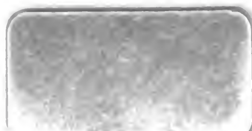
Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, ...







Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

begründet durch

Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guericke,

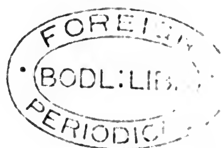
fortgeführt

von

Dr. Fr. Delitzsch und Dr. H. E. F. Guericke.

Zweiunddreissigster Jahrgang.

1871.



Leipzig,

Dörffling und Franke.

Register

der in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.

Inhalt des Jahrgangs 1871

(unter Ausschluss der krit. Bibliographie im 2ten Theile eines jeden Hefts).

Erstes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Zweites Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Inhalt.

Drittes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Viertes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

I. Abhandlungen.

Das Wesen der Taufe nach den Einsetzungsworten.

Von

Licentiat **Theod. Schott.**

Die Untersuchung des Wesens der h. Taufe, so fortgesetzt und vielfältig sie gepflogen werden mag, wird naturgemäss immer wieder zunächst aus den Worten ihrer Einsetzung durch den Herrn Belehrung schöpfen müssen. Auch noch abgesehen von allem Einzelgehalt dieser Worte, muss schon der Umstand, dass eine solche ausdrückliche Anordnung, und an dieser Stelle gerade, in der Schrift von Jesu verzeichnet steht, von entscheidender Bedeutung seyn. Denn die Taufe erscheint dadurch als etwas ganz Neues, noch nicht oder doch wenigstens so noch nicht Dagewesenes, das von jetzt an erst, auf seinen Befehl hin, ins Werk gesetzt werden soll. Die älteren lutherischen Dogmatiker — so besonders Gerhard und Hunnius — behaupten allerdings die wesentliche Selbigkeit der von Christo eingesetzten mit der von Johannes geübten Taufe; und neuerdings gibt Hofmann ihnen darin Recht.[1]) Allein diese Zustimmung ruht erstlich selbst schon auf der die Meinung jener Dogmatiker abschwächenden Voraussetzung, als „leugneten" sie nur, „dass Jesus das Taufen anders als im Anschluss an die johanneische Taufe eingesetzt habe"[2]); und sodann wird man doch auch der also abgeschwächten Anschauung nicht beipflichten können. Soll freilich damit nur gesagt seyn, dass Jesus für das von ihm gewollte und darum angeordnete Thun gerade die von Johannes her geläufige Form des Wassertaufens gewählt habe, so liesse sich dagegen nichts einwenden — nur wäre es dann eben eine sehr unfruchtbare Bemerkung. Ist es aber so gemeint, dass Jesus die Taufe als sachliche Fortsetzung der Johannestaufe eingesetzt habe, so müssen wir dem

1) Schriftbeweis II, 2, S. 161. — 2) Vgl. auch Luthardt, Compend. d. Dogm. S. 239.

mit Höfling[1]) entschiedenen Widerspruch entgegensetzen. Der Befehl des Auferstandenen, zu taufen, ist der erste und einzige Fall, dass er unmittelbar und ausdrücklich zur Taufe in eine selbstthätige Beziehung tritt, nachdem er während seines ganzen irdischen Lebens sich in seiner berufsmässigen Selbstbethätigung gänzlich von ihr fern gehalten. Denn dass Jesus „die Taufe vermöge der Bestallung des Johannes auch für sich selbst verordnet geachtet habe, nicht blos dass er sie empfange, sondern auch dass er sie ertheile“[2]), ist eine Annahme, die von den Evangelien nirgends bestätigt oder auch nur nahe gelegt, sondern, so viel ich sehe, gerade unmöglich gemacht wird. Nicht nur berichten sie uns nirgends, dass Jesus getauft habe[3]), sondern an der einzigen Stelle, wo das Taufen von ihm ausgesagt wird, Joh. 3, 22. 26, fügt der Evangelist ausdrücklich bei — 4, 2 —, dass Jesus nicht selbst taufte, sondern seine Jünger. Gegenüber der auffälligen Geflissentlichkeit, womit hier der Taufvollzug von Jesu Person losgetrennt wird, scheint es mir wenig gerechtfertigt, von einer Taufthätigkeit Jesu, welche er neben Johannes, wenn auch nur durch die Hände seiner Jünger übte, zu reden.[4]) Wird uns doch gar nicht einmal gesagt, dass er seine Jünger zum Taufen aufgefordert und angewiesen habe, während doch von der Verkündigungsthätigkeit sowohl der Zwölfe als auch der Siebenzig, ja von verhältnissmässig geringfügigen Dingen fast ausnahmslos das Geheiss des Herrn erwähnt wird, worauf hin es geschah.[5]) Wenn wirklich Jesus die Taufe auch für sich verordnet achtete, dass er sie ertheile, so dürfte es doch wenigstens nothwendig gewesen seyn, ausdrücklich hervorzuheben, dass die Jünger sie auf sein Geheiss und also an seiner Statt vollzogen; ja man wird wohl sagen dürfen, dass er sie dann eben auch selbst vollziehen müsste. Hat er sie — wie dies nach Joh. 4, 1 unzweifelhaft feststeht — consequent und also grundsätzlich nicht selbst geübt, so muss auch als gewiss gelten, dass er das Taufen gleich Johannes gerade für etwas achtete, das nicht seines Berufes war. So wenig war es das, dass Anderen sogar schon die Taufthätigkeit seiner Jünger befremdlich erschien. Die Jünger Johannis nahmen daran Anstoss[6]), und das Volk bringt es als etwas Besonderes zur Kenntniss der Pharisäer, welche ihrerseits davon als von einer gegen Jesum zu gebrauchenden Thatsache Notiz nehmen, während Jesus selbst es für nöthig hält, darauf hin nicht nur die

1) Das Sacrament der h. Taufe I, S. 27. — 2) Hofmann a. a. O. — 3) Vgl. Schleiermacher, D. chr. Glaube II, 366. — 4) Hofmann a. a. O. — 5) Luk. 9, 1; 10, 1; 22, 8; Mtth. 21, 1; Luc. 9, 14 u. ö. — 6) Joh. 3, 25 f.

Taufthätigkeit seiner Jünger abzubrechen, sondern auch den Schauplatz derselben zu verlassen.[1]) Nach der ersteren Stelle war es zwischen den Jüngern Johannis und einem Juden — und zwar, wie aus der Bezeichnung *Ἰουδαῖος* und dem Zusammenhang mit 4, 1 (*οὖν*) deutlich hervorgeht, einem pharisäisch ungläubig gesinnten Juden — zu einem Streit *περὶ καθαρισμοῦ* gekommen. Worum derselbe sich drehte, wird daraus zu entnehmen seyn, dass infolge des Streits die Jünger in grosser Aufregung bei ihrem Meister sich darüber aufhalten, dass der, den er doch als den rechten Bringer des Himmelreichs feierlich bezeugt habe, auf dessen Erscheinen er selbst mittelst einer Reinigung in der Wassertaufe zu bereiten berufen sei — dass der nun auch selbst das Taufen zu seiner Thätigkeit mache und damit den ganzen Zulauf des Volkes auf sich ziehe. Jener Jude wird also geltend gemacht haben: wenn der, auf dessen heilsvollendende Wirksamkeit Johannes mit einer Reinigungshandlung vorzubereiten behaupte, nun selbst wieder nur in dem Vollzug einer solchen Reinigung seine Berufsthätigkeit aufgehen lasse — so könne eine solche Reinigung überhaupt keinen Sinn haben; es sei dadurch erwiesen, wie wenig überhaupt eine solche Offenbarung des Himmelreiches bevorstehe, um deren willen es nothwendig erscheinen könnte, sich einer solchen Reinigung zu unterziehen. So kommt einerseits die Artikellosigkeit des *καθαρισμός*, worauf L u t h a r d t[2]) mit Recht Gewicht gelegt wissen will, zu ihrem Rechte, und andrerseits hat man nicht nöthig, jenen Juden auf Grund der von ihm doch gewiss geleugneten Messianität Jesu gegen den Täufer und sein Werk polemisiren zu lassen, wie sich das für L u t h a r d t ergibt, wenn er es so darstellt, als habe der Jude das Taufen Jesu und das Zuströmen des Volkes dazu als ein schon anhebendes Hervortreten des Reiches Gottes geltend gemacht, welches eine Reinigung zur Vorbereitung auf dasselbe, wie Johannis Taufe eine solche sei, gänzlich zwecklos erscheinen lasse — wogegen überdies noch zu bemerken ist, dass dieser Einwurf in zwiefacher Hinsicht unlogisch gewesen wäre. Denn ein schon beginnendes Hervortreten des Reiches Gottes macht doch eine darauf vorbereitende Reinigung so wenig zwecklos, dass es dieselbe vielmehr nur um so dringender fordert; und sodann konnte der Jude doch nicht in demselben Augenblick, wo er, und innerhalb eben des Gedankenzusammenhanges, in welchem er die Wassertaufe Johannis als Vorbereitung auf die Offenbarung des Reiches Gottes und deshalb als illusorisch abthun wollte, das

1) Joh. 4, 1 ff. — 2) Das joh. Ev. I, S. 387.

thatsächliche Zeichen von dem schon beginnenden Hervortreten des Himmelreiches in der Wassertaufe Jesu sehen, die doch mit der des Johannes völlig gleich war. Nach unserer oben gegebenen Darlegung aber stellt sichs in allseitig befriedigender Weise so, dass der Jude die im Taufen völlig aufgehende (daher auch das πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν) Thätigkeit Jesu als einen Beweis gegen seine Messianität geltend macht, und zwar in einer Weise, die zugleich auch den Täufer und sein Taufen um alle Bedeutung zu bringen geeignet ist. Das für unsern Zweck sich ergebende Hauptresultat ist die dem Einwurf des pharisäisch ungläubigen Juden und ebenso auch dem Vorbringen der Johannesjünger bei ihrem Meister deutlich zu Grunde liegende und wohlberechtigte Voraussetzung, dass der, welcher der Bringer des Himmelreiches ist, zu seiner Berufsthätigkeit nicht dasselbe Thun haben kann, welches seinem berufenen Vorläufer zur Bereitung auf ihn und sein Heilswerk geordnet ist.

Auf eben demselben Gedanken ruht auch die zweite mit der eben betrachteten eng zusammenhängende Stelle Joh. 4, 1 ff. Wie der Joh. 3, 25 f. erzählte Vorgang sich äusserlich daraus erklärt, dass nach 3, 22 f. Jesus damals ganz in der Nähe sich aufhielt und seine Jünger ihre umfassende Taufthätigkeit üben liess: so musste hinwiederum eben dieser Vorgang ihm bald zu Ohren kommen und ihn darauf aufmerksam machen — ἔγνω = er merkte —, dass seine pharisäischen Gegner bereits von der durch seine Jünger geübten Taufthätigkeit Notiz genommen und daraus in der oben dargelegten Weise Capital gegen ihn und den Täufer zu machen begonnen hatten. Dieser Verdächtigung seiner selbst und des Täufers den Anhaltspunkt zu entziehen, das war die Absicht, die ihn bestimmte, die Thätigkeit seiner Jünger abzubrechen und auch den Ort derselben zu verlassen. Man hat dies zwar auch so erklärt, dass Jesus auf Grund der erst kürzlich verübten Gewaltthat gegen Johannes gefürchtet habe, die durch den grossen Zulauf des Volks zu ihm erbitterten Pharisäer möchten ihm ein gleiches Geschick bereiten, während er wohl wusste, es sei nicht des Vaters Wille, dass er jetzt schon, noch vor Entfaltung einer selbstständigen messianischen Wirksamkeit, sterben sollte.[1]) Allein es ist eben auch höchst unwahrscheinlich und durch nichts bezeugt, dass schon vor einer solchen selbstständigen messianischen Wirksamkeit Jesu seine pharisäischen Gegner bereits sollten auf seinen Tod gesonnen haben; und das Geschick des Johannes insonderheit war durch

1) Ebrard, D. Ev. des Joh. z. d. St. S. 121.

so ganz eigenthümliche auf Jesum schlechterdings gar nicht anwendbare Verhältnisse herbeigeführt, dass es ihm unmöglich ein Besorgniss erregender Fingerzeig seyn konnte. Aber angenommen selbst, dass er wirklich derartige Besorgnisse hegte, so würde er eben, wie später mehrmals, durch eine blosse Aenderung des Orts seiner Thätigkeit den Gefahren ausgewichen seyn. Dass er aber, wie hier, eine grosse und umfassende Thätigkeit ganz einstellt und sich aus der öffentlichen Thätigkeit ganz in die Stille und Verborgenheit zurückzieht — das kann nimmermehr durch blosse äussere Besorgnisse veranlasst seyn, sondern der Grund dazu kann nur darin liegen, dass der Unglaube seiner Gegner sich mit anscheinend gutem Grunde aus der Art seiner augenblicklichen Thätigkeit eine Waffe zur Anfechtung der messianischen Bedeutung seiner Person und seines Thuns beim Volk zu machen im Stande war. In welcher Weise — das haben wir oben gesehen: Wenn der, auf welchen als den Bringer des Himmelreichs Johannis Zeugniss hinweisen und seine Taufe bereiten sollte, selbst wieder nur solche vorbereitende Thätigkeit übt und damit die Menge an sich zieht, so ist es eben mit Beiden nichts. Beide sind sie dann nur Schwärmer oder Betrüger, die mit Lehren und Einrichtungen eigner Erfindung das Volk hinhalten und dabei wohl auch in einer unter dem Schein des Zusammenswirkens verborgenen gegenseitigen Eifersucht den Zulauf des Volks einander abzugewinnen suchen. So erklärt sich, warum der Evangelist als die von den Pharisäern feindselig aufgegriffene Thatsache gerade den grösseren Erfolg der Taufwirksamkeit Jesu gegenüber der des Johannes hervorhebt (*πλείονας — βαπτίζει*). Und während bei der zuletzt abgewiesenen Erklärung der Stelle von äusserlicher Gefährdung die in V. 2 eingeschobene Bemerkung, dass nur Jesu Jünger tauften, gänzlich ohne Zweck und Bedeutung nur als „nachgebrachte Notiz"[1]) dasteht, so ist nach unserer Erklärung deutlich erkennbar, warum sie nicht schon, wie es doch nahe lag, oben 3, 22, sondern erst hier angefügt wird. Gegenüber dem Unmuth über Jesu grossen Erfolg ganz ohne Bedeutung, war es gegenüber der ungläubigen Verdächtigung und Anzweifelung der Messianität Jesu von wesentlichem Belang, dass er die Taufe nicht selbst übte, sondern nur durch seine Jünger vollziehen liess und sie dadurch thatsächlich für ein Thun erklärte, das zu seinem persönlichen Beruf als Heilsbringer nicht nur nicht gehöre, sondern demselben sogar unangemessen sei. Ferner gewinnen wir mit unserm Verständ-

1) Ebrard a. a. O.

nisse der Stelle den Vortheil, dass nun die Feindseligkeiten der Pharisäer nicht blos gegen Johannes [1]), sondern auch, wie das doch nothwendig in der Natur der Sache liegt, gegen Jesum selbst, und zwar gegen ihn zunächst und zumeist gerichtet erscheinen. Endlich aber erscheint das Verhalten Jesu gegenüber diesen Anfeindungen, wie es Vers 3 berichtet, nach unserer Auffassung nicht blos wohl verständlich, sondern geradezu als das einzig richtige und mögliche. Wurde auf Grund der von seinen Jüngern geübten Taufwirksamkeit die Messianität seiner Person und damit folgeweise auch das Zeugniss des Johannes für dieselbe in Zweifel gezogen, so musste er allerdings um sein selbst und des Täufers willen diese Thätigkeit nicht blos unterbrechen oder an einen andern Ort verlegen, sondern ganz aufgeben; die aus dieser Thätigkeit selbst hergeleitete feindselige Behinderung des Fortschritts seiner Heilandswirksamkeit war ihm ein Zeichen, dass diese Thätigkeit, die er ja nur aus besonderer freiwilliger Freundlichkeit hatte geschehen lassen, ihm nun nicht mehr als das Mittel zur Anbahnung seines eigentlichen Berufswerkes dienen dürfe. Und nicht blos an einen andern Ort durfte er zu anderer Thätigkeit sich begeben, sondern ganz in die Verborgenheit musste er sich zurückziehen, damit die ganze Zeit dieses mit dem des Johannes gleichartigen Wirkens durch eine völlige Pause aller öffentlichen Berufsthätigkeit abgeschlossen werde, und die zur Verkennung beider geeignete Gleichheit ihrer bisherigen Thätigkeit gänzlich verschwinde. Es sollte erreicht werden, dass der Täufer, wenn auch nachträglich, da er bereits gefangen war, in der gottgeordneten Einzigartigkeit seines Täuferberufes bestimmt und scharf sich heraushebe, und andererseits für die Wirksamkeit Jesu, wenn er hernach zu neuer Thätigkeit hervortreten würde, aller Schein der Gleichheit mit der Berufsthätigkeit des Täufers abgethan, und die Anschauung einer ganz neuen und selbstständigen, über den Täufer weit hinausgreifenden Bedeutung seiner Person und seines Werkes gegeben sei. Jedenfalls aber — und das ist für uns die Hauptsache — liegt darin, dass Jesus durch die feindselige Ausbeutung der Taufthätigkeit seiner Jünger von Seiten der Pharisäer sich bestimmen liess, dieselbe ganz und ein für allemal abzubrechen, die thatsächliche und unzweideutige Erklärung, dass ihm selbst diese Wassertaufe Johannis als etwas zu seinem gottgegebenen Berufe nicht Gehöriges galt. Er war seinem gottgeordneten Berufe nach nichts Anderes, als der *βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, der Bringer des Himmelreiches und

1) So Luthardt a. a. O. S. 391.

Verwirklicher des Heiles, und Johannes seinem gottgeordneten Berufe nach nichts Anderes als der βαπτίζων ἐν ὕδατι und damit der Vorbereiter auf Jesu Person und Werk. So hat Johannes selbst scharf und unverrückbar das Verhältniss zwischen ihnen beiden bestimmt; und wenn irgendwo, so musste Jesus gerade in seiner Stellung zu dem Täufer und dessen eigentlicher Berufsthätigkeit diese Eigenthümlichkeit seiner Person und seines Berufswerkes unzweideutig hervortreten lassen. Er konnte nie und nirgends so auftreten, als ob er der Täufer wäre; und es scheint mir nicht wohlgethan, wenn die biblische Theologie so gar unbedenklich von einem sich neben den Täufer Stellen Jesu, von einem Eintreten Jesu in die Wirksamkeit des Täufers u. dgl. redet. Es ist eben in Wahrheit nicht an dem. Jesus setzt weder die Predigt des Täufers fort, noch nimmt er die Taufe Johannis auf.[1]) So lange die volle Entfaltung seiner Berufswirksamkeit in ihrer ganzen Einzigartigkeit nicht möglich ist, so lange kann er wohl thun, was diese Entfaltung zu ermöglichen geeignet ist; aber niemals kann er das, was des Täufers Amt und Werk ist, zu seinem Thun machen. So kann er wohl mit dem Wort der Predigt auf die in ihm schon bereitstehende Heilsverwirklichung vorbereiten. Aber diese Predigt, obwohl demselben Zweck dienend, wie die des Johannes, ist doch nicht die nur von Jesu übernommene Predigt des Johannes. Sie ist etwas specifisch Anderes, sie ist Selbstzeugniss Jesu von sich und also eigentlich gar nicht mehr blos Vorbereitung auf die Offenbarung des Himmelreiches, sondern schon anhebende Offenbarung des Himmelreiches selbst, darum auch wesentlich, wennschon in geringerem Grade, bereits Bethätigung des eigentlichen heilsverwirklichenden Berufes Jesu, für welchen ja seine Selbstbezeugung eben das eine nothwendige Mittel war. Konnte also Jesus wohl gleich dem Täufer das Wort der Predigt zur Bereitung auf ihn selbst gebrauchen, weil das Wort eben das beiden Berufsthätigkeiten, der des Vorbereiters und der des Heilsverwirklichers gemeinsame gottgeordnete Mittel ihres Vollzuges war: so konnte er dagegen die Wassertaufe nicht gleich dem Täufer üben, weil diese das für den Beruf des Vorbereiters allein geordnete specifische Vollzugsmittel war. Er hätte sich damit nicht, wie mit seiner vorbereitenden Predigt, nur mit der Ausübung s e i n e s eigenthümlichen heilsverwirklichenden Berufes an die vorbereitende Berufsthätigkeit des Täufers angelehnt, sondern er hätte damit die Berufsthätigkeit des Vorläufers selbst zu der seinigen gemacht, damit seiner eigenen

1) So auch noch Thomasius, Christi Person u. Werk III, 2, S. 10.

Eintrag gethan und Andere an ihr irre gemacht. Die vorbereitende Predigt konnte er üben, weil damit doch nur die im Allgemeinen jedem Träger heilsmittlerischen Berufes gleichmässig obliegende Arbeit an der Hervorbringung des auf allen Stufen der Heilsgeschichte wesentlich gleichen rechten Verhaltens geschah. Die Taufe aber konnte er nicht üben, weil sie eine gerade nur einem bestimmten Stadium der Heilsgeschichte entsprechende positive Gnadengabe darreichte, nämlich diejenige Sündenvergebung und Reinheit, wie sie gerade zur rechten Bereitschaft auf die unmittelbar bevorstehende Offenbarung des Himmelreiches erforderlich war. Diese einzelne Heilsgabe in der Taufe darreichen konnte Jesus nicht, weil er eine ganz andere, einem anderen Stadium der Heilsgeschichte entsprechende darzureichen hatte, nämlich das volle Heil selbst, wie es mit der Offenbarung des Himmelreiches in ihm selbst zur Wirklichkeit werden musste. So lange er diese Heilsgabe nicht fertig darreichen konnte, so lange war es wohl sein selbstverständlicher Beruf, Alles zur Ermöglichung dieser Darreichung zu thun, nicht aber eine andere Heilsgabe darzureichen, wie sie für eine andere, nicht ihm, sondern einem Anderen zur Verwaltung übergebene heilsgeschichtliche Periode geordnet war. Nicht deshalb konnte Jesus nicht taufen, weil es unangemessen schien, auf sich selbst zu taufen[1]), denn auf Jesum hat Johannes auch nicht getauft[2]), sondern darum, weil er durch eigenes Taufen sich selbst für einen Anderen gegeben hätte, als den, auf dessen heilsverwirklichende Person und Selbstbethätigung die Taufe Johannis vorbereitend abzielte. Wenn also Hofmann zwischen dem Taufen, das Jesus durch seiner Jünger Hände übte, und dem des Johannes keinen anderen als nur den einen unwesentlichen Unterschied findet, dass Johannes die Täuflinge auf Jesum als den Bringer des Himmelreiches hinwies, während die, welche zu Jesu kamen, deshalb von ihm getauft seyn wollten, weil er der Bringer des Himmelreiches sei: so müssen wir dagegen sagen, dass eben weil sie aus diesem persönlichen Grunde von ihm getauft seyn wollten, Jesus ihr Begehren gerade nicht erfüllen konnte. Weil er der Bringer des Himmelreichs war, und um ihnen zu zeigen, dass ers sei, taufte er sie nicht. Dass sie von ihm mit der Taufe Johannis getauft seyn wollten, war ihr Irrthum, um dessen willen er ihnen die Taufe durch seine Hand versagte; dass sie aber der Taufe im Hinblick auf Jesum und die in ihm bevorstehende Heilsverwirklichung überhaupt begehrten, das war der Beweis der rechten bussfertig

1) So Meyer z. Joh. 4, 2. — 2) Vgl. Höfling a. a. O. S. 27.

gläubigen Gesinnung und Erkenntniss, um deren willen ers geschehen liess, dass die ihm zunächst Stehenden, seine Jünger, an ihnen die Taufe vollzogen, statt sie lediglich ab- und auf Johannes zu verweisen. Dies Taufen der Jünger war dann völlig dasselbe wie das des Johannes.[1]) Aber daraus ergibt sich eben nur wieder, dass Jesus diese Taufe nicht vollziehen konnte, nicht aber, dass er das Taufen auch sich selbst zur Berufsthätigkeit verordnet geachtet, geschweige denn, dass er damals das Taufen mit Wasser für die Handlung geachtet habe, die ein für allemal zur Bereitung auf die Offenbarung des Himmelreiches d. h. auf die Taufe mit heiligem Geist von Gott verordnet worden.[2]) Er hat sie nicht dafür geachtet und konnte sie nicht dafür achten, denn sie war es nicht. Die Wassertaufe war für Johannes und die in ihm repräsentirte Zeit der Bereitung auf das Himmelreich verordnet.[3]) War Johannes und seine Zeit dahin, so war auch die Johannistaufe vorbei, wofür das Abbrechen der Taufthätigkeit seiner Jünger gerade unmittelbar nach der Gefangensetzung des Täufers ein bedeutsames Zeugniss, und wogegen die schwache Spur Act. 19, 3, dass die Wassertaufe seit des Johannes Gefangenlegung „nur etwa von dessen Jüngern geübt worden", kein Beweis ist. Seit Jesus allein, ohne den Täufer, thätig ist, seitdem ist, obwohl in gewissem Sinn auch diese Periode noch eine Zeit der Bereitung ist, doch jedenfalls die Bereitungszeit des Täufers und seiner Taufe zu Ende[4]) — daher denn auch Jesus, wie mit Grund behauptet werden kann, von da an die Taufe durch seine Jünger nicht mehr hat üben lassen.[5]) Und seitdem Jesus in verklärtem Leben steht, ist überhaupt die Vorbereitungszeit auf das Himmelreich aus, und die Zeit der Offenbarung desselben vorhanden, wenn auch immerhin eine Wartezeit bis zur vollen Offenbarung des Himmelreiches anhebt. Das *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ* soll nun sofort an den Jüngern sich vollziehen: die Wassertaufe des Johannes ist ein für allemal vorbei. So thut der Auferstandene selbst seinen Jüngern kund.[6]) Und so gewiss diese Worte nichts Anderes sind, als eine Ergänzung und Erläuterung des ihnen gegebenen Taufbefehls, so gewiss ist auch dieser Taufbefehl selbst eben nicht blos „eine Weisung des Herrn, dass und wie, so lange die Offenbarung des Himmelreiches noch zukünftig sei, das Taufen mit Wasser, welches seit des Johannes Gefangenlegung nur etwa von dessen Jüngern geübt worden

1) Gegen Luthardt a. a. O. S. 385; vgl. Höfling S. 29. — 2) Hofmann a. a. O. — 3) Vgl. Luk. 3, 2. 3; Joh. 1, 33. — 4) Vgl. Mth. 11, 12—14. — 5) Vgl. besonders Mth. 10, 1 ff. — 6) Act. 1, 5.

war, fortan von seinen eigenen Jüngern geübt werden solle" [1]); sondern die Anordnung eines ganz Neuen, die eigentliche Einsetzung einer selbstständigen, anders gearteten Taufe, welche im Gegensatz zur Taufe Johannis und an ihrer Statt, der nun vorhandenen heilsgeschichtlichen Zeit entsprechend, von nun an ins Leben treten soll. Allerdings ist in jenem Wort des Auferstandenen Act. 1, 5 nicht die von den Jüngern inskünftig zu übende Taufe genannt und als *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ* bezeichnet. Allein es ist doch der Empfang dieser Geistestaufe für sie ausdrücklich als die Vorbedingung bezeichnet, nach deren Eintritt erst sie die ihnen befohlene Berufswirksamkeit üben sollen und können. Gehörte nun zu dieser Wirksamkeit insonderheit auch die durch den Auferstandenen ihnen aufgetragene Taufe, so ist ja klar, dass der Empfang der Geistestaufe ihnen das werden soll, was ihrem Taufen seine eigentliche Art und Bedeutung geben wird, m. a. W. dass ihr Taufen eben auch — seis auch immerhin nur in vorläufiger beschränkter Weise — ein *βαπτίζειν ἐν πνεύματι* im Gegensatz zu einem *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* seyn wird — und in diesem Sinne sehen wir denn auch von Anfang an die Apostel ihre Taufthätigkeit verstehen und üben [2]).

So viel war nöthig, um von vornherein die Einsetzungsworte der Taufe Matth. 28, 18 ff. als solche und damit als ersten Ausgangspunkt unserer Untersuchung uns zu sichern. Denn wenn, wie Hofmann sagt, diese Worte nur die Weisung Jesu, dass und wie in Zukunft die Johannistaufe von seinen Jüngern geübt werden solle, und also keine Einsetzung der christlichen Taufe sind, so sieht man sich mit der Frage nach dieser letzteren weiter rückwärts, ja — da im irdischen Leben Christi eine Anordnung der Taufe nirgends, auch nicht Matth. 10, wohin sie Thomas Aquinas verlegt, sich findet — noch über das Berufsleben Jesu hinaus zurückverwiesen bis zu der göttlichen Einsetzung der Johannistaufe selbst. Abgesehen nun auch davon, dass nicht einmal für diese selbst, und noch viel weniger für ihre gottgewollte heilsgeschichtliche Geltung und Tragweite eine genügend sichere Schriftstelle aufzuzeigen ist [3]) — so lässt sich dann doch jedenfalls von einer Einsetzung der Taufe durch Christum überhaupt gar nicht mehr reden; und dabei doch noch ihre Geltung als christliches Sacrament aufrecht zu erhalten, scheint mir eine schwierige Aufgabe. Nach unserer Darlegung haben wir gar nicht nöthig, über Wesen und Bedeutung der Wassertaufe Johannis

1) Hofmann a. a. O. — 2) Vgl. Act. 2, 38. 39 u. Höfling S. 28. — 3) Vgl. Höfling S. 27.

eingehende Untersuchungen anzustellen. Es genügt uns zu wissen, was auf der Hand liegt, nämlich dass sie die Bedingung war, an welche nach Gottes Willen durch Johannes und für die in ihm repräsentirte Zeit der unmittelbaren Nähe des Himmelreiches die Würdigkeit zur Theilnahme an der bevorstehenden Offenbarung desselben geknüpft war. Die von dem auferstandenen Jesus eingesetzte Taufe tritt für uns in und mit dieser Einsetzung als etwas ganz Neues ein, das mit der Taufe Johannis nicht anders zusammenhängt, als überhaupt der neue Bund mit dem Alten, das Abendmahl des N. T. mit dem Passahmahl des A. B. So können wir also mit allem Recht und völliger Sicherheit auf die Frage nach dem Wesen der chr. Taufe gleich in den Worten der Einsetzung durch Jesum, Matth. 28, 18f., die erste und nächste Antwort suchen.

Da ist nun das Erste, was ins Gewicht fällt, schon dies, dass überhaupt Christus die Taufe ausdrücklich, und zwar als eine für alle Zeiten bis zum Ende dauernde Handlung anordnet. Damit ist die Taufe von vorn herein über die Bedeutung einer blossen Ceremonie, einer lediglich sinnbildlichen Handlung hinausgehoben. Was im Wort des N. B., sei es nun Christi oder seiner Apostel Wort, für die Gemeinde des N. B. in solcher Form dauernder Weisung angeordnet wird, das hat Alles nicht blos symbolisch formelle Bedeutung, sondern ist in irgend welcher Weise in sich selbst von heilskräftiger Wirkung[1]). So ist denn auch die Taufe schon um ihrer Einsetzung willen für eine nicht blos einen heilsursächlichen Vorgang abbildende, sondern in sich selbst, in ihrem thatsächlichen Vollzug heilskräftige Handlung zu achten. Schon von hier aus also können und müssen wir jene Anschauung von der Taufe als eine irrige zurückweisen, welche von Melanchthon[2]) an bis auf Scleiermacher[3]) und seine Schule in einer der reformirten Doctrin sich nähernden Weise die Taufe so trennt, dass die äussere Handlung des Wassertaufens nur die Versinnbildlichung und Bezeugung eines gleichzeitig in der Innerlichkeit des Täuflings sich begebenden Vorgangs ist — eine Anschauung, die wir später auch noch hinsichtlich des Einzelnen abzuweisen Anlass haben werden. Ihr gegenüber halten wir fest an der entscheidenden Bedeutung des göttlichen

1) Höfling S. 23. — 2) *Loci theol. XIV.* (Berl. Ausg. 1856 S. 105): *Ideo enim baptismus proprie sacramentum dicitur, quia huic promissioni* (*Mrc.* 16, 16) *additus est, ut testetur, promissionem gratiae vere ad hunc pertinere, qui baptizatur. . . . Ego, inquit minister, mandato divino et loco Christi baptizo te, id est, hoc signo testificor, ablui peccata tua et te reconciliatum esse etc.* — 3) Der christl. Glaube §. 136 S. 367 u. 371.

Einsetzungswortes, wie dieselbe von Luther, den reformatorischen Bekenntnissschriften und der sich daran schliessenden altlutherischen Dogmatik in wohlbegründeter, wenn auch nicht überall wissenschaftlich befriedigender Weise als Grund für die Heilskräftigkeit des Taufvorgangs selbst geltend gemacht wird. „Lass äusserlich Ding seyn als es immer kann," sagt Luther im grossen Katechismus,[1] „da stehet aber Gottes Wort und Gebot, so die Taufe einsetzet, gründet und bestätigt. Was aber Gott einsetzt und gebeut, muss nicht vergeblich, sondern eitel köstlich Ding seyn..." Und noch schärfer in der Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche"[2]: „Hüte dich, dass du nicht die Taufe also unterscheidest, dass du die äusserliche dem Menschen und die innerliche Gott zueignest. Beide eigne Gott zu und halte die Hand des Täufers nur für ein Werkzeug an Gottes Statt, durch welches der Herr, der im Himmel sitzt, dich mit seinen eignen Händen ins Wasser taucht, und verheisset dir Vergebung der Sünden auf Erden und redet zu dir mit eines Menschen Stimme durch den Mund seines Dieners." Und unter den Dogmatikern am schärfsten Baier[3]:.. *agnoscitur spiritum s. deumque triunum.. ita esse praesentem, ut... in homine, qui baptizatur, opus regenerationis aut renovationis per sacramentum hoc actu ipso perficiat, ita ut non seorsim et actu peculiari, sed conjunctim cum aqua baptismi et per eam, una atque indivisa actione fidem accendat aut confirmet etc.*

Halten wir es also als das erste Ergebniss der Einsetzungsworte fest: die Taufe ist in sich selbst, mit ihrem äusseren Vorgang, eine heilzueignende Handlung.

Wenn wir uns nun behufs der Näherbestimmung dieser Handlung den Inhalt der Einsetzungsworte selbst genauer besehen, so fällt zunächst in die Augen, dass dieselben eingeleitet und abgeschlossen sind durch eine zwiefache Aussage des Auferstandenen über sich selbst und sein nunmehriges Seyn, deren Inhalt mithin nothwendig in einer bedeutsamen Beziehung zu der Taufe stehen muss. Nach den drei Seiten hin, nach welchen es eine Lebensbeziehung für ihn gibt und geben kann, richtet sich diese Selbstaussage. Sein Verhältniss zu Gott und zur Welt, wie es mit seinem nunmehrigen Lebensstande gegeben ist, tritt in der ersten vorausgehenden, sein Verhältniss zur Gemeinde, wie es von jetzt an bestehen

1) IV, 217. — 2) S. b. Plitt, Die *loci comm.* Melanchthons in ihrer Urgestalt, S. 256 Anm. 174. — 3) S. b. Schmid, Die Dogm. d. ev. luth. Kirche S. 407.

soll, in der zweiten nachfolgenden Aussage hervor. Betrachten wir zunächst die erstere — *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*, so lassen sich leicht und natürlich drei Stücke unterscheiden: die Machtvollkommenheit, die der Auferstandene sich zuschreibt, das Gebiet, wofür sie gilt, und die Art und Weise, wie sie ihm geworden. *Πᾶσα ἐξουσία* ist nicht „jede Gewalt“[1]), so dass an eine Vielheit einzelner ihrer Art nach verschiedenen Gewalten zu denken wäre, welche alle gleichmässig in Jesu Hand gelegt wären, sondern es heisst „alle Gewalt“, Alles was nur immer Gewalt ist, Gewalt, Machtvollkommenheit in der ganzen denkbaren Ausdehnung des Begriffs. Es ist also an eine irgendwie ihrem Inhalt nach bestimmte Gewalt oder auch an eine Summe solcher Gewalten gar nicht zu denken; sondern es kann, in solcher Allgemeinheit wie es dasteht, nur die volle Freiheit der Selbstbethätigung bedeuten, in welcher nur das eigene Ich der bestimmende Grund, alles Andere aber nur Gegenstand oder Mittel ihres Selbstvollzugs ist. Eine Näherbestimmung für solche freie Machtvollkommenheit ergibt sich demnach auch nur aus der Persönlichkeit selbst, von der sie ausgesagt wird. Das ist aber hier der auferstandene Jesus, der eben durch seine Auferstehung völlig geworden ist, was er seyn soll und will, der Heilsmittler. Im Gegensatz also zu seinem früheren Lebensstande, während dessen er seine heilsmittlerische Selbstbethätigung nur in Gehorsam gegen den Liebesrathschluss Gottes und in der durch diesen Gehorsam erforderten Gebundenheit an die Bedingungen irdisch sarkischen Daseyns (*μορφὴ δούλου — γενόμενος ὑπήκοος*[2])) zu üben hatte — im Gegensatz dazu ist er, dieser selbe Jesus der Heilsmittler, nunmehr zu einem Seyn gelangt, das ihn in Stand setzt, sein heilsmittlerisches Leben in schrankenlos freier Weise aus sich selbst heraus zu bethätigen, und alles Andere zum Mittel oder Gegenstand solcher Selbstbethätigung, d. h. zum Mittel für die Erreichung des Zieles derselben, der herzustellenden Heilsvollendung zu machen. So erhalten wir in *πᾶσα ἐξουσία* einen in sich geschlossenen Begriff, wie das durch Wortlaut und Gedanken erfordert wird.

Die folgenden Worte *ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* sind nämlich nicht unmittelbar mit *ἐξουσία* so zu verbinden, dass die letztere nach dem ihr eigenthümlichen Gebiete benannt, d. h. also als die bestimmte Herrschergewalt über Himmel und Erde bezeichnet würde. Dafür wären erstlich die Präpositio-

1) So Meyer z. d. St.; Bleek, Synopt. Erkl. der drei erst. Ev. II, 506. — 2) Phil. 2, 7 ff.

nen ἐν und ἐπί ungeeignet und statt ihrer der blosse Genitiv erforderlich; und sodann: dass dem verklärten Jesus — was dann der Sinn wäre — einfach und ohne alle äussere Bestimmung die ganze Gewalt der göttlichen Weltregierung in die Hand gelegt sei, das ist ein, wenn auch in der positiven Theologie noch so geläufiger, so doch entschieden irriger Satz — wenn anders wirklich Ernst damit gemacht wird. Denn die Weltregirung kann Gott der Vater so gewiss in keinerlei Sinn hergeben, so gewiss er in keinerlei Sinn aufhören kann, der Vater, der absolut sein selbst Seiende zu seyn. Andrerseits aber hat Gott der Sohn das *dominium universale* oder *generale super omnia*[1]), soweit es ihm überhaupt zukommt, nie, auch mit seiner Menschwerdung nicht verloren; es kann ihm daher auch nie, auch mit seiner Verklärung nicht „gegeben" werden. Wohl aber hat sein Innehaben desselben hinsichtlich seiner Art und Weise Wandlungen erfahren. Als der Vormenschliche hat ers anders besessen und geübt, denn als der Menschgewordene; und als der verklärte und erhöhte Menschensohn hat und übt ers anders, denn als der im Fleischesleben stehende. Von da an nämlich eignet es ihm in der Weise, dass seine freie Selbstbethätigung als vollendeter Heilsmittler zum Behuf der noch herzustellenden Heilsvollendung Gott dem Vater bestimmend ist für die Leitung der nach wie vor in seiner, des Vaters, Hand ruhenden Weltregierung[2]). Das ist die Meinung sämmtlicher auf die Stellung und Thätigkeit des erhöhten Christus bezüglichen Schriftstellen[3]); das besagt auch unsere Stelle, wenn wir, sprachrichtig, den Präpositionalausdruck ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς als einen selbstständigen mehr appositionell angefügten Zusatz zu πᾶσα ἐξουσία betrachten, welcher angibt, wo oder wie weit jene schon in sich selbst in der oben gezeigten Weise genugsam bestimmte Machtvollkommenheit die Stätte ihrer Selbstverwirklichung habe. Sie hat dieselbe an Himmel und Erde, d. h. an der ganzen geschaffenen Welt. Also nicht das soll damit gesagt seyn, dass im Gebiete der Welt gar keine Machtvollkommenheit bestehe ausser der des erhöheten Jesus — wie denn in der That eine solche besteht, nämlich die weltregierende Gewalt des Vaters; sondern das ist die Meinung, dass der erhöhte Heilsmittler die ganze Welt zum Ort, und Alles, was in ihr ist und geschieht, zum Gegenstand und Mittel derjenigen heilsmittlerischen Selbstbethätigung hat, durch die er die Welt-

1) So nennen es z. B. Baier u. Gerhard, s. b. Schmid a. a. O. S. 279. — 2) Vgl. Hofmann Schriftbew. II, 1. S. 528. 546. — 3) Vgl. besonders Eph. 1, 22.

entwicklung zu ihrem Ziel, der Heilsvollendung bringt, und zwar dies in so schrankenlos freier Weise, dass im Himmel und auf Erden nichts geschieht noch geschehen kann, was nicht Vollzug jener seiner heilsmittlerischen Selbstbethätigung und also auch Mittel zur Erreichung dieses heilsgeschichtlichen Zieles derselben wäre — ein Sachverhalt, der nicht durch Uebertragung oder Suspendirung der weltregierenden Machtvollkommenheit des Vaters, sondern dadurch zu Wege kommt, dass der Vater, dess die Weltregierung ist und bleibt, sein weltregierendes Thun durch Christi Wirkung so bestimmen lässt, wie es zur Herbeiführung der von Christi heilsmittlerischer Selbstbethätigung bezielten Heilsvollendung diensam und nothwendig ist[1]).

Dies führt uns von selbst an das erste Glied der Aussage Jesu, wornach solche allumfassende Machtvollkommenheit ihm gegeben worden. Nach dem Bisherigen erklärt sich das von selbst. Geben kann solche Gewalt selbstverständlich nur, wer sie selbst in ursprünglicher Fülle besitzt, das ist Gott. Nachdem der Sohn sich selbst in das Verhältniss wirklicher menschlicher Unterthänigkeit zu Gott begeben, so kann nun die Theilnahme an Gottes weltregierender überweltlicher Machtvollkommenheit diesem Mensch gewordenen Sohne nicht anders als durch ein Geben und Mittheilen von Seiten Gottes zu eigen werden. Wie aber schon mit dem Eintritt des Sohnes in jene inweltliche Unterthänigkeit, so auch vollzieht sich mit diesem seinem Eintritt in die Theilnahme an der überweltlichen göttlichen Machtvollkommenheit eine Veränderung der Gestalt seines Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott und damit auch des innergöttlichen trinitarischen Verhältnisses überhaupt. Der Sohn tritt nun auch als solcher, als der Menschgewordene und mit seinem menschlichen Leben in unverkürzter Gleiche in die innergöttliche Wesens- und Lebensgemeinschaft ein; und damit ist nun auch er selbst erst völlig der Sohn, und Gott erst völlig der Vater geworden, indem sich dies Vater- und Sohnesverhältniss nun erst durch Ueberwindung aller mit dem irdischen Fleischesleben Jesu gegebenen Gegensätze zu seiner in sich selbst zusammenstimmenden Einheit ausgestaltet hat; und der Geist Gottes bestimmt sich damit zu dem heiligen Geist, welcher als Geist der verwirklichten Gemeinschaft zwischen Gott und dem verklärten Menschen Jesus, d. h. als Geist des verklärten Jesus Christus, von Gott ausgeht und Gottes des überweltlichen wirksame Gegenwart in der Welt oder, was dasselbe ist, Christi dieselbe bestimmende heilsmitt-

1) Hofmann a. a. O. S. 549.

lerische Selbstbethätigung in der Welt zur Herbeiführung der Heilsvollendung vermittelt.

Von dieser in der besprochenen dreifachen Weise näher bestimmten Stellung nun sagt der Auferstandene ἐδόθη μοι, nicht δέδοται. Nicht das also will er sagen, dass sie ihm ein für allemal bleibend zu eigen ist; sondern dass die Zutheilung derselben an ihn wirklich geschehen, dass er jetzt schon factisch in dieselbe eingetreten ist, will er hervorheben, zunächst zur Verhinderung des nahe liegenden Irrthums, als sei dermalen, da er noch in menschlicher Leiblichkeit vor den Jüngern steht, seine Erhöhung zur göttlichen Machtherrlichkeit seines Heilandslebens noch etwas Zukünftiges, jenseits solchen Leibeslebens Liegendes — worauf sicherlich auch das ἐδίστασαν im Gegensatz zu dem προςεκύνησαν Vers 17 sich bezieht.

Steht es nun so mit ihm, so ergibt sich daraus allerdings, dass er eine Weisung wie die folgende geben kann. Allein wenn das wirklich nur so genommen wird, dass die allumfassende Machtvollkommenheit, welche sich der durch seine Auferstehung von Gott bewährte Zeuge zugesprochen hat, die Jünger ihm allein gehorchen, nämlich durch das μαθητεύειν mit gehorchen heisse[1]), so ist das dann doch eine allzu dürftige und äusserliche Auffassung des Zusammenhangs, die auch nicht einmal dem Context entspricht. Um die Jünger zur Erfüllung der Weisung V. 19 zu verpflichten, bedurfte es wahrlich nicht erst der Berufung des Herrn auf seine nunmehrige überweltliche Machtvollkommenheit; und der Ausdruck ἐδόθη μοι ἐξουσία ist auch seiner Natur nach weniger geeignet, den Rechtsanspruch auf den Gehorsam Anderer, als vielmehr die Machtbefähigung und Befugniss des eigenen Thuns hervorzuheben.[2]) Ueberdies könnte bei diesem Verhältnisse der Weisung V. 19 zu der Aussage V. 19 ein διό oder οὖν nicht fehlen, wie denn auch offenbar auf Grund dieser Auffassung des Zusammenhangs ein οὖν hinter πορευθέντες eingeschoben worden ist. Nach der asyndetischen Anfügung des Befehls V. 19 an die Aussage V. 18 ebenso, wie nach dem oben dargelegten Inhalt der letzteren kann es sich in V. 19 f. nicht sowohl um Anordnung des Thuns handeln, welches infolge jener Machtstellung Christi Andere ihm zu leisten haben, sondern vielmehr um eine nähere Erklärung darüber, wie jene Machtvollkommenheit des Erhöhten künftighin von ihm aus zu ihrem Selbstvollzug kommen soll und wird. Es ist dies schon des-

1) Hofmann a. a. O. II, 1 S. 520. — 2) Vgl. besonders Luk. 20, 20; Eph. 1, 21: Kol. 1, 16; Apok. 12, 20.

halb die einzig thunliche Fassung des Zusammenhangs, weil die Weisung an die Jünger V. 19 von dem auf die Aussage V. 18 sich gründenden Ausspruch des Herrn nur die erste Hälfte ist, mit welcher die in V. 20 durch *καί* angeschlossene Verheissung als zweite parallele Hälfte zu einem Ganzen eng zusammen gehört.

Das Taufen also — so können wir nun die Ergebnisse unserer Untersuchungen über den Inhalt des V. 18 und sein Verhältniss zum Folgenden ziehen — das Taufen, welches die Jünger nach der Weisung des Erhöheten üben sollen, soll und wird nichts Anderes seyn, als diejenige persönliche Selbstbethätigung des erhöhten Heilsmittlers, wodurch er in aller Welt und an der ganzen Menschheit die auf die Heilsvollendung abzielende Weiterführung seines Heilswerkes üben wird, und zwar in einer Weise, wie sie seinem gegenwärtigen Lebensstande überweltlich unbeschränkter Machtvollkommenheit entspricht, d. h. in einer über die Bedingungen des natürlichen Geschehens erhabenen, übergewaltig wirkenden, wunderbaren Weise. Und da nun alle Heilsverwirklichung wesentlich nur in der Versetzung des natürlichen Lebens in ein Verhältniss der Zugehörigkeit zu Christo dem neuen Adam bestehen kann, so wird die durch die Selbstbethätigung des erhöhten Heilands in der Taufe forthin geschehende heilsmittlerische Wirkung eben auch nur die in der Taufe sich vollziehende Herstellung eines solchen Zugehörigkeitsverhältnisses zu ihm seyn können. Kommt aber in der Taufe Christi persönliches überweltlich erhöhtes Leben am Täufling zu wirksamem Vollzug und in lebendige Beziehung zu ihm, so muss eben darin auch sein persönliches Verhältniss zu Gott, als welches ja der tragende Grund solchen Lebens und solcher Lebensmacht für ihn ist, zum Vollzug kommen; d. h. es muss das überweltliche persönliche Leben und Wesen Gottes selbst in der trinitarischen Bestimmtheit, in welche es mit Christi Erhöhung getreten ist, in und mit dem Vollzug der Taufe sich vollziehen und in lebendig wirksame Beziehung zu den Getauften begeben. Eine Erzeigung der weltüberwaltenden Machtherrlichkeit des Erhöheten über alles creatürliche Leben soll ferner diese Wirkung der Taufe seyn: somit wird sie auch nicht etwa blos unmittelbar auf die geistig sittliche Innerlichkeit des Personlebens der Einzelnen sich richten, sondern sie wird den Menschen zunächst gerade an der geschöpflichen Seite seines Wesens fassen, an seinem Naturleben, durch das er als Gattungswesen mit der ganzen creatürlichen Welt zusammengehört, sich vollbringen [1]).

1) Vgl. Höfling a. a. O. S. 19; Thomasius a. a. O. III, 2. S. 24; Hofmann II, 2. S. 168.

Endlich ist es auch noch von nicht geringer Wichtigkeit, dass der Auferstandene eine Aussage und eine damit zusammenhängende Weisung, die eigentlich doch erst auf die mit der Ausgiessung des Geistes anhebende Zeit gemeint seyn können[1]), schon jetzt, wo er noch auf Erden in sinnenfälliger Leiblichkeit vor den Jüngern steht, diesen als Vermächtniss übergibt. Er will sie dadurch vergewissern, dass er als der Erhöhete doch derselbe ist und bleibt, der bisher auf Erden bei ihnen gewesen, und dass darum auch die Selbstbethätigung, die er in seiner Ueberweltlichkeit durch das ihnen befohlene Thun üben wird, eine unmittelbare Weiterführung seines bisher schon geübten Heilswerkes, und der lebendige Zusammenhang, den er sich damit zu ihnen gibt, nur die ununterbrochene Fortsetzung seiner bisherigen persönlichen Nähe und Gegenwart für sie seyn werde[2]).

Treten wir mit diesen Ergebnissen nun an den Wortlaut des Taufbefehls selbst heran, so werden wir uns die Berechtigung, die wesentliche Bedeutung dieser Worte in den Auftrag des Taufens zu setzen, wohl nicht dadurch bestreiten lassen, dass ja die Weisung des Herrn der Taufe nur nebensätzlich Erwähnung thue[3]). Denn es ist doch eine bekannte Sache, und auch im N. T. gerade gibt jede Seite reichliche Beläge dafür, dass im Griechischen das Particip zum Verbum finitum sich mit nichten immer wie die Nebensache zur Hauptsache, sondern sehr oft gerade umgekehrt verhält. Wenn also Hofmann aus der participialen Form, in der das *βαπτίζειν* hier zur Aussage kommt, schliesst, der Herr wolle sagen, dass das *μαθητεύειν* nur nicht ohne ein *βαπτίζειν* und nicht ohne ein *διδάσκειν* bleiben soll, so ist das eine Entleerung des Taufbefehles Christi, welche in dessen sprachlicher Fassung nicht nur nicht begründet, sondern auch durch dieselbe insofern verwehrt ist, als dazu entweder ein *καί* in der Bedeutung „auch“ vor *βαπτίζοντες* stehen, oder die ganze Weisung des *βαπτίζειν* eine ganz andere, das Accidentelle desselben deutlich machende Form tragen müsste, etwa: *μαθητεύσαντες δὲ καὶ βαπτίζετε αὐτούς* oder *μαθητευθέντας δὲ καὶ βαπτίζετε* oder dergleichen. Wir werden demnach mit allem Recht an der sonst allgemein giltigen Fassung festhalten, wornach das Particip angibt, wodurch das *μαθητεύειν* geschehen soll[4]). Denn wenn Hofmann nun dagegen weiter den sachlichen Einwand erhebt, dass dann das Lehren vor dem Taufen genannt und der Inhalt der Lehre ein anderer seyn

---

1) Vgl. Bengel z. d. St. — 2) Derselbe. — 3) So Hofmann II, 2 S. 164. — 4) Vgl. z. B. Meyer z. d. St.; Höfling S. 6; Thomasius III, 2 S. 12.

müsste, so beruht das wieder auf einer Verkennung der sprachlichen Form des Befehles, die aber, soviel ich sehe, den Vertretern der oben genannten richtigen Fassung des Particips mit ihm gemeinsam ist. Man betrachtet nämlich insgemein das *βαπτίζειν* und das *διδάσκειν* als die einander parallel stehenden Stücke, welche — nach Hofmann — zum *μαθητεύειν* hinzukommen, oder — nach der anderen Anschauung — die Mittel zum Vollzug des *μαθητεύειν* seyn sollen; während doch in diesem Fall ein verbindendes *καί* vor *διδάσκοντες* oder eigentlich ein doppeltes *καὶ — καί*, *et — et*, vor beiden Participien sprachlich unerlässlich wäre. Wie der Satz dasteht, kann nicht anders construirt werden, als so, dass das zweite Particip *διδάσκοντες* dem ersten, *βαπτίζοντες* subordinirt wird und also angibt, wovon das Taufen, wodurch das *μαθητεύειν* zu geschehen hat, begleitet seyn soll.[1]) So tritt dann auch Alles sachlich in das richtige Verhältniss zu einander. Wenn Hofmann sagt, dass, um Einen zum *μαθητής* zu machen, ihm Jesus kund gethan und der Glaube an den Sohn Gottes in ihm gewirkt werden muss und dass dies Lehren vor das Taufen, also auch seine Erwähnung vor die des Taufens gehöre, so hat er darin ebenso Recht, wie wenn er leugnet, dass diese Belehrung eben mit dem *διδάσκειν τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν* gemeint seyn könne. Dies letztere so ohne Weiteres, wie es meist geschieht,[2]) von der lehrhaften Mittheilung der evangelischen Wahrheit zu nehmen, ist ein entschiedener Irrthum, durch welchen die Erklärung des *βαπτίζοντες* vom Vollzugsmittel des *μαθητεύειν* allerdings dann zu Fall kommen muss, wenn das zweite Particip, *διδάσκοντες*, jenem ersten parallelisirt wird. Denn eine Lehre, welche, in gleicher Würde und Wirksamkeit mit der Taufe, ihr parallel, nothwendiges Mittel des *μαθητεύειν* wäre, ist inderthat nur die Unterweisung von der seligmachenden Gnade Gottes in Christo Jesu, welche aber mit Worten wie die von V. 20, und an solcher Stelle wie hier, nach der Taufe nimmermehr genannt werden kann. Ziehen wir aber so, wie oben gezeigt, das *διδάσκοντες κτλ.* als Näherbestimmung zu *βαπτίζοντες*, so erhalten wir ja nur ein einziges Vollzugsmittel für das *μαθητεύειν*, nämlich die mit der weiter beschriebenen Belehrung zu verbindende Taufe, und finden uns dadurch von selbst darauf hingewiesen, die Taufe auch wirklich in einzigartigem, von der evangelischen Predigt so nicht geltenden Sinn als Vollzugsmittel für das *μαθητεύειν* bezeichnet zu finden. Es

1) So auch wie es scheint Bleek a. a. O. S. 507; vgl. dazu z. B. 1 Kor. 11, 4; 1 Thess. 1, 2 f. — 2) S. z. B. Höfling u. Thomasius a. a. O.

ist das auch sachlich begründet. „Um Einen zum μαθητής zu machen“, sagt Hofmann sehr richtig, muss mittelst christl. Unterweisung der Glaube an Christum in ihm gewirkt werden. Dann ist aber eben Belehrung und Glaube, genau genommen, nicht sowohl das, wodurch allein schon Einer ein μαθητής wird, als vielmehr die Bedingung, durch deren Erfüllung Einer fähig gemacht wird, ein μαθητής zu werden. Denn dies Wort bezeichnet nicht etwa blos eine innere Gesinnung, sondern zugleich auch eine darauf sich gründende objective Stellung, ein äusserlich thatsächliches persönliches Verhältniss. Das tritt unzweifelhaft zu Tage, wenn z. B. Luk. 6, 17 die Zwölfe und ein ὄχλος μαθητῶν als die in nächster Nähe Jesum umstehende unmittelbare Umgebung von der in weiterem Kreise um ihn geschaarten Volksmenge unterschieden werden; oder wenn Joh. 6, 66 die Bemerkung, dass viele seiner μαθηταί sich von ihm abwandten, erläutert wird durch den Zusatz καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν. Und wenn Joh. 19, 38 Joseph von Arimathia ein μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ, κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων genannt wird, so kann auch das nicht anders gemeint seyn, als dass er die besondere äusserlich wahrnehmbare Stellung zu Christo, die sonst, im Unterschiede von blos gläubig ihm Anhängenden, das charakteristische Merkmal eines μαθητής war, nicht einnahm. War es aber demnach während der irdischen Lebenszeit Jesu so, dass man dem evangelischen Wort seiner Selbstbezeugung gläubig zufallen konnte, ohne doch darum die Stellung eines μαθητής einzunehmen: so begegnet uns ein gleicher Sachverhalt auch in der ersten Zeit der Gemeinde Christi nach seiner Erhöhung. Wenn es Act. 6, 7 heisst ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκοον τῇ πίστει: so ist da zwischen Jünger werden und Gläubigwerden auf unzweideutigste Weise unterschieden; und zwar lässt sich leicht erkennen, dass es eben die förmliche äussere Stellung der Jüngerschaft war, wovon die Zuletztgenannten, um ihrer bisherigen äusseren Stellung als ἱερεῖς willen, zurückschauten.[1]) Umgekehrt sehen wir aus Act. 19, 1 ff., dass man die Stellung eines Jüngers einnehmen konnte, ohne noch die rechte volle christliche Glaubenserkenntniss von Jesu zu haben. Es ist nämlich ungenügend, nur kurzweg zu sagen, dass Paulus in Ephesus „zwölf Johannesjünger“ gefunden habe[2]); oder nur im Allgemeinen zu bemerken, dass diese Leute ein Verhältniss zu Jesu dem Mei-

1) Gegen Baumgarten, Apostelgesch. I, 120. — 2) So Ebrard (Olshausen) z. d. St.

ster müssen bekannt haben — wobei sie aber immer noch Heiden blieben [1]). Daraus, dass sie schlechtweg als μαθηταί bezeichnet sind, ergibt sich aufs bestimmteste, dass sie bei den ephesinischen Christen sowohl — deren es nach Cap. 18, 27 bereits gab —, als auch, eben darum, für Paulus selbst die Stellung und Geltung von förmlichen und wirklichen Gliedern des geschlossenen Kreises der Christusbekenner hatten; wie denn auch Paulus seinen beiden Fragen V. 2 u. 3 zufolge ohne weiteres voraussetzt, nicht nur dass sie zum Glauben an Jesum Christum bereits gelangt, sondern auch, dass sie schon getauft sind; nur ob sie mit ihrer christlichen Taufe auch den h. Geist empfangen haben, ist ihm fraglich. So stehen sie denn als volle μαθηταί gleich allen anderen da, während doch nicht nur „ein befremdlicher Mangel des specifisch christlichen Glaubenslebens," [2]) sondern auch — man mag nun ihre Erklärung des Nichtwissens vom h. Geist nehmen wie man will — eine solche Unvollständigkeit ihres gläubigen Wissens von der evangelischen Wahrheit an ihnen zu bemerken war, dass sie erst noch von Jesu als dem von Johannes vorbereiteten Heilserfüller Kunde bekommen mussten. Hinwiederum aber werden sie, die doch gewiss nicht durch solches ihr Wissen und Glauben schon μαθηταί in Wahrheit waren, dennoch nicht durch eingehende Unterweisung, wie sie ihnen ohne Zweifel noth that, sondern nach einer kurzen, fast nur andeutenden Hinweisung auf Jesum sofort durch die christliche Taufe zu vollberechtigten μαθηταῖς gemacht — offenbar aus keinem anderen Grunde, als weil ihre bisher schon factisch bestehende Zugehörigkeit zu den μαθηταῖς eine sofortige und wahrnehmbare Bestätigung erheischte, und zum deutlichen Beweise, dass den Aposteln und ihren Gemeinden nicht sowohl die gläubige Gesinnung schon für sich allein, als vielmehr die Taufe für das galt, wodurch die vollgiltige Zugehörigkeit zu dem geschlossenen Kreise der μαθηταί Einem vermittelt, d. h. kurz gesagt, wodurch er zum μαθητής gemacht wird, μαθητεύεται. So wird dann auch von den Dreitausend des Pfingstfestes nicht darauf hin, dass sie das Zeugniss Petri von Jesu gläubig aufnahmen, sondern darauf hin, dass sie vermöge solchen Glaubens die Taufe begehrten und empfingen, gesagt: προςετέθησαν, nämlich, wie wir nach 6, 1 u. 7 ergänzen dürfen, zu der geschlossenen Gemeinschaft der μαθηταί.

Kehren wir von dieser Umschau zu unsern Einsetzungsworten zurück, so ist es nun wohl gerechtfertigt, wenn wir

1) So Baumgarten a. a. O. II, 2. — 2) Meyer z. d. St.

das βαπτίζειν als dasjenige Thun fassen, durch welches nach des Herrn Weisung das μαθητεύειν vollzogen, alle Welt zu seiner Jüngerschaft gemacht werden soll. Das bestätigt sich uns, wenn wir nun das Einzelne genauer ins Auge fassen. Es ist gewiss nicht zufällig, dass der Herr seine Weisung gerade mit dem in dieser transitiven Bedeutung seltenen μαθητεύειν anhebt. Wie er (vgl. oben) schon mit seinem persönlichen Hintreten vor die Jünger ihnen zu erkennen geben will, dass es sich bei dem, was er ihnen nun ankündigen wird, nur um unmittelbare Fortsetzung seiner eigenen bisherigen Berufsthätigkeit mit ihnen und seiner bisherigen persönlichen Gegenwart bei ihnen, oder — was dasselbe — ihrer bisherigen persönlichen Gemeinschaft mit ihm handeln soll: so will er ihnen nun durch die Voranstellung gerade dieses Wortes an die Spitze seiner Weisung vor Allem zu verstehen geben, dass auch ihre Thätigkeit hinfort keine andere seyn, keine andre Bedeutung haben soll, als dieser ihrer persönlichen Gemeinschaft mit ihm nun auch alle Welt theilhaftig, Alle zu dem zu machen, was sie selbst sind, zu Jüngern des gebornen und gestorbenen und nun zu überweltlicher Herrlichkeit erhöhten Heilsmittlers. Dann aber legt es sich von selbst nahe, dass das, wodurch sie die Anderen dazu machen sollen, eben auch das, wodurch sie selbst es geworden, oder doch etwas dem ganz Entsprechendes werde seyn sollen. Geworden aber sind die Jünger zu Jüngern nicht blos durch Jesu Selbstbezeugung und ihren Glauben daran — da müssten alle gläubig an Jesu Hängenden seine „Jünger" gewesen seyn, was, wie wir gesehen haben, nicht der Fall war —; sondern sie sinds geworden dadurch, dass Jesus sie persönlich erwählt und in seine Nähe, zu seiner Nachfolge ausdrücklich berufen hat [1]), und zwar nicht sowohl auf Grund eines durch seine sonstige Selbstbezeugung in ihnen bereits gewirkten Glaubens, den sie ja erklärtermassen noch gar nicht hatten [2]), sondern vielmehr durch ein Wort, welches sie anders, als seine anderweitige gewöhnliche Selbstbezeugung anfasste, sie mit der Gewalt einer überwältigenden Machtwirkung zu ihm zog und an ihn band [3]). Eine solche, von dem glaubenwirkenden Wort der Bezeugung Jesu Christi unterschiedene besondere Wirkung wird es also auch seyn sollen, wodurch die Jünger Andere, alle Welt, zu ihres Gleichen, zu Jüngern machen sollen. Diese Wirkung aber soll eben geschehen durch die Taufe, welche demnach, wie Schleiermacher insofern ganz

---

1) Joh. 15, 16. — 2) S. z. B. Luk. 9, 45; 18, 34; Joh. 14, 9. — 3) Apg. 1, 2.

richtig gesagt hat[1]), als allgemeine Anordnung Christi an die Stelle seiner einzelnen persönlichen Erwählung getreten ist. So wird nun auch erhellen, dass in dem Befehl Jesu, alle Welt zu seiner Jüngerschaft zu machen, der Nachdruck allerdings auf dem Taufen liegt, durch welches jener Befehl ausgerichtet werden soll. Dass auch in Zukunft, während der Herr nicht mehr leiblich auf Erden gegenwärtig seyn wird, die Aufnahme in seine Jüngerschaft dennoch durch eine sein bisheriges persönlich unmittelbares Erwählen und Berufen ersetzende und fortsetzende wirksame Handlung vollzogen werden soll, das ist das Neue, Ueberraschende, für die ganze künftige Thätigkeit der Jünger Entscheidende. Dass überhaupt solche Aufnahme in Jesu Jüngerschaft betrieben werden solle, ist ja dabei allerdings immer in gewissem Sinn der eigentliche Befehl[2]); aber die Hauptsache, der Schwerpunkt der ganzen Weisung ist es darum doch nicht, um so weniger, als es den Jüngern ohnedies von früher her nahe genug liegen musste.[3]) Und auch dass das *μαθητεύειν* auf dem Wege der Unterweisung von Jesu dem Christ und ihrer gläubigen Annahme zu geschehen habe, ist so durch die Natur der Sache selbst gefordert und den Jüngern von jeher so geläufig, dass es gar nicht besonders ausgesprochen, sondern, wie Hofmann mit Recht geltend macht, nur in *μαθητεύσατε* selbst vorausgesetzt wird.

Von wesentlicher Bedeutung ist an diesem *μαθητεύειν* nur der Begriff des Wortes selbst, demzufolge es Aufgabe der Jünger seyn soll, alle Menschen in dasselbe persönliche Verhältniss zu dem Heiland, worin sie bereits stehen, zu bringen und sie eben damit ihrem eigenen Kreise gliedlich einzuverleiben. Auf dies Beides werden wir auch unsere Aufmerksamkeit noch näher zu richten haben; so zwar, dass uns für das erstere die dem *βαπτίζειν* beigegebenen näheren Bestimmungen, für das andere besonders die am Schluss angefügte Zusage Jesu von massgebender Bedeutung seyn werden.

Bezüglich des ersteren ist von vornherein klar, dass es sich nicht um eine blosse Lehrjüngerschaft handelt, da ja auch das Verhältniss der Jünger selbst zu Jesu von Anfang an, und in zunehmender Entwickelung immer mehr über eine solche weit hinausging, die Art einer persönlichen, das ganze Leben umfassenden Gemeinschaft an sich trug, wie wir das schon in unserer Besprechung des Begriffes *μαθητής* theilweise gesehen haben. Es war nicht das gewöhnliche Verhältniss der Schü-

1) Christl. Glaubenslehre II. S. 366. — 2) Hofmann a. a. O. II, 2. S. 164. — 3) S. z. B. Mtth. 10, 1 ff.; Joh. 15, 27; Mtth. 24, 14 u. ö.

ler zu ihrem Rabbi; sondern Jesus hatte seine Jünger von Anfang an daran gewöhnt und dazu erzogen, sich ganz und rückhaltslos an ihn anzuschliessen. Wie er selbst aus der natürlichen Familiengemeinschaft ganz herausgetreten war, so sollten auch seine Jünger von den natürlichen Kreisen und Banden des Lebens sich losmachen, um an ihrer Gemeinschaft mit ihm ein neues Familienleben zu haben, für welches er selbst der Halt, der Versorger nach Leib und Seele seyn wollte. So gestaltete sichs denn auch immer mehr, und so bezeugte auch er es bei jeder Gelegenheit mit That und Wort.[1]) Noch zuletzt hatte er in der tiefsten Weise dies den Jüngern zum Bewusstseyn geführt durch die gemeinsame Feier des Passahmahles und die damit verbundene Einsetzung des neutestamentlichen Bundesmahles. Es war demnach nicht nur so, sondern die Jünger wussten es auch nicht anders, als dass ihr Jüngerverhältniss zu Jesu das einer wirklichen Lebensgemeinschaft, einer persönlichen Zusammengehörigkeit mit ihm d. h. Zugehörigkeit zu ihm sei. Eben dieses Verhältniss zu Jesu also sollen sie nun aller Welt vermitteln[2]), und zwar so, wie es künftighin auf Grund der Erhöhung Jesu zu überweltlicher Herrlichkeit zunächst auch schon für sie selbst in neuer vollkommenerer Gestalt bestehen wird. Denn dass eine solche Wandlung eintreten wird, das muss den Jüngern nicht nur von früheren zahlreichen Vorhersagungen des Herrn her gewiss seyn, sondern auch durch die jetzt eben vor ihnen sich begebende persönliche Selbstbezeugung des schon Erhöheten ihnen aufs neue gewiss werden. Und diesen Gedanken als mitbestimmend für die Bedeutung des Taufbefehls und das Verständniss desselben von Seiten der Jünger hereinzuziehen, sind wir um so mehr veranlasst, da ja, wie wir anderweit wissen, der Herr selbst die Eröffnung der Taufthätigkeit der Jünger bis auf die Zeit nach der Erfüllung jener oft gegebenen und nun erneuerten Verheissung des Geistesempfanges verschieben heisst, mithin der Taufbefehl selbst nur unter der Voraussetzung verstanden werden will und kann, dass das Verhältniss der Jünger zu dem Erhöhten schon die mit der Ausgiessung des Geistes gegebene Bestimmtheit an sich trage.

Fassen wir nun die erste Näherbestimmung des *βαπτίζειν*, den Präpositionalausdruck mit *εἰς* ins Auge, so müssen wir es als einen dankenswerthen Erfolg unserer vorgängigen Untersuchungen ansehen, dass wir nicht nöthig haben,

1) Z. B. Mrk. 3, 34; Luk. 9, 57 ff.; 14, 26; Mtth. 19, 27 ff.; Joh. 14, 18; 15, 19; Luk. 6, 1 ff.; 22, 8 ff. 35. — 2) Vgl. Höfling a. a. O. S. 7; Thomasius S. 12.

aus diesen Worten der sogenannten Taufformel, so wie insgemein geschieht, erst das eigentliche Wesen der Taufe zu erkennen. Die Worte sind dazu schlechterdings nicht geeignet. Es ist, um an das bedeutsame Seitenstück zu erinnern, mit den Worten der Taufeinsetzung in dieser Beziehung ganz ebenso wie mit denen der Abendmahlseinsetzung. So wenig es an den diese letztere berichtenden Stellen jemals gelingen wird, aus den als entscheidend betrachteten Worten *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα* wirklich das sacramentliche Wesen des Abendmahls zu erweisen, wenn es sich nicht schon aus dem richtigen Verständnisse des ganzen Vorgangs nothwendig ergeben hat: so auch wird die eigentliche Natur und Bedeutung der Taufe, wenn sie nicht dem ganzen Vorgang ihrer Einsetzung durch allseitige Betrachtung ihrer Umstände abgewonnen wird, aus den Worten der eigentlichen Taufformel *εἰς τὸ ὄνομα κτλ.* schwerlich abgeleitet werden können.

Die Verbindung des Namens des dreieinigen Gottes mit der Taufe durch die Präposition *εἰς* gibt meiner Ueberzeugung nach für sich allein wenig oder gar keinen Anhaltspunkt. Was wird nicht Alles durch *εἰς* mit der Taufe in Verbindung gebracht! Die Person, zu der die Taufe in Beziehung setzt[1]), die Wirkung, worauf es mit ihr abgesehen ist[2]), die Gesinnung, auf welche sie mahnend hinweist[3]), der Thatbestand, den sie zu Wege bringt[4]), das örtliche Medium, welches ihren Vollzug vermittelt[5]), ja sogar die Institution, die mit der einzelnen Taufhandlung zum Vollzug kommt[6]), — das Alles wird durch *εἰς* mit *βαπτίζειν* verbunden; ja diese schon danach an sich selbst völlig unbestimmte Präpositionalverbindung muss uns vollends alle sichere Bedeutung verlieren, wenn wir wahrnehmen, wie anderwärts andere Wendungen mit *ἐπί*, *ἐν*, dem blossen Accusativ oder Dativ in buntem Wechsel dafür eintreten. Von einer Construction des *βαπτίζειν* mit *εἰς* kann danach gar nicht die Rede seyn; sondern *βαπτίζειν* ist ein in sich selbstständiger Verbalbegriff, zu dem jede beliebige, nur überhaupt mit seiner äusserlichen Wortbedeutung verträgliche präpositionale Näherbestimmung hinzutreten kann. Diese geschlossene Selbstständigkeit des Begriffs eignet ihm aber nicht durch diese Wortbedeutung, die an sich eine möglichst allgemeine ist, sondern dadurch, dass es die gemeingiltige Bezeichnung ist für ein Thun, dem seinerseits eine bestimmte feststehende Bedeutung zukommt, nämlich für das Wassertaufen, welches von Johannes, und auf seinen Vorgang hin auch von

1) Röm. 6, 3; 1 Kor. 10, 2. — 2) Mrk. 1, 4; Act. 2, 38. — 3) Mth. 3, 11. — 4) 1 Kor. 12, 13. — 5) Mrk. 1, 9. — 6) Act. 19, 3.

den Jüngern Jesu selbst geübt worden war und von Johannis Jüngern wohl fortwährend noch in Uebung erhalten wurde. Auf die Bedeutung dieser mit βαπτίζειν bezeichneten gottgeordneten Handlung, wie sie zur Zeit des Ergehens der Weisung Jesu Mtth. 28 von früher her feststand, sehen wir uns, wie Hofmann mit Recht geltend macht[1]), mit der Frage nach dem Sinn der präpositionalen Näherbestimmung εἰς τὸ ὄνομα κτλ. angewiesen. Diese Bedeutung aber möchte ich dann nicht mit Hofmann darin sehen, dass die Taufe des Johannes wirklich in ein Verhältniss zu dem setzte, den sein Wort verkündigte; sondern dass sie dem, der sich ihr unterzog, diejenige innere und äussere Stellung vermittelte, vermöge deren er dann in das rechte heilswirksame Verhältniss zu dem von Johannes bezeugten Heilsbringer treten konnte. Diese zweiseitige Wirkung der Johannestaufe finde ich in der zwiefachen Erklärung des Täufers, dass er mit Wasser taufe εἰς μετάνοιαν[2]) und εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν[3]), welche beiden Ausdrücke in gleichem Sinn, als Näherbestimmungen nach der beabsichtigten Wirkung, mit dem Taufen verbunden seyn wollen. Denn dem ersteren eine andere Beziehung zu geben dadurch dass man erklärt, Johannes besage damit nicht, wozu seine Taufe dem gereiche, der sie empfängt, sondern was zu wirken er als Täufer bestellt sei[4]), geht erstens sprachlich nicht an, — da zwar vielleicht das blosse objectlose βαπτίζω diesen Sinn haben könnte, keinenfalls aber das mit dem Object verbundene βαπτίζω ὑμᾶς, welches nur die factische Thätigkeit des Taufens selbst bezeichnen kann —, zweitens aber hebt es sich selbst auf; denn wenn Busse es ist, was zu wirken Johannes als Täufer bestellt ist, so muss doch wohl Busse eben auch gerade die Wirkung seines Taufens seyn; und zwar nicht blos so, dass seine Uebung des Taufens überhaupt zur Sinnesänderung auffordert[5]), sondern so, dass der jedesmalige Taufact dem, an dem er geschieht, zur Sinnesänderung wirksam wird. Indem die Taufe des Johannes auf das im Gehorsam gegen sein Wort gestellte bussfertige Bekenntniss und Begehren antworten sollte und wollte, ist sie Mittheilung der Sündenvergebung. Indem sie aber eben damit den Empfänger seiner bleibenden persönlichen Sündhaftigkeit gemahnt, so wird sie ihm eben in und mit dieser Mittheilung der Sündenvergebung eine Ursache und Kraft bussfertiger Sinnesänderung, welche demnach auch ebenso wirklich und thatsächlich wie jene Sündenvergebung ihm zu eigen

1) A. a. O. S. 162. — 2) Mtth. 3, 11. — 3) Mark. 1, 4; Luk. 3, 3. — 4) Hofmann S. 159. — 5) Derselbe S. 165.

wird und so gewiss ebenso dauernd ihm zu eigen bleibt, so gewiss er ja der Wirklichkeit jener Sündenvergebung nur so lange theilhaftig und sicher ist, als er diese Sinnesänderung in sich Bestand haben lässt. So ist nun auch klar, wie inderthat erst mit dieser zwiefachen Wirkung einer bleibenden Sündenvergebung und Sinnesänderung, oder richtiger gesagt einer an fortbestehende Sinnesänderung gebundenen Sündenvergebung die Taufe Johannis dem Menschen die objective und subjective Stellung vermittelt, vermöge deren er die bevorstehende Heilsoffenbarung zum Heil für sich zu erfahren fähig ist. Und dies eben ist die Bedeutung, die ganze Bedeutung und Wirkung der johanneischen Taufe. Nicht persönlicher, sondern, zunächst und eigentlich wenigstens, sachlicher Art ist, was sie mittheilt; nicht ein persönliches Verhältniss zum Heilsbringer, dessen Person — was wohl beachtenswerth — nie und nirgends in ausdrückliche Beziehung zur Johannestaufe gebracht erscheint; sondern die zur Theilnahme an seiner Heilsoffenbarung erforderliche Bereitschaftsstellung. Und wie die an die Person und persönliche Offenbarung des Heilsbringers geknüpfte Heilsherstellung das Heilsgut der heilsgeschichtlichen Erfüllungszeit ist, so ist die zur Theilnahme daran erforderliche Stellung das Heilsgut der dieser Erfüllungszeit zunächst vorhergehenden heilsgeschichtlichen Zeitstufe. Wie also die Taufe des Johannes zur Betheiligung an dem Heilsgut der Vorbereitungszeit wirksam war, so wird die Taufe der Jünger zur Betheiligung an dem Heilsgut der Erfüllungszeit wirksam seyn.

Mit dieser Unterscheidung tritt die durch den Herrn angeordnete Taufe nun wirklich in ein gegensätzlich entsprechendes Verhältniss zur Johannestaufe, welches dagegen mehrfach verschoben ist, wenn Hofmann (a. a. O.) sagt: die Zukünftigkeit der Heilsoffenbarung, zu der Johannes taufend in Verhältniss setzte, habe dies Verhältniss nur das einer Bereitschaft seyn lassen, während der Name des Vaters, Sohnes und Geistes, auf den nur die Jünger taufen, ein Vorhandenes, und also das Verhältniss dazu, worein sie taufend versetzen, das einer Zugehörigkeit sei. Die zukünftige Heilsoffenbarung ist aber nicht das, „worauf" Johannes taufte, und also auch nicht der rechte Gegensatz gegen den Gottesnamen, „worauf" allerdings die Jünger taufen. Sodann folgt weder aus dem Vorhandenseyn dessen, wozu die Jünger taufend in Verhältniss setzen, dass es ein Verhältniss der Zugehörigkeit, noch aus der Zukünftigkeit dessen, wozu Johannes taufend in Verhältniss setzte, dass es nur ein Verhältniss der Bereitschaft sei; es kann sich auch umgekehrt verhalten. Endlich aber besagt

auch die Bezeichnung dessen, worauf nun getauft wird, als *τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ.* ebensowenig, dass es nur ein Vorhandenes sei, wozu die Taufe in Beziehung setze, als die wirkliche Bezeichnung dessen, worauf oder wozu Johannes taufte, mit *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* oder *μετάνοια* zu erkennen gibt, dass es dort ein noch Zukünftiges sei, wozu die Taufe in Verhältniss setze. Für uns tritt dagegen wirklich das selbst, worauf die Johannes- und worauf die Jüngertaufe geschieht, einander gegenüber, nämlich *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und *μετάνοια* einerseits, und *τὸ ὄνομα τοῦ πατρός κτλ.* andrerseits, das Heilsgut der heilsgeschichtlichen unmittelbaren Vorbereitungs- und das der heilsgeschichtlichen Erfüllungszeit. Eine Wirkung zur Betheiligung daran ists, die gleichermassen dort und hier durch die Taufe geschieht. Und wie bei der Taufe Johannis darum eben, weil er der Mittler der Vorbereitung war, das, woran sie betheiligte, nur das Heilsgut der Vorbereitungszeit seyn konnte: so muss auch bei der Geistestaufe darum, weil er der Mittler der Heilsverwirklichung ist, das, worauf sie geschieht und woran sie betheiligt, das Heilsgut der Heilsverwirklichungszeit seyn.

Dies letztere also werden wir mit *τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* bezeichnet finden, und werden mit dieser sachlichen Fassung auf alle Fälle gegen diejenigen im Rechte seyn, welche ohne weiteres diesen dreifachen Namen Gottes für ihn selbst persönlich nehmen.[1]) Allerdings wird ja im N. T. späterhin ebenso von der Taufe auf Jesum Christum[2]) wie von der Taufe auf seinen Namen[3]) geredet. Allein was etwa hinsichtlich des Nomen proprium einer einzelnen Person möglich ist, das ist darum noch nicht auch von der appellativischen Benennung einer Mehrheit von Personen möglich. Indessen es ist gar nicht einmal an dem, dass jene zwiefache Bezeichnung der Taufe nach Jesu Christo rein *promiscue* gebraucht wäre. Wenn man es, und mit Recht, für belangreich hält, ob der Heiland als *Ἰησοῦς Χριστός* oder *Χριστὸς Ἰησοῦς* benannt wird, so sollte man es doch, dünkt mich, mindestens für ebenso gewichtig halten, ob er selbst oder sein Name genannt wird. Dass zwischen beidem ein Unterschied ist, darauf weist auch schon der Umstand hin, dass zwar durch *εἰς* gleichmässig Christi Person und Name, durch *ἐν* oder *ἐπί* aber nur sein Name, nie seine Person selbst mit *βαπτίζειν* in Verbindung gebracht wird. Aber auch nicht ein-

1) So besonders die älteren Dogmatiker, vgl. b. Schmid a. a. O. S. 406; auch Luthardt a. a. O. S. 239; Thomasius III, 2. S. 12. — 2) Röm. 6; Gal. 3, 27. — 3) Act. 8, 16; 19, 5.

mal diesen Anhaltspunkt einer anderwärts vorkommenden scheinbaren Verwechslung hat man dafür, den Namen des dreieinigen Gottes an unserer Stelle für diesen Gott selbst zu nehmen, da es eben überhaupt die einzige Stelle ist, wo die Taufe so bezeichnet wird. Hier wird es uns von mitentscheidender Bedeutung seyn müssen, dass nicht Gott selbst, sondern ein Name seiner genannt ist. Es hilft nichts, zu sagen, der Name sei des Wesens Offenbarung.[1]) Die Offenbarung des Wesens ist eben nicht das Wesen selbst; ja auch die Offenbarung des Wesens ist der Name nicht so schlechthin. Im Namen drückt sich doch nur ein Theil, eine Seite, kurz etwas vom Wesen, und auch das nicht in vollkommener, sondern nur in irgendwie entsprechender Weise aus; und bezüglich Gottes muss das nicht nur der Unendlichkeit seines Wesens und der Umschränktheit menschlicher Rede zufolge von vornherein in besonderem Masse gelten, sondern es kommt auch thatsächlich darin zur Geltung, dass Gott eine Mehrheit von Namen führt. Dass dies so seyn kann, dass überhaupt ein solches der Einseitigkeit und Beschränktheit nothwendig unterliegendes Fassen göttlichen Wesens in sinnenfälliges Wort möglich ist, das hat seinen Grund nur darin, dass Gott eben nicht in der unfassbaren Unendlichkeit seines Wesens verharrt, sondern zur Offenbarung desselben herausgetreten und zu creatürlich endlichem und beschränktem Leben in ein Verhältniss getreten ist, in welchem und für welches nun auch sein Wesen eine individuell bestimmte und insofern beschränkte Lebensgestalt trägt. Also nicht auf Grund seines Wesens, sondern auf Grund seiner geschichtlichen Wesensoffenbarung in bestimmter Lebensgestalt hat Gott einen Namen; und nicht Offenbarung seines Wesens ist sein Name, sondern Bezeichnung der in seiner geschichtlichen Wesensoffenbarung gewordenen und vorliegenden individuellen Lebensgestalt, in welcher Gott das, was er an sich ist, für Welt und Menschheit ist und seyn will. Das Resultat einer innergöttlichen Ausgestaltung des göttlichen Seyns für die Menschheit, ein bestimmtes Ergebniss des heilsgeschichtlichen Werdens Gottes, das bezeichnet nicht nur, sondern ist Gottes Name für die Menschheit, insofern ja der thatsächliche Eintritt und Bestand dieses Namens eben der thatsächliche Eintritt und Bestand jenes Ergebnisses für sie ist. Dasjenige Ergebniss des heilsgeschichtlichen Werdens Gottes nun, welches der hier genannte Gottesname in sich schliesst, besteht darin, dass Gott nunmehr sein Leben in dreifach persönlicher Lebensgestalt als Vater, Sohn und Geist und in dem

1) So Hofmann S. 163.

damit gegebenen Verhältnisse zu sich selbst lebt und mit diesem so bestimmten Leben hinfort der Welt gegenübersteht. Wie es nunmehr durch Christi überweltliche Erhöhung mit und in Gott und darum auch zwischen ihm und der Welt geworden ist, das liegt in diesem, hier zum erstenmal von dem erhöhten Christus selbst ausgesprochenen Namen Gottes. Durch die vollendete Ausgestaltung eines aus ihm selbst geborenen Menschenlebens zu der Gleiche überweltlicher göttlicher Herrlichkeit, in der er es nun zu unbeschränkter Lebensgemeinschaft mit sich zusammenschliessen kann, ist er nunmehr erst vollgiltig in sich und für sich selbst Vater geworden d. h. der, dem es nicht blos möglich, sondern nothwendig ist, in dem Sohne menschliches Leben als seines eigenen Wesens abbildliche Verwirklichung in sich selbst, in sein göttliches Bewusstseyn und Leben hereinzunehmen. Nur die nothwendige Kehrseite davon ist es dann, dass Gott nun auch Sohn, d. h. der ist, dem es nothwendig und wesentlich ist, in gottgeborenem Menschenleben gerade die abbildliche Verwirklichung Gottes selbst zu seyn und solches in ihm urbildlich vorhandene Menschenleben stetig in Gott und Gottes Lebensgemeinschaft als seiner selbst ewigen Grund und Quell hineinzugeben.[1]) Mit beidem aber ist nun Gott auch Geist, d. i. derjenige geworden, dem es nothwendig ist, in stetiger gegenseitiger Selbstmittheilung sich selbst als den im Sohne die abbildliche Verwirklichung seiner selbst erkennenden und in sich hineinnehmenden d. i. als den Vater, mit sich selbst als dem diese abbildliche Verwirklichung Gottes in dem eigenen gottmenschlichen Leben darstellenden und in Gott hineinbegebenden, d. i. als dem Sohne, persönlich so auszugleichen, dass Gott nur im Sohne, und in dem Sohne wirklich Gott selbst für die Menschheit vorhanden[2]), oder was dasselbe, dass der Lebensgeist Gottes, durch den er zu Creatürlichem in persönliche Beziehung tritt, hinfort nur als der Lebensgeist des Sohnes für die Menschheit und in der Menschheit — der im Sohne urbildlich befassten — wirksam gegenwärtig ist.[3]) Was wir damit mehr nach seiner innergöttlichen Seite beschrieben haben, das lässt sich dann nach seiner der Menschheit zugewandten Bedeutung kurz so ausdrücken, dass Gott das was er ist, nämlich Gott, nunmehr einer aus ihm, dem Vater, als Lebensgrund geborenen, in ihm, dem Sohn, als erstgebornen Bruder urbildlich befassten und von ihm, dem heiligen Geist, als wirksamem Lebenselement erfüllten Menschheit ist. Dies Verhältniss Gottes zu sich selbst und ebendamit zur Welt und Mensch-

1) Hebr. 1, 3. 4. — 2) Joh. 15, 26; 16, 13—15. — 3) Joh. 7, 39.

heit ist es, was mit dem dreifachen Namen des Vaters, Sohnes und Geistes bezeichnet wird, und was eigentlich der Inbegriff des Heilsgutes der Heilsverwirklichungszeit ist. Eine Wirkung also zur Betheiligung an diesem Verhältnisse Gottes zu sich und zur Welt soll die auf diesen Namen geschehende Taufe seyn; eine Wirkung, infolge deren das mit jenem dreifachen Namen bezeichnete Verhältniss Gottes zu sich und zur Welt für den, der getauft wird, persönlich giltig und wirksam wird; m. a. W. es soll am Täufling bewirkt werden, dass Gott auch ihm gerade hinfort sein Gott ist als der schöpferische Quell, als der urbildliche Vermittler und als die erfüllende Lebenskraft eines göttlich vollendeten in Gottes Lebensgemeinschaft beschlossenen Menschenlebens, welches demnach eben auf Grund der Taufe von nun an sein eigentliches Leben ist.

So können wir unser Ergebniss allerdings mit Hofmann dahin zusammenfassen, dass durch die Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes die in Christo verwirklichte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit dem Täufling zugeeignet werde; aber wir sind dazu nicht durch solche Mittelglieder gelangt, wie dass die Taufe in dasjenige Verhältniss der Zugehörigkeit zu Gott setze, welches in dem Namen, auf den sie geschieht, ausgedrückt sei, oder dass, wer auf jenen dreifachen Namen getauft werde, in das durch die Heilsverwirklichung, die in demselben sich ausdrückt, geschaffene Verhältniss zu Gott versetzt werde — was beides ungenau ist, indem ja im Namen des Dreieinigen allein keineswegs schon ein Zugehörigkeitsverhältniss zu ihm ausgedrückt ist, und die Heilsverwirklichung, welche wirklich, wenn auch nur mittelbar, darin ausgedrückt ist, jedenfalls zunächst nicht ein Verhältniss zu Gott, sondern ein Verhältniss Gottes zur Welt und Menschheit, nämlich eben das mit jenem dreifachen Namen bezeichnete geschaffen hat. An diesem Verhältnisse so, wie wirs oben zeigten, den Einzelnen persönlich zu betheiligen, das ist die Wirkung der Taufe auf Vater, Sohn und Geist. Da aber dies Verhältniss Gottes zu sich und zur Menschheit eigentlich doch nur durch Christum hergestellt ist und in ihm besteht, so ist es allerdings ganz eins und dasselbe, ob die Taufe als Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, oder als Taufe blos auf den Namen Jesu Christi bezeichnet wird, und wohl begreiflich, dass letztere Bezeichnung die vorherrschende ist. Da ists dann auch wirklich wesentlich eins, ob die Taufe nach Christo selbst oder nach seinem Namen benannt wird; denn dann ists eben nicht sowohl die mit diesem Namen bezeichnete Person an und für sich — welche vielmehr als ὁ υἱός zu bezeichnen wäre —, sondern es ist die

bestimmte geschichtliche Erscheinung dieser Person, auf die Alles ankommt, und die in dem „Namen Jesu Christi" nur besonders und getrennt hervorgehoben wird, während sie in der unmittelbaren Benennung des Sohnes als „Jesus Christus" mit seiner Person als deren nähere Bestimmtheit zusammengenommen ist.

Ist aber, nach der eben besprochenen Wahrnehmung, eine Betheiligung an Jesu Christi des Menschensohnes verklärter Person im Grunde die entscheidende Wirkung der Taufe auf den Namen des Dreieinigen, so haben wir nun daran eine Bestätigung dafür, dass in der That in diesem *βαπτίζειν* eben jenes von dem Herrn zunächst gebotene *μαθητεύειν* sich vollziehen solle. Dass die Versetzung in ein Verhältniss persönlicher Zugehörigkeit zu ihm hinfort gerade durch solche thatsächlich wirksame Betheiligung an dem die fertige Heilsverwirklichung in sich schliessenden trinitarischen Verhältnisse Gottes zu sich selbst und zur Welt geschehen soll, das ists, warum dies als eigentliche Spitze des Befehls Jesu an die Jünger, unserer Bemerkung S. 22 f. entsprechend, erscheint. Da aber diese Wirkung ihrer Natur nach nur eine That des erhöhten Heilands selbst seyn kann, so werden wir damit auch noch weiter zurückverwiesen auf unsere schon aus V. 18 entnommene Bemerkung, dass die Taufe die auf die Vollendung seines Heilswerkes abzielende heilsmittlerische Selbstbethätigung des erhöhten Heilands sei; während zugleich die nunmehr völlig verstandene Bezeichnung der Taufe als Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes die ausdrückliche Bewährung unserer mit der letztgenannten eng verbundenen Aussage enthält, dass in und mit der Taufe Gott selbst in der trinitarischen Bestimmtheit seines Lebens, in die er durch Christi Erhöhung eingetreten, für den Täufling wirksam gegenwärtig werden und in lebendige Beziehung zu ihm treten müsse — eine Bewährung, die dadurch ganz besonders zutreffend erscheint, dass dort und hier nicht sowohl ein Verhältniss des Täuflings zu Gott, als vielmehr umgekehrt ein Verhältniss Gottes zum Täufling als die nächste und eigentliche Wirkung der Taufe erscheint, von welcher dann das persönliche Verhältniss des Getauften zu Gott erst die, freilich unmittelbare, Folge seyn kann.

Schon oben (S. 10) haben wir gesehen, wie der den Jüngern gegebene Taufbefehl den Empfang der verheissenen Geistestaufe voraussetzt und mithin ihr Taufen auch selbst, wenn schon nur in relativer Weise, als ein Taufen mit heiligem Geiste erscheinen lässt. Die Weisung des Herrn in diesem Sinne zu verstehen, musste den Jüngern von vornherein schon darum

nahe liegen, weil die einleitende Erklärung des Auferstandenen, dass er jetzt bereits erhöhet sei, nicht nur überhaupt den Gedanken an eine neue, seinem geistverklärten Leben entsprechende geisteskräftige Selbsterweisung in ihnen erwecken, sondern auch sie unwillkürlich und nothwendig an seine frühere Verheissung von dem nach seinem Hingang statt seiner zu sendenden heiligen Geiste erinnern und sie der jetzt eben unmittelbar bevorstehenden Erfüllung dieser Zusage vergewissern musste. Nachdem einmal der Auferstandene seinen Odem als heiligen Geist und das Anhauchen der Jünger mit demselben als eine wirkliche Betheiligung an solchem heiligen Geist bezeichnet und ihnen darauf hin die Zusicherung gegeben hatte, dass ihr Sündevergeben und Sündebehalten vollgiltige Wahrheit und Wirksamkeit haben werde[1]): so können sie nun, wenn der Hingehende sie auch *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος* taufen heisst, dies gar nicht anders nehmen, als für eine Zusicherung, dass ihr Taufen die Bedeutung einer auf eigenem Geistesempfang beruhenden wirksamen Mittheilung heiligen Geistes haben werde. Es ergibt sich das aber auch schon aus dem reinen Wortverständnisse für sich allein. Auf den Namen des h. Geistes taufen, d. h. wie wir oben gesehen haben, das Verhältniss Gottes zu sich und zur Welt, dass der seine Beziehung zur Welt vermittelnde Lebensgeist Gottes als Lebensgeist des verklärten Menschensohnes für die Welt vorhanden und wirksam und als solcher das erfüllende Lebenselement einer mit ihm geeinten heiligen Menschheit ist — dies Verhältniss Gottes zur Welt und Menschheit für einen Einzelnen zur Geltung und Wirklichkeit bringen, das kann nur geschehen in und mit einer wirksamen Vergegenwärtigung und Mittheilung des Geistes selbst an diesen Einzelnen, welche ihrerseits wieder durch den vollen Besitz des Geistes bei dem Handelnden nothwendig bedingt ist. So ist denn in dem Einsetzungswort der Taufe allerdings das ins Leben Treten der Geistestaufe vom Herrn zugesagt. Aber doch nur mittelbar; und dies sowohl, als dass er in dieser ganzen Anrede nirgends ausdrücklich derselben erwähnt, ist nicht zufällig, sondern hängt mit dem Absehen dieser ganzen Anrede eng zusammen. Nicht auf die allernächst bevorstehende schlüssliche Heilsvollendung, wie sie mit der Ankündigung der vollen Geistestaufe für die Vorstellung der Jünger sich verbinden würde, will der Herr ihre Blicke richten, sondern im Gegentheil: er will sie hinweisen auf eine längere Zwischenzeit, welche nach seinem Hingang bis zu jener Heilsvollendung zwischeneintreten wird,

1) Joh. 20, 22 u. dazu Hofmann II, 1. S. 522.

und für welche eben das zu Jüngern Machen aller Welt durch die Taufe die entsprechende ausfüllende Thätigkeit seyn soll. Darum fügt er denn auch der Weisung zur Taufe gleich eine Näherbestimmung an, welche gerade auf diese letztere Bedeutung derselben hinweist, indem er sagt, dass das Taufen auf den Namen des Dreieinigen verbunden werden soll mit einer lehrhaften Anweisung zur Bewahrung alles dessen, was er den Jüngern anbefohlen. Dass damit nicht die Mittheilung der ganzen Selbstbezeugung Jesu, d. h. also der christliche Unterricht in der evangelischen Heilswahrheit von Christo gemeint seyn könne, haben wir schon oben gesehen; die beiden Ausdrücke *τηρεῖν* und *ἐντέλλεσθαι* schliessen dies überdies mit möglichster Entschiedenheit aus. Andererseits aber erscheint es mir dem Zusammenhang wie dem Wortlaut nach durchaus unthunlich, die Stelle von einem den Getauften anzubefehlenden sittlichen Verhalten zu verstehen. Schon überhaupt in den ganzen Zusammenhang der Rede Jesu, die unverkennbar nur darauf abzielt, in verheissender Weise zu sagen, was die Menschheit und ihre Einzelnen künftighin an ihm als dem erhöhten Heilsmittler haben werden, will die Hinweisung auf die Verpflichtung zu einem sittlichen Thun sehr wenig hereinpassen. Aber auch im Einzelnen und Besonderen leidet diese Fassung an mehrfachen Unzukömmlichkeiten. Findet man nämlich in unsern Worten „die Anweisung, die ethische Verpflichtung der Taufe zu erfüllen, welche nach der Taufe hinzutrete“ [1]), so ist dawider erstlich zu sagen, dass von „einer ethischen Verpflichtung der Taufe“ schlechterdings nichts zu lesen steht, sondern nur von einer Bewahrung der Weisungen Jesu, und zweitens dass diese Verpflichtung doch jedenfalls, wie jede mit einer Stellung oder Handlung zu übernehmende Verbindlichkeit, dem Betreffenden nothwendig nicht n a c h, sondern v o r der Taufe kund zu machen wäre. Wie denn derselbe Ausleger mit der hinzugefügten Bemerkung, dass jene Anweisung zur Vollendung des *μαθητεύειν* hinzuzutreten habe, selbst auf das Richtige hinweist, dass nämlich jene Anweisung, sofern sie überhaupt hier in Betracht kommen kann, bereits in dem *μαθητεύειν* enthalten ist. Damit ist denn noch bestimmter die Erklärung abgewiesen, welche, die contextwidrige Hereinziehung der Taufe vermeidend, die Worte so fasst: „weiset sie darauf hin, dass sie ohne die Beobachtung all der Gebote, die ich euch zu halten gegeben habe, nicht wahrhaft mir und meiner Gemeinschaft angehören können“ [2]). Erklärt man aber: wenn einer durch Kundmachung Jesu und Glauben

1) Meyer z. d. St. — 2) Bleek a. a. O. II. S. 507.

an ihn, also durch das μαθητεύειν, ein μαθητής geworden, so solle er die Taufe erhalten, welche ihn des Verhältnisses der μαθηταί zu dem dreieinigen Gotte theilhaft macht, und das Verhalten gelehrt werden, welches diesem Verhältnisse entspricht[1]): so sind da — abgesehen auch von der gänzlich unbegründeten Voraussetzung eines „Verhältnisses der μαθηταί zu dem dreieinigen Gott“ als eines für sich bestehenden in sich selbst bestimmten Begriffs — ganz dieselben Schwierigkeiten. Denn für „das dem Verhältnisse zum dreieinigen Gott entsprechende Verhalten“ wäre doch τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν zum mindesten ein äusserst seltsamer und ungeschickter Ausdruck; und sodann muss auch so wieder eingewendet werden, dass das dem μαθητής vermöge seines Verhältnisses zum dreieinigen Gott zukommende Verhalten ihm nicht nach, sondern vor seiner Versetzung in dies Verhältniss, oder vielmehr — da dies „Verhältniss der μαθηταί“, als ein dem Begriff μαθητής inhärirendes, in Wahrheit schon mit dem Jüngerseyn eintreten musste — schon vor seinem Jüngerwerden, also innerhalb der dieser Auffassung nach mit μαθητεύειν bezeichneten Lehrthätigkeit, gelehrt werden musste.

Allein schon dieser Ausdruck „lehren“ legt es uns zwingend nahe, hier an etwas zu denken, das weniger die Art des Thuns als vielmehr des Wissens hat. Διδάσκειν kann nämlich zwar allerdings mit Bezug auf ein sittliches Verhalten stehen, wenn entweder von der Mittheilung[2]) oder Ausdeutung[3]) sittlicher Vorschriften selbst oder von der Begründung eines bestimmten einzelnen Thuns[4]) die Rede, also im Grunde doch ein bestimmtes sittliches Wissen das Ziel ist, worum sichs für den Unterweisenden handelt; aber, wie es bei der beanstandeten Fassung hier seyn müsste, die mit einem allgemeinen Begriff bezeichnete Erfüllung einer ebenfalls ohne Benennung ihres Inhalts angeführten Summe sittlicher Vorschriften selbst als Object zu διδάσκειν zu stellen, wäre in der That eine ziemlich verschrobene Ausdrucksweise. Sind wir aber also durch das διδάσκειν für sein Object auf das Gebiet des Wissens hingewiesen, so ist allerdings andererseits nach der Wortbedeutung von τηρεῖν und ἐντέλλεσθαι unleugbar, dass es sich um ein Verhalten handeln muss. Beides wird sich aber vollkommen befriedigend dahin vereinigen lassen, dass mit τηρεῖν ein Verhalten gemeint ist, welches in dem bewussten und entschlossenen Festhalten von etwas Gewusstem besteht. Dass τηρεῖν in diesem Sinne stehen kann, bedarf keines Nachweises,

1) Hofmann S. 164. — 2) So z. B. Mtth. 5, 1; Röm. 2, 21; Ps. 143, 10. — 3) So Mth. 5, 19. — 4) So Apok. 2, 14. 20.

hat ihn aber an Stellen wie Joh. 8, 51. 52. 55; 14, 23 f.; 15, 20; 17, 6; 1 Joh. 2, 5; Apok. 3, 3. 8. 10 zur Genüge; und dass ἐντέλλεσθαι von einer nicht sowohl auf das Thun, sondern auf das Wissen und Glauben abzielenden Kundmachung gebraucht werden kann, geht aus Joh. 15, 14. 17 und Act. 13, 47 ebenfalls unzweifelhaft hervor. Fragt es sich nun, welches diese Kundmachungen sind, so kann nach dem früher Ausgeführten nicht die ganze lehrhafte Selbstbezeugung des Herrn als Inhalt des ἐντέλλεσθαι zu verstehen seyn; wir werden den letzteren irgendwie näher bestimmen und begrenzen müssen, und das scheinbar allumfassende πάντα ὅσα wird uns, so viel ich sehe, darin nicht hindern. Denn eine Beschränkung ergibt sich dafür erstlich schon aus dem ὑμῖν, wornach nicht Allen insgemein geltende, sondern speciell an die Jünger gerichtete und für sie bestimmte Reden Jesu gemeint seyn können; zweitens auch aus der Person des Redenden, dass es der im Scheiden begriffene Herr und Meister ist, der eben im Hinblick auf seinen unmittelbar bevorstehenden Hingang so spricht; und drittens aus dem ἐνετειλάμην, welches einerseits seiner Wortbedeutung nach von solchem, was ein Scheidender so zu sagen als letztwillige Bestimmung den Zurückbleibenden dringend ans Herz legt, ganz besonders passend steht, und andererseits hier mit seinem aoristischen Tempus nicht sowohl die ganze Lehrthätigkeit Jesu an seinen Jüngern abschliessend zusammenfasst — wofür das Perfect das allein richtige Tempus wäre —, sondern auf eine zu einer einzelnen bestimmten Zeit gesprochene bestimmte Einzelgruppe von Erklärungen hinweist. Alles das zusammengenommen lässt uns bei dem πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν nur an das denken, was man als eine zusammengehörige Gruppe unter dem Namen der Abschiedsreden Jesu zusammenzufassen pflegt, nämlich alle auf die Zeit seines äusserlich leiblichen Fernseyns von den Jüngern bezüglichen Belehrungen und Weisungen Jesu vom Abend des eigentlichen Leidens an bis zu seiner Auffahrt. Dabei kommt uns der Umstand zu statten, dass in diesen Abschiedsreden gerade, unserer obigen Bemerkung über die Wortbedeutung von ἐντέλλομαι entsprechend, dies Verbum und sein Derivat ἐντολή ganz besonders hervortritt, und zwar meist in einer diese jetzt eben gesprochenen Reden von der früheren Gesammtverkündigung Jesu abscheidenden präsentischen Form [1]), — womit es wieder auffallend übereinstimmt, dass auch im Eingang der Apostelgeschichte innerhalb der früheren irdischen Lehrthätigkeit Jesu durch das ἐντειλάμενος,

---

1) Joh. 13, 34; 14, 15. 21. 31; 15, 10. 14. 17.

womit unmöglich blos die einzelne Weisung Luk. 24, 49 gemeint seyn kann [1]), seine letzten Reden an die Jünger besonders hervorgehoben werden, und hernach überhaupt der ganze vierzigtägige Verkehr mit den Jüngern zwischen Auferstehung und Himmelfahrt von der früheren Lehrthätigkeit des Herrn während seines irdischen Berufslebens unzweideutig unterschieden und als ein eigenthümliches Ganzes behandelt wird. [2])

Der eigentliche und eigenthümliche Inhalt dieser Abschiedsreden des Herrn ist offenbar die Art und Bedeutung der mit seinem Hingang eintretenden heilsgeschichtlichen Zeit und die rechte Stellung zu und in derselben, die der Herr seinen Jüngern recht zum Bewusstseyn bringen will. Dass nach seinem Weggang eine unbestimmt sich ausdehnende Zwischen- und Wartezeit seyn wird, während welcher er nicht mehr leiblich unmittelbar, sondern nur durch den Geist seines Lebens ihnen gegenwärtig seyn wird, dass sie mithin für diese Zeit darauf angewiesen sind, durch dieses Geistes Kraft sich immer tiefer in die innerliche Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit dem Erhöheten hineinzuleben und in erster brüderlicher Einheit sich unter einander zusammenzuschliessen, um so mitten in dieser argen Welt sich als die weltentnommene Gemeinde des Heils zu bewahren für die letzte Zeit, wo er dann persönlich und leibhaft wiederkommen und sie völlig aus der Welt heraus in seine leibliche Gemeinschaft hinaufholen wird — das war die Summe seiner Abschiedsreden vor seinem Leiden, wie wir sie Joh. 14—16 finden. Dasselbe, nur mit den durch seine nunmehrige Verklärung bedingten Modificationen, war auch der Inhalt seiner Reden mit den Jüngern in den vierzig Tagen nach seiner Auferstehung, wie ihn Lukas Act. 1, 3 in die Worte *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* zusammenfasst. Das aber passt an unserer Stelle Mtth. 28, 20 sprachlich und sachlich nach allen Beziehungen aufs beste herein.

Dass diese Reden des Herrn sehr gut ein *ἐντέλλεσθαι*, und ihr gläubiges Festhalten ein *τηρεῖν* genannt werden können, ist augenscheinlich, ebenso aber auch, dass dann dies *τηρεῖν* ein Thun ist, wofür, ausser und neben der Kundmachung der Weisungen des Herrn selbst, eine stetige lehrhafte Anleitung, dass es richtig geschehe, d. i. ein *διδάσκειν* noth thut. Vollkommen sachgemäss erscheint es ferner, dass an die Taufe, durch welche der Einzelne an der nunmehr vorhandenen Heilsverwirklichungszeit und ihrem Heilsgut, nämlich der in Christo hergestellten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, wirksam betheiligt wird, eine Unterweisung darüber

1) So Meyer z. d. St. — 2) Vgl. Baumgarten, Apostelgesch. I. S. 11.

sich anschliessen soll, in welcher Weise jene Zeit forthin bestehen und ihr Heilsgut zu heben seyn wird, nämlich in der Gestalt einer Zwischen- und Wartezeit auf die schlüssliche Heilsvollendung und durch eine innerliche Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit dem erhöhten Heilsmittler. So ist nun auch ersichtlich, wie der Herr nach unserer früheren Bemerkung mit dieser Näherbestimmung des *βαπτίζειν* den eschatologischen Vorstellungen der Jünger, welche sich an den Begriff des *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος* anhängen konnten, insofern wehrt, als er ihnen damit zu erkennen gibt, dass die Zeit, in welcher sie dies Taufen üben sollen, die Zeit der verheissenen Geistestaufe seyn wird, aber doch nicht so, dass damit der Zeitpunkt der abgeschlossenen Heilsvollendung, sondern nur so, dass eine Zeit vorläufiger Heilsverwirklichung vorhanden ist, während welcher es in wesentlich innerlichem Besitze des Heilsgutes, der Gottesgemeinschaft in Christo Jesu, auf die zukünftige verklärende Heilsvollendung zu warten und die Welt zu bereiten gilt. Es liegt auf der Hand, wie mit der so verstandenen Näherbestimmung erst das Taufen wirklich als das, als was es hier gemeint ist, erscheint, nämlich als das Mittel, alle Welt in das Verhältniss zum Heiland zu versetzen, in welchem die hier Angeredeten selbst schon stehen, nämlich in das Verhältniss der Jüngerschaft, welches ja auf Glauben und Liebe und liebendem Glaubensgehorsam ruht und also nur für eine Zeit noch nicht vorhandener verklärter Leibesgemeinschaft, d. h. für eine Wartezeit auf die Heilsvollendung denkbar ist. Es findet eben ein zwiefacher Sachverhalt statt. Sofern die Taufe in das Verhältniss der Jüngerschaft versetzt und versetzen kann nur indem sie, gleich der des Johannes, eine lehrhafte Anweisung zum innerlich gläubigen Anschluss an den Heilsbringer d. h. also zum Warten und sich Bereiten auf die noch bevorstehende Offenbarung des Himmelreiches mit sich führt, — insofern ist sie auch, gleich der Taufe des Johannes, noch Wassertaufe, nur mit dem Unterschied, dass sie ebenso aller Welt zu Theil wird, wie auch nun die Predigt von der bevorstehenden Heilsoffenbarung an alle Welt ergeht. Sofern aber die Taufe in jenes Verhältniss der Jüngerschaft zu Christo versetzt dadurch, dass sie an dem Verhältnisse Gottes zu sich und zur Welt, welches die fertige Heilsverwirklichung bedeutet, oder was dasselbe an der in dem erhöhten Christus verwirklichten Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit betheiligt, — m. a. W. dadurch, dass sie Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes ist: insofern ist die Taufe, obwohl Wassertaufe, doch nicht Taufe mit Wasser allein, sondern auch Taufe mit hei-

ligem Geist, also zusammengefasst: Taufe mit Wasser und Geist, Betheiligung an der schon, aber auch nur, anfangsweise vorhandenen Heilsvollendung, wie sie seit der Ausgiessung des Geistes wirklich besteht.[1])

Wie sich nun unsere participiale Näherbestimmung auf diese Weise trefflich ans Vorhergehende anschliesst, so leitet sie auch leicht und schön zum Folgenden über. Hat der Herr die Jünger mit der Erinnerung an seine Abschiedsreden auf die Nothwendigkeit einer nur erst innerlichen Gemeinschaft seiner heilsmittlerischen Person in Glauben und Liebe hinweisen müssen, so folgt nun desto passender und natürlicher, gleichsam als beruhigendes Gegengewicht, die Zusage seiner bleibenden persönlichen Nähe, die er ihnen nichtsdestoweniger geben kann. Und hat er sie mit derselben Erinnerung hingewiesen auf die Nothwendigkeit eines liebenden brüderlichen Zusammenschlusses unter einander auf Grund der Glaubensgemeinschaft mit ihm: so folgt nun die tröstlich erhebende Zusicherung, dass solche brüderliche Liebesgemeinschaft im Glauben an ihn nur der lebendige Fortbestand ihrer bisherigen Lebensgemeinschaft mit ihm und unter ihm, die Fortsetzung ihrer gliedlichen Zusammengehörigkeit an ihm dem Haupte seyn wird. Dies bringt uns auf den anderen der beiden oben (S. 23) zur Betrachtung vorbezeichneten Punkte.

Es scheint mir eine textwidrige Beschränkung der schlüsslichen Zusage des Herrn, wenn man ihn damit nur verheissen lässt, er wolle beim Vollzug dieses seines Mandats — der Taufe — sich selbst persönlich gegenwärtig wirksam erweisen.[2]) Diese specielle und unmittelbare Beziehung auf die Taufe wird nicht nur mit keinem Worte nahe gelegt, sondern durch den ganz allgemeinen präsentischen Ausdruck ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι ziemlich bestimmt verwehrt. Aber es bedarf derselben auch gar nicht, da ja, wie wir gesehen haben, das Taufen der Jünger schon durch das Vorhergehende als eine Selbstbethätigung des erhöhten Heilsmittlers hingestellt ist. Dann aber ist im Grunde auch nicht blos für die angeredeten Jünger persönlich eine solche Zusage seiner fortwährenden Gegenwart nothwendig und zu erwarten, sondern sie wird, wenn sie gegeben wird, in weiterem Umfang gemeint seyn. Das ergibt sich auch aus dem Grundgedanken der ganzen Rede des Herrn. Nicht darum blos handelt sichs ihm, seinen Jüngern für die Zeit ihres Alleinseyns guten Rath und Trost zu geben, sondern ihnen kund zu machen, wie nach seinem Hingang die

1) Vgl. Hofmann II, 2. S. 164 f. — 2) Thomasius III, 2. S. 12; Höfling S. 6.

an seine Person und persönliche Selbstbethätigung gebundene Heilsverwirklichung auf Erden Bestand und Fortgang haben wird. Darum richtet er seinen Blick nicht blos auf den Kreis der Jünger, sondern darüber hinaus auf „Himmel und Erde" und auf „alle Völker" als das mit seiner heilsmittlerischen wirksamen Gegenwart auszufüllende Gebiet. Die Menschheit als das was sie werden soll, als eine in ihm geeinigte Menschheit des Heiles hat er im Auge, und die Jünger nur als die erste Darstellung, als den triebkräftigen Anfang, von dem aus die Menschheit das werden soll; und in diesem Sinne redet er sie auch an, indem er, mit geflissentlicher Ignorirung ihrer persönlichen Sonderstellung, ihnen die Thätigkeit zuweist, alle Welt zu ihres Gleichen, zu Jüngern zu machen, und um dasselbe Wort, was der Herr ihnen als Vermächtniss hinterlassen, Alle in Glauben und Liebe als um den gemeinsamen Halt zu einigen. Mit einem Wort: die Jünger sind ihm hier nichts Anderes, als der lebendige Anfang seiner Gemeinde, seine Gemeinde in ihrem anfangenden Bestande. Auf diese Gemeinde werden wir dann das *ὑμεῖς* der Schlussverheissung beziehen dürfen, um so mehr, da uns nun hiefür einerseits alle jene voranstehenden Hinweisungen auf die gliedlich brüderliche Einfügung aller Welt in den Kreis der Jünger bestimmend seyn müssen, und andererseits mit der hinzugefügten temporalen Näherbestimmung *πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* auf eine längere, die persönliche Lebensdauer der Jünger bei weitem überwährende Zeitperiode hinausgeschaut wird. So schliesst der Herr seine Rede mit einer umfassenden Erklärung über sein persönliches Leben, wie er sie mit einer solchen begonnen; und jene wird daher auch dieser ergänzend und erläuternd entsprechen. Die lebendige wirksame Gegenwart des Herrn bei der durch Glauben und Liebe in ihm geeinigten und seines Heils theilhaftigen Gemeinde auf Erden, das wird es seyn, worin die Himmel und Erde umfassende Machtherrlichkeit, zu der er nunmehr erhöht ist, sich fernerhin erzeigen und vollziehen wird. Mit anderen Worten: in seiner Gemeinde und durch sie und ihre Thätigkeit wird der erhöhte Heilsmittler hinfort diejenige Selbstbethätigung üben, durch welche er sein Heilswerk auf Erden der schlüsslichen Vollendung entgegenführt. Ist nun die Taufe, wie wir früher gesehen haben, ein Act dieser seiner Selbstbethätigung, so wird er sie eben auch durch seine Gemeinde üben, das Taufen wird berufsmässiges und nothwendige Thun der Gemeinde seyn müssen. Als solches erscheint es denn auch im Taufbefehl selbst; denn dass das *μαθητεύσατε* an die Jünger nicht als diese bestimmten Personen, sondern als an den die Ge-

meinde darstellenden Kreis gerichtet ist, ergibt sich nicht blos aus den eben dargelegten allgemeinen Erwägungen hinsichtlich der ganzen Rede Jesu, sondern auch noch speciell aus dem Object πάντα τὰ ἔθνη, welches ebenso wie die temporale Näherbestimmung am Schluss der Rede die Voraussetzung einer längeren, weit über das persönliche Leben der zuerst angeredeten Jünger hinüberreichenden Fortdauer der Thätigkeit des μαθητεύειν einschliesst. Oder aber, anders angesehen: Ist die Gemeinde das Gebiet der wirksamen Gegenwart des Lebens Christi, so muss die Handlung der Gemeinde, wodurch sie die Einzelnen sich gleichartig und zugehörig macht, nämlich die Taufe, zugleich auch und als diese Gemeindethat Einfügung in die Lebensgemeinschaft Christi seyn — so dass wir also auf die schon oben geltend gemachte zwiefache Bedeutung des μαθητεύειν zurückkommen.

Das also ist nun ein weiteres, letztes Ergebniss der Untersuchung unserer Stelle: die Taufe ist der Vorgang, worin der Mensch dadurch von Christo angeeignet und der in ihm vorhandenen Gottesgemeinschaft theilhaftig gemacht wird, dass die Gemeinde Christi ihn ihrem Verbande gliedlich einverleibt.

Es muss demnach als irrig erscheinen, die Taufe unterschiedlich als menschliche und als göttliche Handlung zu betrachten und in beiderlei Beziehung etwas Verschiedenes von ihr auszusagen, wie dies nach Schleiermachers Vorgang [1]) insbesondere von Martensen [2]) geschieht. Die Taufe ist als menschliche auch göttliche, und als göttliche auch menschliche Handlung. Die eine vollzieht sich nur in und mit der anderen, so dass ebenso die Aufnahme in die Gemeinde der Taufe als göttlicher Handlung zugeschrieben werden muss, wie die Versetzung in die in Christo vorhandene Gottesgemeinschaft durch die Taufe als menschliche Handlung geschieht. Darum ist es denn auch ungenau, zu sagen, in der Taufe bringe die Gemeinde dem Herrn im Glaubensgehorsam ihre werdenden Glieder dar, damit Er sie in seine Gemeinschaft aufnehme, und sie so zu ihren Gliedern mache [3]). Sondern so verhält sichs, dass die Gemeinde diejenigen, die ihr sich darbieten oder dargebracht werden, in ihre eigene Gemeinschaft aufnimmt, dess gewiss, dass sie eben damit auch von dem Herrn in die Zugehörigkeit zu ihm versetzt werden. Man kann also ebensogut sagen, durch die Taufe mehre der Herr die Gemeinde, als: die Gemeinde mehre dadurch dem Herrn die Seinen. Ganz wie Christus selbst eine einheitliche gottmenschliche Person ist, von der nicht als Mensch und als

1) Der chr. Glaube, II. §. 136 S. 363 ff. — 2) Christl. Dogmatik §. 251 S. 365. — 3) Thomasius a. a. O. S. 3.

Gott Verschiedenes ausgesagt, sondern die nur in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit je nach dem Zusammenhang als Mensch oder Gott bezeichnet werden kann: so ist auch die Taufe eine einheitlich göttlich-menschliche Handlung, welche nicht, sofern sie göttliche und sofern sie menschliche Handlung ist, verschieden bestimmt, sondern nur mit ihrer wesentlich immer gleichen Art und Wirkung je nach dem vorliegenden Gedanken als menschliche oder göttliche Handlung dargestellt werden kann. Handelt sichs aber um eine genaue begriffliche Bestimmung, was die Taufe ist, so dass der Taufvorgang selbst in erster Linie steht, so wird man immer sagen müssen: die Taufe ist die gemeindliche, also menschliche Handlung der Aufnahme in die Gemeinde, in und mit welcher sich die Christusthat der Aneignung in seine Lebensgemeinschaft vollzieht. Wie Jesus Christus zunächst Mensch ist, aber eben der Mensch, in welchem Gott menschlich lebendig ist: so ist die Taufe zunächst und eigentlich immer menschliche Handlung, aber eine solche menschliche Handlung, in welcher Christi göttliche Selbstbethätigung sich vollbringt — wie denn auch in unsern Einsetzungsworten die Taufe mit ihrer ganzen göttlichen und menschlichen Wirkung durchweg lediglich als ein Thun der Jünger, d. i. der Gemeinde bezeichnet wird, während die göttliche Thätigkeit als etwas hinter diesem menschlichen Thun Stehendes nur angedeutet und vorausgesetzt erscheint.

Wie sehr die christliche Taufe zunächst und eigentlich Handlung der Gemeinde ist, geht schon daraus hervor, dass sie den Einsetzungsworten zufolge erst besteht, seitdem es eine christliche Gemeinde gibt, aber auch sobald es eine solche gibt. Denn die Taufe hat Christus eingesetzt erst als der Auferstandene[1]), oder wie nach Matth. 28, 18 besser gesagt werden wird, als der Erhöhete, in dem Augenblick, als mit seinem wirklichen Scheiden von der Erde eine Gemeinde als solche und selbstständig auf Erden dazustehen anfing. Während seines irdischen Lebens hatte es eine solche Heilsgemeinde, wie sie vorher und nacher bestand, genau genommen nicht gegeben. Die alte volksthümlich beschränkte Heilsgemeinde war in ihm zu ihrem Ziel und Abschluss gekommen und insofern der Vergangenheit angehörig geworden; die neue gegenbildlich vollendete Heilsgemeinde, die aus der Schranke des Volksthums entnommene Menschheit des Heils war noch nicht hergestellt; sie wurde erst, wurde in ihm. Er selbst, der neue Adam, war mit seinem von Gott in die Menschheit

1) Thomasius a. a. O. S. 11.

hereingegebenen Leben zunächst allein die Gemeinde des Heils, die neue Menschheit Gottes, und wurde es mit der reifenden Vollendung seines persönlichen Heilandslebens von der Geburt bis zur Himmelfahrt immer mehr. So konnte denn während dieser Zeit der Eintritt in die Heilsgemeinde und dadurch in den Besitz und Genuss des Heiles nur geschehen, aber auch wirklich und völlig geschehen durch unmittelbaren persönlichen Zusammenschluss mit ihm selbst, ohne Taufe oder irgend ein äusserliches Medium, durch Wort und Wirkung seiner persönlichen Erwählung. „Die persönliche Erwählung Christi, sagt Schleiermacher ganz richtig [1]), muss für sich als ein Act seines Willens vollkommen hinreichend gewesen seyn, um beides zu begründen, die Anwendung des göttlichen Rathschlusses der Erlösung auf den Einzelnen, und die Versetzung desselben in die Gemeinschaft mit allen schon Gläubigen.“ Er hat auch besonders damit Recht, dass er nur von „schon Gläubigen“ redet. Denn nur solche Einzelne waren die von Christo persönlich Erwählten, auch die Zwölfe; nicht schon die neutestamentliche Gemeinde, sondern nur die durch persönlichen Zusammenschluss mit dem die Gemeinde zunächst in sich selbst darstellenden neuen Adam bereiteten lebendigen Bestandtheile für diese erst herzustellende Gemeinde. Diese Gemeinde wird aber, d. h. sie kommt als solche zu selbstständigem Daseyn damit, dass der, welcher bisher wesentlich selbst die Gemeinde war, persönlich und leiblich von der Erde hinweg zu überweltlicher Herrlichkeit hinaufgeht, und von dort das, womit er bisher die Gemeinde gewesen, sein gottmenschliches Leben in der hiefür geeigneten Gestalt, nämlich in seinem Lebensgeist herniedergibt als das lebendige Band, welches alle durch seine persönliche Erwählung schon bereiteten Bestandtheile der Gemeinde zur Gemeinde selbst zusammenfügt und hält. Denn dies eben, wie es durch die Pfingstthatsache zur Verwirklichung gekommen, hängt doch auch schon in der Schlusszusage des Herrn in unserer Stelle. Dass das Leben seiner überweltlichen Machtherrlichkeit sich stetig in seiner lebendig wirksamen Gegenwart bei seiner Gemeinde auf Erden vollziehen wird, oder vielmehr schon jetzt vollzieht — denn *εἰμί* heissts, nicht *ἔσομαι* —, das besagt die Erklärung *ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμί*. Mit andern Worten: das persönliche Leben des Heilsmittlers ist ein überweltlich erhöhtes nur so, dass es zugleich als ein sich unendlich vervielfältigendes in seiner Gemeinde auf Erden gegenwärtig ist. Die Gemeinde ist ihrem eigentlichen Wesen nach der

1) Der chr. Glaube I. S. 366.

Thatbestand des sich auswirkenden und ausgestaltenden Lebens des erhöhten Jesus Christus auf Erden. Diese Aenderung in der Seynsweise des Heilands hebt es nun allerdings nicht auf, dass die persönliche Erwählung und Aneignung des Einzelnen durch ihn die Vermittlung seiner gliedlichen Einfügung in die Gemeinde bleibt; wohl aber bringt sie mit sich, dass diese Erwählung nunmehr in einer anderen Art und Weise geschieht, nämlich nicht mehr durch Christum, wie er mit leibhaftig unmittelbarer Nähe, sondern durch ihn, wie er mittelbar mit seinem in der Gemeinde vorhandenen Leben auf Erden gegenwärtig ist[1]). Dass die dem Einzelnen leiblich unmittelbar gegenwärtige Gemeinde ihn mit leiblich unmittelbarer Handlung sich aneignet, das ist hinfort die persönliche Erwählung und Aneignung des Einzelnen durch Christum. Ein Thun der Gemeinde ist die Taufe und gerade als Gemeindehandlung ist sie Christi That der persönlichen Erwählung. Also nicht an die Stelle seiner einzelnen persönlichen Erwählung ist die Taufe als Anordnung Christi getreten[2]); sondern die persönliche Erwählung und Aneignung durch Christum, welche nach wie vor die Bedingung des Eintritts in die Gemeinde und damit in den Besitz des Heiles bleibt, hat sich nur statt der seinem vormaligen irdischen Leben entsprechenden unmittelbaren Form ihres Vollzugs durch Jesum selbst die mittelbare des Vollzugs durch die Gemeinde gegeben. Was bis jetzt infolge des zeitlichen Nacheinander Christi und seiner Gemeinde auch zeitlich auseinanderfiel, nämlich die Versetzung in die Lebensgemeinschaft Christi und die Eingliederung in seine Gemeinde, das vollbringt sich von nun an infolge des stetigen Ineinander und Miteinander Christi und seiner Gemeinde in einem Act und durch eine und dieselbe Wirkung, welche Christum als den in der Gemeinde lebendig und wirksam Gegenwärtigen, oder die Gemeinde als die von Christi persönlichem Leben belebte und erfüllte zum Subject hat, also im Grunde eigentlich doch eine Handlung der Gemeinde ist, wenn auch die ihr einwohnende Kraft immerhin von dem die Gemeinde beseelenden Leben Christi ausgeht.

Also nicht, wie Schleiermacher sagt, blos darum, weil Christus die Taufe als Act der Aufnahme in die Kirche angeordnet hat, ist sie auch jedesmal Christi eigene That; und nicht blos als den Act der Aufnahme in die Kirche hat er sie angeordnet; auch nicht blos einer grossen Unsicherheit, ob ihr Taufen auch jedesmal eine durch die Theil-

---

1) Vgl. Baumgarten, Apostelg. I, 65. — 2) Schleiermacher a. a. O. S. 366.

nahme des heiligen Geistes in sich selbst wirksame und wirkliche Aufnahme sei, ist die Kirche durch solche Anordnung des Herrn enthoben[1]). Das alles sind Abwürdigungen der Taufe, die auf dem Grundirrthum beruhen, dass die Aufnahme des Einzelnen in die christliche Gemeinschaft und in die Lebensgemeinschaft Christi zwei verschiedene, auf verschiedene Subjecte zurückgehende und nur in dem Taufact zusammenfallende Wirkungen seien. Denn dass Schleiermacher sein Zugeständniss, beides „könne nur ein und derselbe Act seyn“, nur in diesem Sinne versteht, sieht man aus der unmittelbar folgenden Begründung, dass ja sonst, wenn die Aufnahme in die Kirche allein eine Handlung dieser seyn sollte, da dieselbe ohne Theilnahme von dem heiligen Geist nicht zu denken sei, das höchste Wesen sich bei der Vorbereitung seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur unter der Form des Gemeingeistes leidend verhalten müsste. Demnach setzt Schl. unzweifelhaft voraus, dass bei der Aufnahme in die Gemeinde eine selbstständige und eigene Wirkung des heiligen Geistes unter einer anderen Form als der des Gemeingeistes stattfindet, die nur factisch mit dem durch die Gemeinde geübten Act der Aufnahme in diese letztere zusammenfällt. Eine solche Wirkung nun schafft Schl. eben dadurch herbei, dass er darauf verweist, wie Christus, an dessen Person und Verheissung ja die Mittheilung des Geistes für den Einzelnen ebenso wie für die Gemeinde hänge, selbst die Taufe als Act der Aufnahme in seine Gemeinschaft angeordnet und damit der Kirche die Sicherheit gegeben habe, dass jeder Taufvollzug auch zugleich seine That, und darum die Erfüllung jener seiner Verheissung seyn werde. Es liegt aber auf der Hand, wie Schl. mit diesen in sich selbst geradezu flunkerigen Redensarten eine wirkliche und sichere Einheit beider Vorgänge, der Aufnahme in die Gemeinde und der Versetzung in die Lebensgemeinschaft Christi in der Taufe nimmermehr zu Stande bringen kann. Es ist also nur die nothwendige Folge dieser Aufstellungen, dass er sich dann weiterhin in sophistischem Wortgeplänkel mit der Möglichkeit eines Auseinanderliegens der Aufnahme in die Gemeinde durch die Taufe und der Wiedergeburt elend genug abplagen muss, ohne es doch zu etwas Besserem zu bringen als zu so bodenlos leichtfertigen Formeln, wie dass der Natur der Sache nach die Neigung der Kirche zu taufen den innerlichen auf die Wiedergeburt abzweckenden Wirkungen des Geistes bald voraneilen werde und bald hinter denselben zurückbleiben, je nachdem die, denen das Taufen

1) Schl. a. a. O. S. 363.

obliegt, in ihrer Schätzung des innern Zustandes des zu Taufenden auf diese oder jene Seite hinüberschwanken; dass aber im Ganzen betrachtet doch immer die Masse der Getauften und die der Wiedergebornen dieselbe seyn würde[1]); oder dass infolge einer schlechten Verwaltung der Taufe durch die Kirche[2]) alle Taufhandlungen sich nur mehr oder weniger der vollkommenen Richtigkeit annähern[3]), und die Taufe wohl auch schlecht empfangen und gegeben werden könne[4]), oder endlich, dass man ebenso gut sagen könne, wo der Glaube schon vor der Taufe da ist, bewirke diese nichts, sondern bezeuge nur was schon bewirkt sei, als auch: wo der Glaube bei der Taufe noch nicht dagewesen, da werde er doch nicht blos nach der Taufe, sondern, da diese der Anfang der ganzen Reihe von Thätigkeiten ist, welche die Kirche auf den Getauften richtet, durch die Taufe(!) entstehen[5]). Nicht besser, wohl aber noch schlimmer wird die Sache, wenn Schl. all diese Herabwürdigungen der Taufe gut zu machen sucht durch die Verweisung auf die angebliche Thatsache, dass ja die Taufe immer nur zuerkannt und verrichtet werde von einem relativ für sich abgeschlossenen Theil der Kirche, und zwar in einem Durchgangspunkt seiner Entwickelung, dem also keine kanonische Vollkommenheit in seinen einzelnen Handlungen zukomme, während wir uns jeden Taufact, damit er seine zwiefache Wirkung wirklich haben könne, denken müssten als einen Beschluss der gesammten Kirche, dem folglich auch wegen der Wirksamkeit des h. Geistes in seiner ganzen Fülle das höchste kanonische Ansehen einwohnte: so dass die Kirche keinen taufen könnte, der nicht ebenso reif und bereit wäre, das neue geistige Leben in der Gemeinschaft mit Christo wirklich zu beginnen, wie dies von Jedem gelten muss, den Christus selbst erwählte. Das heisst also: die Taufe in voller Richtigkeit und Wirksamkeit zu vollziehen, ist gerade in der Zeit, für welche der Herr sie seiner Gemeinde gegeben hat, in der Zeit ihres reifenden irdischen Werdens, nicht möglich, sondern erst dann, wenn die Taufe überhaupt unmöglich und unnöthig geworden seyn wird, nämlich in der jenseitigen verklärten Vollendung der Kirche! Dass die Gemeinde dermalen eine unvollkommene ist, wissen wir. Aber der Herr hat das wohl auch gewusst, und hat eben darum der Gemeinde solche Gnadenmittel gegeben, wie sie dieser Zeit ihres unvollkommenen Zustandes entsprechen, d. h. solche, die sie mit der ihnen eignenden vollen

1) S. 368. — 2) S. 381; hierin ebenso Martensen §. 255 Anm. S. 370. — 3) Schl. S. 367. — 4) S. 378. — 5) S. 380.

Wahrheit und Wirksamkeit verwalten kann. Was die Gemeinde an Gnadenmitteln hat, das hat sie nur und soll sie nur haben zur gedeihlichen Erhaltung eben dieses ihres gegenwärtigen noch unvollendeten und werdenden Lebens. Diese Wirkung aber hat es dann auch nothwendig in der ganzen überhaupt denkbaren Völligkeit derselben; und wo es zum Vollzug kommt, da geschieht es zwar nicht im Schleiermacherschen Sinne von der „gesammten" Kirche aus, worauf es auch gar nicht abgesehen ist und nicht ankommt, wohl aber von der Kirche aus, so gewiss dieselbe ein lebendiges Ganzes ist, dessen einheitliches Leben, nämlich der Geist Christi, überall da zur Selbstbethätigung kommt, wo das jeweilige Ganze oder ein örtliches Theilganzes oder auch selbst nur ein einzelnes Glied der Gemeinde als solches, als Theil der Gemeinde handelt. Dies aber geschieht, bewusst oder unbewusst, erklärt oder stillschweigend, überall wo solches, was der Gemeinde als solcher zukommt, Inhalt oder Gegenstand des Handelns ist, wie eben bei der Taufe. Hat doch auch der Herr selbst gerade bei der Einsetzung der Taufe für dieselbe in keiner Weise die „gesammte" Kirche gefordert, sondern vielmehr, anscheinend fast ausschliesslich, die Taufe der in seinem Jüngerkreise sich bildenden kleinen Anfangsgemeinde zur Verwaltung übergeben. Aber es lohnt der Mühe nicht, alle die Ungeheuerlichkeiten, die in dieser Schleiermacherschen Anschauung mittelbar und unmittelbar liegen, einzeln nachzuweisen. Es kommt mit ihr im Wesentlichen doch nur darauf hinaus, dass es die eigentlich richtige Verwaltung der Taufe wäre, wenn die Kirche im Verlauf des durch anderweitige Kräfte gewirkten geistlichen Entwicklungsprocesses jedes Einzelnen den Moment seiner Wiedergeburt mit Sicherheit vorausberechnen, auf diesen Moment ihre Taufe verlegen und also dann behaupten könnte, die Wiedergeburt des Menschen geschehe immer und nur in dem Act seiner Aufnahme in die Gemeinde, in der Taufe und durch dieselbe. Es bedarf aber wohl kaum erst der Bemerkung, dass die Taufe so zu einer völlig wirkungslosen, fast möchte man sagen betrügerischen Cerimonie wird. Ueberhaupt haben wir all diese Schleiermacherischen Auslassungen nur darum angeführt und eingehender besprochen, um an ihnen handgreiflich zu zeigen, bis zu welchen Spitzen von Sophisterei und Verkehrtheit die von Schleiermacher her noch vielfach fortbestehende Neigung führt, die von Christo oder dem Geiste Christi und die von der Gemeinde ausgehende Wirkung der Taufe irgendwie zu trennen. Wir stellen allen derartigen Deductionen auf Grund der Einsetzungsworte den einfachen Satz entgegen: Christi Leben ist durch

seinen Lebensgeist in der Gemeinde als ihr Leben so stetig wirksam gegenwärtig, dass die Taufe, welche eine nothwendige von Christo selbst angeordnete Selbstbethätigung der Gemeinde ist, als solche und eben darum auch Selbstbethätigung Christi und seines Geistes, und zwar dies beides gleichermassen hinsichtlich ihrer beiden Wirkungen, der Aufnahme in die Gemeinde und in die Lebensgemeinschaft Christi ist.

Damit können wir unsere Untersuchung der Einsetzungsworte als abgeschlossen betrachten und nun die Resultate dieser Untersuchung zusammenfassen. Die Taufe — so haben uns die Einsetzungsworte belehrt — die Taufe ist die von dem vollendeten Heilsmittler für die Zeit des N. B. angeordnete und darum in sich selbst wirksame Handlung der Heilsgemeinde, wodurch sie als Gemeinde des Glaubens an ihn und solange sie das ist, die Einzelnen so in ihre Glaubens- und Heilsgemeinschaft aufnimmt, dass eben damit der durch seinen Geist in ihr als Lebensgrund wirksam gegenwärtige Christus in Ausübung seiner überweltlichen heilsmittlerischen Machtherrlichkeit ihn in das Verhältniss persönlicher Lebensgemeinschaft zu sich versetzt und eben damit des in ihm vollendeten trinitarischen Verhältnisses Gottes zur Menschheit, d. h. der in ihm hergestellten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit persönlich theilhaft macht. Es ist offenbar, wie in diesem Ergebnisse der Einsetzungsworte schon alle wesentlichen Züge der ev. lutherischen Lehre von der Taufe enthalten sind.

Weltverklärung und Welterneuerung.

Von

Pfarrer **Engelhardt** in Feuchtwangen.

Der Apostel spricht in Röm. 8, 19—23 von der *ματαιότης*, in welche die Kreatur gesunken sei, nach der üblichen Auslegung in Folge des Sündenfalles der Menschheit. Die neuere Exegese hat sich ziemlich einstimmig dahin erklärt, dass unter *κτίσις* die unvernünftige Kreatur dieser Erde zu verstehen sei, nur *D.* Carl Frommann, Pastor in St. Petersburg, hat in einem Aufsatze der Jahrbücher für deutsche Theologie, Jahrg. 1863, die frühere Ansicht vertheidigt, unter *κτίσις* sei die gesammte Menschheit zu verstehen; sie sei so bezeichnet nach ihrem rein kreatürlichen Verhältnisse, abgesehen von allen Unterschieden innerhalb der Menschheit

und vor und ausserhalb aller positiven göttlichen Offenbarung gedacht.

Allein diese Auslegung scheitert schon an sprachlichen Gründen. Nicht allein aber sie, die Kreatur, heisst es V. 23, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge u. s. w. Wie wäre dieser Gegensatz denkbar, wenn doch der Christ seiner natürlichen Basis nach in die *κτίσις* eingeschlossen wäre? Zwar entgegnet Frommann: *οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ* kann auch eine Steigerung vom Ganzen zum Theil ausdrücken, und beruft sich auf 2 Cor. 7, 7, wo es heisst: nicht allein durch seine Zukunft, sondern auch durch den Trost, damit er getröstet war an euch, hat er uns getröstet. Allein hier ist ja gar nicht von dem Ganzen und Theile die Rede. Denn der Ap. will sagen: den Trost empfing ich durch den wohlthuenden Eindruck seiner Gegenwärtigkeit, sowie durch das Erlebniss, das ihm unter euch gegönnt war. Diese Gegenwärtigkeit fällt nun keineswegs zusammen mit dem Berichte über die Korinthier, sondern der Trost liegt in der Persönlichkeit des Titus, deren Erscheinen bei ihm ganz abgesehen von den Nachrichten, die er ihm brachte, ihm Freude bereitete. Es fällt also die Analogie dahin, und es bliebe die unnatürliche Aussage: nicht allein aber wir nach unserer kreatürlichen Seite im Zusammenschlusse mit der Menschheit, die ausserhalb Christi steht, sondern auch wir, die wir des Geistes Erstlinge haben. Das wäre doch sonderbar ausgedrückt. Unmöglich können die Christen bei dem Gegensatze, den unser Vers bildet, in die *κτίσις* eingeschlossen seyn. Also kann es auch nicht die Menschheit nach ihrer kreatürlichen Seite bedeuten. Nicht als einen besonderen Bestandtheil des allgemeinen Begriffs der *κτίσις* will der Ap. in diesem Abschnitt die Christen bezeichnen, sondern neben die Kreatur als nur Mitseufzende und Mitfühlende stellt er sie hin.

Nicht freiwillig, sagt der Ap., wurde die Kreatur der Eitelkeit unterworfen. Auch dieses glaubt Frommann von der gefallenen Menschheit aussagen zu können. Denn, sagt er, ob der Mensch auch sündigte mit freiem Willen, den Tod wollte er deshalb doch nicht, er sträubte sich gegen denselben. Nur weil er der Vorspiegelung der Schlange glaubte, dass er mit nichten des Todes sterben werde, gab er der Verführung nach. Allein wäre dies der Sinn, so müsste ja der Gegensatz lauten: nicht aus eigener Selbstbestimmung, sondern wegen des Verführens. Die Bedeutung von *οὐχ ἑκοῦσα* muss aus dem Gegensatze eruirt werden. Es fand hier kein eigenes Ergreifen des Looses der Vergänglichkeit statt, nicht eine That, von der man sagen konnte, sie habe

dieses Verhängniss herbeigezogen, sondern eine höhere Ordnung, der sich die Kreatur vermöge ihres Verhältnisses zu dem absolut über ihr waltenden Gott zu unterwerfen hatte. Das Wort *ἑκών* bezeichnet auch nicht die Lust und Neigung, sondern die freie That, das aus eigenem Ermessen hervorgehende Handeln; *οὐχ' ἑκών* heisst darum auch nicht: mit Widerstreben, mit Unlust, sondern: ohne eigene Selbstbestimmung. Dies aber hätte sicher der Ap. von der abfallenden Menschheit nicht gesagt. Ob sie auch eine betrogene war, das Eintauschen des Todeslooses war immerhin ihre freie, eigene, wenn auch der Täuschung unterliegende That. Darum hebt auch der Ap. 5, 12 so bestimmt hervor, dass durch des Menschen That Sünde und Tod zumal in die Welt kam, während der Gedanke ihm völlig fremd ist, dass er nur die Sünde erwählen, dem Tode aber sich entziehen wollte.

Es ist auch sicher nicht ohne Belang, dass der Ap. hier bei der *κτίσις* nur von der *ματαιότης*, nicht vom *θάνατος* redet, dass während er den Tod des Menschen stets als ein *κρίμα* (5, 12. 16; 6, 23) bezeichnet, er diese Eitelkeit der Kreatur nur als eine *τάξις* Gottes darstellt. Der Verfasser jenes Aufsatzes fühlt dies selbst und sucht sich damit zu helfen, dass hier Paulus unter einem ganz anderen Gesichtspunkte rede, als zuvor. Der Tod, meint er, sofern er durch Adams Schuld in die Welt kam, sei ein göttliches Strafgericht gewesen, allein bei den folgenden Menschen sei er zu einem natürlichen Ereignisse, zu einem Verhängnisse geworden, das für die Erlösten aufgehört habe ein *κατάκριμα* zu seyn. Allein hier ist nicht von den Erlösten die Rede, von den Unerlösten aber sagt der Ap. nirgends, dass der Tod blos eine Ordnung, ein Verhängniss sei, viemehr betont er, dass der Tod nur unter der Voraussetzung zu allen hindurchgedrungen sei, dieweil sie alle gesündigt haben, folglich auch sie die Verdammung treffe und hier keineswegs blos von einem Verhängnisse geredet werden könne. Zwar meint Frommann: so behandle ja auch der Physiolog den Tod als natürliches Ereigniss, allein dem Ap. auf seinem theologischen Standpunkte erscheint der Tod nur als Verdammniss und Gericht, nicht aber als Verhängniss.

Gerade in V. 20 zeigt sich an der ganzen Fassung der Gedanken recht klar, dass der Ap. von der unvernünftigen Kreatur rede. Er nennt ihren Zustand nicht: Tod, weil der Tod spezifisch als Strafe des Menschen erscheint, er nennt ihn Eitelkeit, Nichtigkeit; als wolle er es vermeiden, sich darüber auszusprechen, ob der Tod auch bei der Kreatur vor dem Sündenfalle ein Fremdes war. Er redet hier nur von

einem Unterordnen, nicht von einem Verdammen, dessen Motiv durchaus nicht in dem Handeln der Kreatur zu suchen ist, sondern in der Willensbestimmung des ewigen Gottes. Er gleicht den Vorwurf, der aus der Unfreiwilligkeit der Kreatur im Verhältniss zu dieser Anordnung hervorgeht, dadurch aus, dass er die Hoffnung als den Ersatz zeigt, den Gott der Kreatur als Ziel gesteckt hat. Alles zeigt sich bei dieser Auffassung begreiflich und leicht verständlich.

Wie sollte man hingegen sagen können: Die nicht christliche Menschheit seufzt nach Erlösung? Gerade da, wo sie in Gegensatz zu der Christenheit tritt, thut sie dies am wenigsten, verwirft das Jenseits mit seinen Tröstungen, bohrt sich mit all ihrem Wünschen und Sehnen in diese Welt der Vergänglichkeit ein. Es ist nicht an dem, dass die Hoffnung auf das Jenseits durch die Grösse und Intensität der Leiden gesteigert wird. Wo in die Seele kein Strahl des Geistes Gottes fällt, wo nicht der religiöse Grund der Seele rege erhalten wird, vermögen auch die Leiden solches Sehnen nicht zu erwecken. Die Trostlosigkeit so vieler Heiden ist dess Zeugniss, und selbst bei dem gebildeten Griechenvolk haben sich nur die in die Mysterien Eingeweihten zu solcher Hoffnung erhoben. Der Ap. hätte allso keinenfalls durch den Anblick der ihm gegenübertretenden Heidenwelt auf diesen Gedanken kommen können, noch weniger aus eigener Erfahrung, da er sich ja auch schon in seinem vorchristlichen Denken von der alttestamentlichen Offenbarung tingirt wusste und sich also auf den Zustand des reinen Fürsichseyns besinnen konnte.

Noch weniger vermag Frommann den Einwurf zu entkräften: dass bei der ausserchristlichen Menschheit kein Sehnen nach der Offenbarung der Kinder Gottes sich denken lässt, da jene überhaupt von dieser nichts wissen will, zwischen beiden sich kein Band vorfindet, die Verherrlichung der Christenheit jener Verdammniss seyn wird. Es ist ja dem Ap. gerade im Römerbriefe eigenthümlich, es recht stark hervorzuheben, dass denen, die der Wahrheit nicht gehorchen, Ungnade und Zorn zu theil wird, ja dass sie hienieden schon das Gefühl des kommenden Fluches in sich tragen, 1, 18; 2, 3. Wie sollte also daneben ein Sehnen nach einer besseren Zukunft, vollends nach einer Theilnahme an der Offenbarung der Kinder Gottes sich zeigen? Das liegt vollends ausserhalb des Gedankenkreises des Apostels.

Frommann sieht sich daher genöthigt, um diesen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, alle Augenblicke den Sinn des Wortes *κτίσις* zu ändern. Bald sind es die Menschen mit Einschluss der Christen, bald ist es die ausserchristliche Mensch-

heit, bald ist es diese in ihrer Totalität, bald wieder nur der Theil, der nach einem noch unerkannten Ziel eines neuen Lebens ringt. So kommt er denn zu dem sonderbaren Verständnisse von V. 19: die in dem natürlichen Bewusstseyn des Menschen liegende sehnsüchtige Erwartung eines vollkommenen Jenseits, die bis jetzt nur eine schmerzliche Sehnsucht nach einem noch unerreichten Ziele war, habe in der durch die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo gegebenen Hoffnung der künftigen Verherrlichung der Kinder Gottes ihre Befriedigung gefunden. Solch totales Missverständniss lässt sich nur erklären durch die völlig falsche und allen Gesetzen der Grammatik widerstrebende Fassung von V. 22, wo die *Praesentia* ausdrücken sollen, dass dieses Seufzen nur gedauert habe bis zur Menschwerdung Christi, denn dies sei unter *νῦν* zu verstehen, während der Ap. gerade durch die Wahl dieser Tempora bestimmt erklärt, dass auch jetzt, nach der Erscheinung Christi im Fleische, dieses Seufzen fortdauert und erst dann sein Ende finden wird, wenn die Offenbarung der Kinder Gottes, welche der Ap. als eine künftige erwartet, geschehen soll. So wenig hat dieser Sehnsuchtsdrang der Kreatur sich nun zu der klaren Hoffnung des christlichen Bewusstseyns bestimmt und also sich selbst aufgehoben, dass er vielmehr (V. 19) fortdauern wird bis zu jener Epoche der Apokalypse, ja dass nach V. 21 diese Befreiung von der Sehnsucht ganz der Zukunft anheimfällt und in der Gegenwart noch immer derselbe Grund zum Seufzen obwaltet. Auch sagt der Ap. nicht, dass diese jetzige Sehnsucht der Kreatur sich vollends auflöst in der Befriedigung, welche den Kindern Gottes zu theil wird, so dass beider Befriedigung ganz ein und dasselbe wäre, wie es der Verf. fasst, der meint, jene jetzt noch in unklarem Sehnsuchtsdrange seufzenden Menschen werden schlüsslich auch Gottes Kinder und erfahren also die gleiche Herrlichkeit. Vielmehr scheidet der Ap. trotz der Hervorhebung des gemeinsamen Sehnsuchtsdranges bestimmt die Gebiete. Nur letztere sehen entgegen der *υἱοθεσία*, erstere werden nur theilhaft der *ἐλευθερία τῆς δόξης*, und zwar so, dass sie zunächst den *υἱοὶ θεοῦ* eignet, und jene natürlich nur nach dem Masse ihrer Empfänglichkeit dabei participiren.

Der wesentliche Unterschied der Christen von der *κτίσις*, der sie eine andere, mit dieser Herrlichkeit der Kreatur nicht vollends zusammenfallende Vollendung erwarten lässt, ist, dass sie haben *ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος*. Frommann meint, diese Bezeichnung wäre bei der Fassung der *κτίσις* als unpersönlicher Schöpfung ganz unpassend, indem ja die Menschen schon als vernunftbegabte Wesen hinreichend von jener ge-

schieden wären. Allein hier handelt es sich ja darum, was sie zur Hoffnung der *υἱοθεσία* berechtigt, also jener Herrlichkeit, welche den spezifischen Unterschied von der Herrlichkeit der *κτίσις* bildet. Dies aber ist ja nicht die Vernunft, denn diese an und für sich gibt gar keinen Anspruch auf die Vollendung der Kindschaft, sondern nur der Besitz des Geistes. Dieser Besitz wird als *ἀπαρχή* (zu dem der Gen. *πνεύματος* epexegetisch sich verhält) bezeichnet, weil er die Bürgschaft ist für die Vollendung, nicht als verhielte sich dieser Geistesempfang der Jetztzeit wie ein Anfang zu einem vollendeteren Empfang derselben, sondern die Geistesmittheilung selbst ist der Anfang jener *υἱοθεσία*, die dort erst zu vollendeter Offenbarung kommen wird. Richtig fassen diesen Ausdruck also nur diejenigen Schrifterklärer, welche die Gabe des Geistes als den Anfang des Kindschafts-Verhältnisses setzen, dessen Ende die Erlösung des Leibes und die Offenbarung der Kinder Gottes ist. Denn von einer anderweitigen Relation der *ἀπαρχή* zu einem andern Ziele oder einer anderen Fortsetzung ist ja im Texte keine Rede. In diesem Sinne spricht auch der Ap. 2 Cor. **1**, **22** von dem Unterpfande des Geistes, Eph. **1**, **14** bezeichnet er den hl. Geist als das Pfand unseres Erbes.

Für verkehrt müssen wir darum die Erklärung Frommann's halten, der diese Bezeichnung so deutet: die ersten Christen hatten die erste Geistesmittheilung, die späteren erfuhren weitere Mittheilungen, so dass der Sinn von V. 23 wäre: nicht allein aber sie, die jetzt noch in unbewusster Sehnsucht leben und erst später den Geist erhalten, sondern auch wir, die wir zuerst in den Besitz des Geistes getreten sind. Denn erstlich ist es ja nicht einmal anzunehmen, dass Alle, die er unter *κτίσις* versteht, in den Besitz des Geistes kommen werden, und zweitens würde dann der ganze Abschnitt nur auf die ersten Christen gehen, sie allein wären V. 19 die Kinder Gottes, sie allein V. 21 diejenigen, von deren Freiheit die Rede wäre. Mit nichten aber, Kinder Gottes sind die gläubigen Christen aller Zeiten, und wir haben so gut des Geistes Erstlinge empfangen, als jene ältesten Bekenner Christi. Auch ist damit gar nicht gesagt, dass der Christ den Geist successive erhalte, sondern nur das: der Empfang des Geistes ist das Erstlings-Zeugniss seiner Kindschaft bei Gott. Es ist also mit nichten so, wie Frommann sagt, dass die Sehnsucht der natürlichen Menschheit nach Erlösung ihre Befriedigung gefunden hat in dem christlichen Bewusstseyn der Gotteskindschaft, vielmehr meint der Ap., eben dadurch, dass die Christen mit dem Geistes-Empfange nur in den Anfangsgenuss des Herlichkeitsstandes der Kindschaft getreten sind, ist die Sehnsucht nach der Voll-

endung des Herrlichkeitsstandes bei ihnen am regsten. Was die stumme Kreatur nur im Seufzen ausspricht, das bekennen die Christen im vollen Bewusstseyn der Sicherheit ihrer Hoffnung. Diese Hoffnung bedarf zu ihrer Befestigung keines andern Dinges ausser sich, im Geiste ist Bürgschaft genug vorhanden, aber eine Art Controle der Richtigkeit seines Bewusstseyns hat der Christ im Seufzen der unvernünftigen Kreatur. Natur und Geist stimmen zusammen, und dass beide zusammenstimmen, ist ein erhebendes Bewusstseyn für den Christen.

Dies Eine, dass der Geist auf eine letzte Vollendung hinweist, bestreitet Frommann nicht, es ist ja im Christenbewusstseyn selbst gegeben. Aber das Andere, was als Correlat nebenher gehen soll, das Seufzen der Natur, die schlüssliche Verklärung auch der unvernünftigen Schöpfung hält er für nicht begründet, für ein *ἅπαξ λεγόμενον* nicht nur im paulinischen Lehrbegriffe, sondern auch in der ganzen biblischen Lehre, falls es sich hier erweisen liesse. Wir halten nun diese Deutung der betreffenden Stelle für so unumstösslich, dass wir sie aus dem weiteren biblischen Zusammenhange begründen müssen.

Da ist es nun von vorn herein verfehlt, wenn Frommann sagt, dass der Ap. hier etwas, noch dazu etwas Singuläres lehren wolle. So wenig will er dies lehren, dass er vielmehr V. 22 sagt: wir wissen. Also dies ist eine bei seinen Zuhörern oder Lesern ausgemachte Kunde, eine Erkenntniss, die sie aus dem alten Testamente schon haben mussten. Nicht bezeichnet *οἴδαμεν γάρ*, wie er sagt, eine allgemein anerkannte Thatsache, sondern nur eine Thatsache, die seinen Lesern allen bekannt seyn musste. Nun sagt zwar Usteri, dass diese Lehre nur den jüdisch-christlichen Lesern aus den Propheten und dem Unterricht der Rabbinen bekannt seyn konnte, allein das ist ja doch unglaublich, dass die aus den Heiden Bekehrten nicht in das Verständniss der alttestamentlichen Schriften eingeführt worden wären. Waren ja eben diese Schriften doch den Christen jener Zeit noch die einzigen heiligen Schriften. Und diese Neubekehrten sollten von den Folgen des Sündenfalles nichts gehört haben? Oder es sollte gar, wie Ewald meint, anzunehmen seyn, dass in der Gemeinde ein Buch verbreitet war, das besonders die Lehre von der Naturverklärung vortrug? Wozu das Alles, da das hier von Paulus Vorgetragene klar und deutlich im alten Testamente gelehrt wird? Noch verkehrter ist die Anforderung Frommann's, der sagt: Gäbe es wirklich eine Lehre von einer bevorstehenden Verklärung der Natur, die allgemein bekannt

wäre, so wäre gar nicht abzusehen, warum denn Paulus dieselbe nicht in ihrer eigentlichen dogmatischen Form, sondern in dem Gewande der Personifikation der Natur vorgetragen haben sollte. Als ob Paulus hier ein Dogma begründen wollte, und nicht vielmehr ein Trosteswort an seine Gemeinde schriebe, worin er die Trostgründe nennt, die ihnen schon bekannt sind, auf die er nur hinzuweisen braucht, um ohne alle weitere Ausführung sogleich verstanden zu werden.

Die *ματαιότης* der Kreatur weist auf eine frühere grössere Lebensfülle und einen vollendeteren Zustand hin. An die Stelle dieses anfänglichen Zustandes trat in Folge des Sündenfalles eine Eitelkeit des Lebens, eine Zerrüttung der ganzen Natur. So hat der Ap. den Sündenfall und seine Folgen verstanden, wie C. 5, 12 klar ausgesprochen ist. Durch Einen Menschen kam die Sünde nicht blos in die Menschheit, sondern in den Kosmos, in den Organismus aller körperlichen Wesen. Es ist richtig, dass in Gen. 3 zunächst nur die Verfluchung des Erdreichs zur Unfruchtbarkeit, um die Plage des Menschen zu erhöhen, angegeben ist. Dass ein Fluch damit über die ganze Kreatur kam, ist nicht bestimmt ausgesprochen, aber auch nicht geleugnet. Die Offenbarung erschliesst nur so viel, als die Menschen, an die sie ergeht, zu fassen vermögen. Dass Adam also die ganze Tiefe des Fluches, der durch ihn die Erde getroffen, nicht zu ermessen vermochte, ist wohl möglich, obgleich auch einzelne Andeutungen, wie z. B. der Name Habels, vorliegen, dass er die furchtbare Umwandlung der ganzen Natur tiefer fühlte, als Mancher heutzutage ermisst. Es lässt sich hierüber wenig Bestimmtes aussagen, da die Urkunden uns zu wenig berichten. Allein die prophetischen Stellen, die der Verf. ja selbst anführt, Jes. 11, 6. 65, 25. 66, 22. 40, 6. Ps. 90. 102. 126 und andere viele beweisen doch klar, wie man in Israel diesen Fluch verstand. Es ist eben Alles eitel geworden, in Flüchtigkeit und Vergänglichkeit hineingeschleudert, die Welt ist nicht mehr sehr gut und doch war sie sehr gut. Anders muss es wieder werden, und dass es anders wird, davon ist die Bürgschaft in dem Bewusstseyn, dass es einst anders war. Die unvernünftige Kreatur ist bestimmt durch die Stellung ihres Hauptes, des Menschen. Wo könnte dies deutlicher ausgedrückt seyn, als in Jes. 11, 9: Man wird nicht schaden noch verderben auf meinem heiligen Berge, denn die Erde ist voll Erkenntniss des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckt? Liegen nicht darin die Sätze: Der Eintritt der vollendeten Erkenntniss des Herrn hat seinen wesentlichen Einfluss auf die Umgestaltung der Natur; wenn die jetzigen Naturverhältnisse noch nicht so geartet

sind, dass sie für jene letzte Stufe geeignet wären, so beruht dies darauf, dass diese vollendete geistige Neugeburt der Menschheit noch nicht statt gefunden hat; wenn die ursprüngliche Vollendung der Schöpfung nicht mehr vorhanden ist, so muss der Grund des Verschwindens derselben darin liegen, dass die rechte Erkenntniss Gottes aus der Menschheit schwand. Diese 3 Sätze hängen innig zusammen und ihnen gegenüber erscheint die Behauptung Frommann's unhaltbar: Es ist in der Schrift nirgends ausgesprochen, dass aus der geistigen Welt das Böse in die physische eingedrungen sei, um auch da Verderben und Tod zu verbreiten. Die Schrift kennt eine Naturverklärung nicht als ein isolirtes Ereigniss, einen Act schöpferischer Willkür, sondern als eine Folge der geistigen Neugestaltung der Menschheit. Damit lässt sie zurückschliessen auf den Grund des Verderbens. Ist für beide Gebiete, das Gebiet der selbstbewussten Menschheit und das Gebiet der unvernünftigen Kreatur zugleich, und so, dass eines durch das andere bedingt wird, eine Erlösung und Verklärung zu hoffen, so muss auch die Depotenzirung des einen Gebietes auf das andere Einfluss geübt haben.

Wie sollen wir aber den ursprünglichen Stand der Natur uns denken? Frommann sagt mit Recht: die Naturwesen unterscheiden sich dadurch vom Menschen, dass sie nicht wie dieser Personen sind, sondern nur Exemplare, Durchgangspunkte zum Gattungsleben; sie sind ihrem Begriffe nach endlich und vergänglich, von vorn herein darauf angelegt, dass ihr Daseyn dem der Gattung geopfert werde. Es muss demnach auch die paradiesische Natur auf Vergänglichkeit angelegt gewesen seyn; von einer persönlichen Fortdauer der Exemplare des Naturreiches könnte auch bei einer anderen Entscheidung Adams nicht die Rede seyn. In gewissem Sinne war also der Tod in der Natur auch ohne die Sünde, aber eben nicht als gewaltsame Losreissung des Lebens, sondern als ein naturgemässes Entwickeln und Vergehen. Die Natur war auch nicht als eine verklärte geschaffen, sondern als eine zu verklärende. Aus den vorausgehenden Evolutionen, die durch so viele Todeskämpfe hindurchgegangen waren, sollte sich eine Naturgestaltung herausbilden, in der dieser gewaltsame Naturprozess zu Ende gekommen wäre. Es ist dies aber nur eine relative Vollkommenheit, in der Vernichtung und Vergänglichkeit zwar nicht beseitigt ist, wohl aber Eitelkeit, Nichtigkeit und Leerheit. Wir werden uns also die unvernünftige Kreatur so vorzustellen haben, dass sie durchaus ihre Aufgabe erfüllte, dass sie einer regelmässigen, durch keine äusseren Hemmnisse gestörten Entwicklung sich erfreute, dass

die Hinschlachtung des thierischen Lebens, die so schmerzenreiche Auflösung des irdischen Daseyns nicht stattfand, dass jene furchtbaren Zerstörungen, die jetzt so häufig Menschen- und Thierleben gefährden und wie in rasendem Sturme über die Erde dahinjagen, unmöglich waren. Die Blume blühte, von keinem Froste geknickt; das Kraut diente dem Thiere allerdings zur Nahrung, allein das war seine natürliche Bestimmung und desshalb keine Eitelkeit; die Thiere lebten im Frieden mit einander und fanden im Pflanzenreiche die nöthige Nahrung. Da gab es kein Stöhnen des vom Zahne des Wolfes zerfleischten Lammes, keinen Jammerruf des vor den gierigen Krallen des blutdürstigen Geiers fliehenden Täubleins. Im naturgemässen Gange des Alterns und Reifens vollendete das Thier seine Lebensbestimmung. Immerhin mochte auch wieder ein Unterschied innerhalb der Schöpfung selbst seyn. Der Garten in Eden war ein auserwählter Ort, der Culminationspunkt der Schöpfung, die Stelle, welche vorbildlich den Stand darstellte, zu dem die übrige Natur durch den Einfluss des Menschen erhoben werden sollte. Als daher der Mensch gefallen war, musste er aus diesem Garten weichen, denn er entsprach nicht mehr der Beschaffenheit der Natur, wie sie sich dort darstellt. Wohl verschwand auch das Paradies von der Erde, aber nicht mit einem Male sollte das geschehen. Zudem musste auch dem Menschen begreiflich gemacht werden, dass er in seiner sündigen Beschaffenheit sich nicht mehr für solche paradiesische Zustände eigne. Indem es noch einige Zeit auf Erden blieb, indem dem Menschen gegönnt war, aus der Ferne dorthin zu schauen, blieb in seiner Seele die Sehnsucht nach jenem Lande rege. Die entschwundene Vergangenheit wurde ihm zur verheissungsreichen Zukunft. Was als Anfang in der Geschichte der Menschheit so köstlich und blühend als ein Garten Gottes gestanden war, das sollte am Ende dieser Geschichte wiederkehren als Bürgschaft höherer Vollendung.

Das ist die Weltverklärung, nach der die Menschheit sich sehnt, nach der die Kreatur in ihrer jetzigen Eitelkeit und Nichtigkeit seufzt. Aus dem Gedächtnisse jener schönen Vergangenheit ist die Weissagung der Propheten von der Zukunft geboren. Frommann meint, für eine solche Verklärung bliebe immer noch Raum, auch wenn man von einem Fall der Natur mit und durch den Sündenfall absieht. Denn die künftige Herrlichkeit des Reiches Gottes fordert einen Schauplatz ihres Daseyns und ihrer Entfaltung, welcher in nichts mehr mit der Mangelhaftigkeit dieser irdischen Schöpfung behaftet sei. Allein ist die Beschaffenheit des Menschen massgebend für die Natur, in der er lebt, so ist sie dies nicht blos in

der Gegenwart und Zukunft, sondern auch in der Vergangenheit. Das bezeugt ja die Schrift deutlich, indem sie von dem Weilen des Menschen im Paradiese und von seiner Vertreibung daraus redet.

Offenbar blicken die Propheten auf die Zeit des Paradieses zurück, wenn sie von einer herrlichen Zukunft dieser Erde und zwar noch innerhalb dieser zeitlichen Entwicklung reden. Das Prinzip dieser Umgestaltung bleibt ihnen immer die Erneuerung des Menschen, wie besonders aus Jesaja 11 zu ersehen ist. Nicht ist hier die Rede von der neuen Erde, die durch Brand aus der alten geboren ist, sondern von der alten Erde, die nach den Tagen der Werktagsarbeit ihr Sabbaths-Festkleid anzieht. Wenn es so weit gekommen ist, dass der Sohn Isai's die Welt regiert und sich die Menschheit von ihm leiten lässt, wenn (V. 9) das Land voll ist der Erkenntniss des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckt: dann wird auch Friede einkehren in dieser irdischen Natur. Dann wird der Wolf beim Lamme herbergen und der Pardel sich beim Böcklein lagern, dann wird ein kleiner Knabe Kalb und Bären und Mastvieh ruhig leiten. Kuh und Bärin werden dann mit einander auf Einer Aue weiden und sich zusammen hinlagern ihre Jungen, und der Löwe wird wie das Rind Stroh fressen. Welche Umgestaltung der Natur setzt dies voraus, und doch ist das noch keine Naturverneuerung, es ist nur Natur-Verklärung. Denn nicht sind die Arten der Thiere, wie sie jetzt bestehen, verschwunden, es sind dieselben Gattungen, aber eine andere Natur-Beschaffenheit ist ihnen zu Theil geworden.

Sind aus der Thierwelt diese Schäden gewichen, die Jammer und Stöhnen bewirkten, so müssen noch vielmehr alle Gebrechen der Menschheit geheilet seyn. Darum sagt der Prophet C. 35, 5 ff.: Dann öffnen sich die Augen der Blinden, und die Ohren der Tauben erschliessen sich. Dann wird der Lahme hüpfen wie ein Hirsch und jauchzen wird die Zunge des Stummen.

Ja auch durch die stumme Natur wird ein neuer Geist ausgegossen werden, ein Geist des Lebens, der die Stätten der Dürre, die Denkmale des Todes verscheucht. Dann freut sich über die wiedergeborene Menschheit die Wüste und Dürre (V. 1 ff.), dann frohlocket die Ebene und blühet auf wie eine Narzisse. Ja blühen wird sie und jauchzen in Jubel und Frohlocken. Die Pracht des Libanon ist ihr nun gegeben, der Schmuck des Carmel und des Gefildes Saron. Sie schauen die Pracht Jehova's, die Herrlichkeit unseres Gottes. Ja das ist das köstliche Festkleid der Natur; nun pranget sie in lieb-

lichem Schmucke, um die herrliche Offenbarung Gottes zu schauen und den Menschen als ihren Gebieter zu begrüssen.

Nun geht von dem Menschen keine Entheiligung mehr aus auf die Geräthe, die er zu Gottes Dienste verwendet. Jes. 66, 20 sagt: Die Söhne Israels werden ihre Gaben darbringen in reinem Gefäss im Hause Jehova's. Ueberhaupt wird man nichts mehr von dem Unterschiede des Heiligen und Gemeinen in seinem Dienste wissen. Alle Handlungen der Gemeinde Gottes auf jedem Gebiete sind geweihte Handlungen, auch in dem unbedeutendsten Gegenstande prägt sich der Heiligkeitssinn der Geheiligten des Herrn aus. Auch wird unter ihnen selbst der Unterschied zwischen Reinen und Unreinen geschwunden seyn. Sach. 14, 20 sagt: Zu dieser Zeit wird auf den Schellen der Rosse geschrieben stehen: Heiligthum für den Herrn, und es werden die Töpfe im Hause des Herrn seyn, wie die Schaalen vor dem Altar. Und es wird jeder Topf in Jerusalem und in Juda seyn ein Heiligthum für den Herrn Zebaoth, und es kommen alle Opfernden und nehmen von ihnen und kochen in ihnen: und nicht wird mehr ein Canaaniter seyn im Hause des Herrn Zebaoth zu selbiger Zeit.

Das also ist Natur*verklärung*, aber noch nicht Naturerneuerung; denn es bestehet noch diese Erde, es bestehet auch noch Sünde, wenn auch nicht als Bosheitssünde, es waltet auch noch der Tod. Seine Macht ist noch nicht gebrochen, sondern nur gehemmt, und die Nichtigkeit der Natur ist noch nicht ganz geschwunden, sondern nur auf einen geringen Rest reducirt. Daher hören wir aus dieser Zeit Sach. 13, 1: Zu selbiger Zeit wird ein Quell aufgethan für das Haus David's und für die Bewohner Jerusalems gegen Sünde und Unreinigkeit. Weil aber noch das Fleisch der Sünde ist, so ist auch des Todes Macht nicht ganz gewichen, obgleich seine verheerende und des Lebens Blüthe brechende Gewalt dahin ist. So haben wir das Wort des Propheten Jesaja zu verstehen c. 65, 20: Nicht soll von da an seyn ein Kind von etlichen Tagen, und ein Greis, der nicht erfüllt seine Tage, sondern ein Knabe wird 100 Jahre alt sterben und der Sünder von 100 Jahren verflucht werden. Sie werden nicht bauen, dass ein Anderer bewohne, nicht pflanzen, dass ein Anderer esse. Denn wie die Tage des Baumes werden seyn die Tage meines Volkes und meine Auserwählten werden das Werk ihrer Hände verzehren.

Diese Zeit entspricht der Zeit des Paradieses, so kehrt das Ende in den Anfang zurück; allein wie das Paradies selbst auf eine höhere Stufe der Entwicklung hinwies, die kommen sollte, so ist auch jener schlüssliche Sabbath nur der Vorbote

des kommenden Sonntags, da Gott der Herr diese ganze Erde neu schaffen, da alle Unvollendung abgethan seyn, aller Tod gänzlich ausgerottet seyn wird, da die Menschheit von aller Sünde befreit ewig Gott leben wird. Das ist die Periode der Welt e r n e u e r u n g.

Das ist der Tag des Herrn, der rechte Sonntag in vollem Sinne, da eine neue Woche anhebt, die Woche des vollendeten Lebens in Gott, da Christus der Herr selbst kommen wird, um Alles neu zu machen und das Ende des bisherigen Weltbestandes herbeizuführen. Jene Weltverklärung, die man gewöhnlich das Millennium nennt, ist nur eine Spanne Zeit, eine Epoche unter den mancherlei Epochen dieser Weltgeschichte ohne abschliessende Bedeutung. In ihr allein kann die Sehnsucht des Christen auch nicht den Abschluss finden, das neue Testament eilt daher gewöhnlich auch über dieses Entwicklungs-Stadium sogleich hinüber dem rechten Ende zu. Dieses Ende ist die mit Christi Zukunft verbundene Welterneuerung. Das ist die Offenbarung der Kinder Gottes, von der Paulus an unserer Stelle redet.

Das alte Testament spricht hierüber noch nicht mit der Klarheit, die erst dem neuen Testamente möglich war. Wohl heisst es Jes. 65, 17: Siehe ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde; allein V. 20 ff. zeigt, dass dies nicht in vollem Sinne zu nehmen sei, sich vielmehr nur auf die Umwandlung in den Verklärungszustand des grossen Weltsabbats beziehe, und auch Jes. 34, 9—10, selbst v. 4 möchte nicht hieher gehören, da, wie der ganze Zusammenhang zeigt, nur von einer solchen Zerstörung dort die Rede ist, in deren Folge noch wilde Thiere im Lande hausen können. Ja auch Jes. 66, 22 ist, wie die Rückbeziehung auf 65, 17 zeigt, nur von dem Verklärungsstande der Erde, nicht von der Welterneuerung im neutestamentlichen Sinne die Rede, und auffallend bleibt es gewiss, dass die Propheten gewöhnlich mit dieser Periode des Weltsabbaths abschliessen.

Aber das neue Testament redet sicher von einer Welterneuerung. Wohl erwähnt 2 Petr. 3, 10 nur das, was vergehen wird, allein eben darin, dass auch das Neue wieder γῆ heisst, liegt es beschlossen, dass dies nicht eine totale Vernichtung, sondern eine Läuterung und Verneuerung involvire, was ohnedem klar aus dem Verhältnisse der Auferstehung des Leibes zu der dahinsinkenden Erde hervorgeht. Alles Materielle muss in den Feuertod hinein, damit es zu Grunde gehe, alles Substanzielle aber bleibt, und die Gedanken, die Gott bei der Schöpfung dieser Erde verkörperte, finden dann auch einen neuen, verklärten Leib.

Wie wird es dann mit der Erlösung der Kreatur stehen? Dass hier nicht von einer Erweckung der einzelnen Exemplare der Thierwelt geredet werden könne, versteht sich von selbst. Dass die Gattungen der Geschöpfe wieder erneuert würden, dies zu sagen ist gewagt. Welches ist denn dann der Zusammenhang zwischen dem Jetzt und Einst im Naturleben? Frommann sagt: Die Schrift kennt nur den Begriff einer absoluten Welterneuerung nach vorhergegangenem Weltende. Allein diese Behauptung widerlegt ja die Lehre von der Auferstehung des Fleisches auf das bestimmteste, deren Eigenthümlichkeit gerade darin besteht, dass sie einen Zusammenhang zwischen der Leiblichkeit der alten und neuen Erde lehrt. Wenn ferner die Schrift ausdrücklich auch den neuen Wohnort der Menschen Erde und nicht Himmel nennt, so will sie auch damit auf einen Unterschied vom Himmel hinweisen.

Nein das ist die Erlösung der Kreatur, dass dieselben Schöpfungsgedanken, die ihrer jetzigen Existenz zu Grunde liegen und deren volle Verwirklichung durch die Eitelkeit, die in Folge der Sünde des Menschen eintrat, gehemmt wurde, auf der neuen Erde in vollendeter Weise zur Ausprägung kommen, so dass allerdings die jetzige Erde zu jener kommenden sich nur wie eine Vorstufe verhalten wird. Gleichwie wir sagen können, dass der verklärte Leib, den wir dann tragen werden, nur die Vollendung der Idee ist, welche Gott bei der Schöpfung dieses Erdenleibes hatte und die auch, falls der Mensch in der Wahrheit bestanden wäre, zur Erfüllung hätte kommen müssen: so können wir auch aussprechen, dass die Gedanken, welche Gott für die Vollendung der übrigen Natur hatte, und die durch den Menschen zur Verwirklichung hätten geführt werden sollen, auf der neuen Erde ihre Ausprägung werden finden müssen.

Nicht etwas absolut Neues, so lehrt uns unsere Stelle, und gerade das ist ihre hohe Bedeutung, wird Gott auf der neuen Erde schaffen, sondern was im Seufzen der Jetztwelt liegt, will er erfüllen. Jedes Seufzen aber beruht auf einer anhebenden Realisation der Idee, die jedoch durch äussere Hemmnisse, die es als beschwerende fühlt, nicht zur Erfüllung kommen kann. Sehnen sich nun diese Wesen nach der Freiheit, so heisst dies nichts Anderes, als sie begehren die Möglichkeit ihrer vollen Entfaltung. Darin, dass sie diese nach voller Herzenslust ausbreiten können, besteht dann ihre Herrlichkeit. Nicht also dies wäre eine Vollendung der Thier- und Pflanzenwelt, dass sie zu einer höheren Stufe, etwa zu der Bedeutung eines persönlichen Lebens erhoben würden, sondern dass sie das, was sie seyn sollen, ganz erfüllen. Kein

Schöpfungsgedanke ist vergänglich, er entfaltet sich nur zu immer vollkommnerer Wirklichkeit. Nicht freilich ist es uns gegeben, zu erkennen, welches diese höhere Verwirklichungsweise ist. Dazu müssten wir ja hineingestellt seyn in das Leben der Ewigkeit. Wir können also nicht sagen, ob auf der neuen Erde Pflanzen und Thiere seyn werden in dieser jetzigen Gestalt, allein das werden wir sagen können: Das, was Thier und Pflanze für den Menschen dieser Erde war, muss auf der neuen Erde sein Analogon finden für den verklärten Menschen.

Wäre dies nicht der Fall, so verlöre unsere Stelle jeden Sinn, so gäbe es für die Kreatur keine andere Erlösung von der Eitelkeit, als nur den Tod, also die Negation ihres Daseyns. Das aber will die Schrift nicht, sie redet von einer Herrlichkeit, die auch der Kreatur zu Theil werden wird, und diese wird sie finden in und mit der Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes. *)

Zur Geschichte der referirenden Spendeformel.

Von

G. Kawerau in Berlin.

Mit der Einführung der Union nach dem Anfang unsers Jahrhunderts ist in die Abendmahlsfeier eine Spendeformel eingeführt, die weder in der lutherischen Kirche noch auch in der reformirten bis dahin die gebräuchliche gewesen ist: und die Union hat mit seltener Zähigkeit auf dem Gebrauch dieser Formel bestanden und hält noch heutigen Tages an ihr fest; und die hervorragendsten Verfechter der Union sind bemüht gewesen, den Werth derselben in das hellste Licht zu setzen: Nitzsch, indem er die Spendeformel der lutherischen Kirche als „eintönigen, nicht biblischen, nicht einmal wohl übersetzten missalischen Ausspendungsspruch, der auf dem Liturgen laste", beschuldigte [1]); Jul. Müller, indem er die referirende Formel als alte lutherische Formel geschichtlich zu erweisen suchte und daraus die Anklage erhob, die Lutheraner bedienten sich zweierlei Mass, da ihnen jetzt verdächtig scheine, was früher ganz in der Ordnung gefunden sei [2]); Dorner, indem er es rühmt, dass in Preussen in Beziehung auf die Distribu-

*) Auch für die vorstehende Abhandlung (wie wesentlich für jede) gilt selbstverständlich die redactorische Bemerkung in Hft. 4. 1870 S. 639.

1) Vgl. Evang. K.-Z. 1856. S. 930. — 2) Die evangel. Union. S. 342. Anmerkg.

tionsformel die Union den Standpunkt der reformatorischen Wahrheit und Freiheit gesetzlich gewahrt habe[1]); wogegen wir freilich bei Hoffmann der Anerkennung begegnen, die Einführung dieser Formel durch die Union sei nicht nöthig gewesen, man hätte vielmehr jeder der kirchlichen Abtheilungen ihre gewohnte Formel lassen können, denn wenn man einmal die Differenz der Lehren für nicht bedeutend genug erklärt habe, um einander die kirchliche Gemeinschaft zu versagen, so könne auch der Ausdruck der differenten Lehre kein Hinderniss der Gemeinschaft seyn.[2])

Es erscheint uns diesen Lobrednern gegenüber von Interesse, dem Vorkommen dieser Formel — die ja die Union nicht erfunden hat — vor der Union nachzuforschen, um zu erkennen, woher die Union diese Formel genommen und in welchem Sinne sie dieselbe recipirt hat.

Jul. Müller weist auf die Strassburger K.-O. v. 1598 hin, daselbst sei dieselbe zu lesen, und der entschieden luther. Charakter dieser K.-O. sei ja unbestritten. Letzteres ist völlig richtig, — es ist ja die K.-O., welche den Sieg des luther. Bekenntnisses in Strassburg bezeichnet, — doch steht in dieser auf S. 168 zu lesen: Nemmet, esset, das ist der Leib Christi, für ewere Sünde gegeben, der sterke vnd erhalte euch zum ewigen Leben. Trincket, das ist das Blut Christi, für ewere Sünde vergossen, das sterke vnd erhalte euch zum ewigen Leben; — keineswegs also die referirende Formel. Aber allerdings hat man in Strassburg dieselbe eine Zeitlang gebraucht, und zwar schon bedeutend früher, in den allerersten Jahren der Reformation. In dem Büchlein „Theütsch kirche ampt mit lob gsenge vn̄ göttlichen Psalmen, wie es die gemeyn zu Strassburg singt vnnd halt, 1525“ lesen wir folgende Distributionsformel: Vnser herr Jesus Christus sprach zu sein lieben jüngeren, Nement hyn vn̄ esset, diss ist mein leib der für eüch geben würt. Vnd zum kelch dessgleichen auch, wie in den Euangelisten vnd Paulo solchs beschriben ist.[3])

Das ist also unbestreitbar, dass in Strassburg a. 1525 eine referirende Formel gebraucht ist; ob aber auch kirchenordnungsmässig? In Strassburg erschienen bekanntlich schon a. 1524 die verschiedensten „deutschen Messen“, nachdem daselbst am 16. Febr. 1524 Anton Firn als der erste in der Thomaskirche die erste deutsche Messe gelesen hatte.[4]) Die Strassburger Buchdrucker (W. Köpfel, Martin Flach) beeilten

1) Gesch. der protest. Theologie. München 1867. S. 879. — 2) Deutschland einst und jetzt. Berlin 1868. S. 475. 476. — 3) S. (Löhe) Sammlung liturg. Formulare. Heft 3. Nördlingen 1842. S. 57. — 4) S. Röhrich Gesch. der Reform. im Elsass. Th. 1. Strassb. 1830. S. 199.

sich, die von den einzelnen evangel. Predigern nunmehr angewandten Formen der Messe durch den Druck bekannt zu machen und zu verbreiten; es sind daher diese ersten Ordnungen eben nur Veranstaltungen der Buchdrucker, selbst wider den Willen der Prediger erschienen, die sich gar nicht an bestimmte Formeln im öffentlichen Gottesdienst zu binden gedachten.[1]) Es war noch die erste Zeit unruhigen Umhersuchens nach neuen Formen, in die man den Geist der neuen Lehre kleiden sollte: und um nur bei der Spendeformel stehen zu bleiben, so finden wir in dieser Zeit in Strassburg die allerverschiedenartigsten Formeln neben einander. 1524 in der bei Martin Flach gedruckten „Euangelischen Messz" lesen wir: „Secht aller liebsten, das ist warlich d'heylig leychna vnsers herrn Jesu Christi, der für eüch gelitte hat den bittere todt. Nement hyn vnnd essendt jn das er euch speiss, nere vnd beware in das ewig leben. — Secht dz ist warlich d'teüer schatz des kostbarlichen bluts vnsers herren Jesu Christi damit ir erkaufft seyt. Nement hynn vn teylends mit einander, zu abweschung eüwer sünden."[2]) Eine Formel, die fast wörtlich mit der stimmt, deren sich damals Bugenhagen in Wittenberg bediente, wie sie sich in der ältesten Gottesdienstordnung dieses Reformators (Wittenberg 1524) findet.[3]) Dagegen in der „Ordnung des Herrn Nachtmals" Strassburg 1525 lautet die Spendeformel: „Gedenket, glaubet, verkündet, dass Christus für euch gestorben ist."[4]) Letztere Formel, durch Carlstadts Beeinflussung der Abendmahlslehre in Strassburg veranlasst, erhielt sich längere Zeit hindurch — wir finden sie z. B. daselbst 1530 wieder in der Form: „Gedenket, glaubt und verkündet das Christus der Herr für euch gestorben ist."[5]) Als der confessionelle Streit endlich durch Annahme der Concordienformel entschieden war, da verschwanden auch bei der Abendmahlsfeier diese von sonstiger luther. Sitte abweichenden Formeln, und die K.-O. v. 1598 führte die bekannte nicht referirende, sondern bekennende Spendeformel ein.

Zwei Jahrhunderte später treffen wir die referirende Formel in Ulm in Gebrauch; aus der dazwischen liegenden Zeit ist mir nur bekannt, dass Höfling[6]) dieselbe bei der Lützelsteiner K.-O. 1605, gedruckt zu Strassburg, notirt, einer K.-O., die mir nicht weiter bekannt geworden ist;

---

1) S. Röhrich a. a. O. S. 208; auch Richter K.-OO. des 16. Jahrh. Bd. I. Weimar 1846. S. 231. — 2) Mittheilungen aus dem Antiquariate v. Calvary. Berlin 1868. S. 63. — 3) (Löhe) Sammlung. Heft. 3. S. 40. — 4) Strassb. K.-O. 1598. S. 16. u. Röhrich Mittheil. aus der Gesch. der ev. K. des Elsasses. Bd. I. 1855. S. 203. — 5) Mittheilungen v. Calvary. S. 82. — 6) Liturg. Urkundenbuch. Leipzig 1854. S. 125.

— es lautet die Formel daselbst: Der Herr Jesus sagt: nehmet hin und esset u. s. w. Der Herr Jesus sagt: nehmet hin und trinket alle daraus u. s. w. Die Strassburger K.-O. von eben demselben Jahre hat dagegen die gewöhnliche Form.[1])

Dann aber finden wir sie 1747 in der Ulmer K.-O. Daselbst heisst es[2]): Unser Herr Jesus spricht: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, für eure Sünde in den Tod gegeben. Unser Herr Jesus spricht: Nehmet hin und trinket, das ist mein Blut, für eure Sünden vergossen. Und zwar erfahren wir, dass diese Formel damals nicht eine neue in Ulm war, vielmehr wird sie als die bei Darreichung des Sacraments „gewöhnliche" bezeichnet.[3]) Sie war im Gebrauche schon mannichfachen Veränderungen ausgesetzt gewesen, daher die K.-O. die bestimmte Verordnung ergehen lässt: „Bei diesen Worten sollen Alle und Jede genau bleiben, und nicht mehr, wie von Einigen geschehen, sprechen: Unser Herr Jesus sprach; auch nicht hinzufügen: Der (das) stärke und erhalte euch zum ewigen Leben. Amen. Damit in allen Kirchen eine durchgängige Gleichheit gehalten werde."[4]) In welchem Sinne man hier in Ulm noch die referirende Formel aufgefasst wissen wollte, das zeigt nicht nur das Verbot der Formel: Jesus sprach; sondern lehren auch die ausdrücklichen Worte der K.-O., man solle die Communikanten unterweisen, dass sie die Worte „unser Herr Jesus Christus spricht" mit brünstigem Glauben fassen sollten, als ob sie Christus in seiner Person zu ihnen rede.[5]) Auch wolle man beachten, mit welch richtigem Takte man hier die Schlussworte: „solches thut zu meinem Gedächtniss" als für die Spendeworte unpassend fortgelassen hat: es wäre ja offenbar ganz unpassend, wenn man Christum zu den Communikanten — die sich ja eben bereit zeigen zu seinen Gedächtnisse sein Mahl zu feiern — diesen Einsetzungsbefehl des hl. Mahles sprechen lassen wollte. Erst der Rationalismus hat sich mit Begier an diese Worte angeklammert — in dem Worte „Gedächtniss" schien ja eine Rechtfertigung seiner noch weit über Zwingli hinausgehenden Abendmahlsanschauungen zu liegen, und die Union hat in diesem Stücke unbesehens die Erbschaft des Rationalismus angetreten.

Dem Rationalismus musste die luther. Spendeformel höchst unbequem seyn; die Abneigung des Pietismus gegen alles feste statutarische Formelwesen machte ihm die Abänderung leich-

---

1) A. a. O. S. 125. — 2) Ulm. K.-O. 1747. S. 333. — 3) S. 328. — 4) S. 333. — 5) S. 334.

ter. Schon in den Tagen des Pietismus drang der Zeitgeist — ob er sich gleich noch materiell mit dem Bekenntnisse der Spendeformel in Einklang wusste — auf eine Formänderung, und man war schwach genug, dem Zeitgeiste nachzugeben. Casp. Calvoer berichtet: *civiliores sacerdotum non singulari, sed plurium numero solent alloqui communicantes*[1]); und 30 Jahre später hören wir den Lorkwitzer Pastor Christ. Gerber erzählen: „Es ist die Frage entstanden, ob man zu den *Honoratioribus* oder vornehmen Personen sagen solle: Nehmet hin, oder er nehme hin, sie nehme hin. In einer vornehmen Gesellschaft hat man sich über dieser Sache nicht vergleichen können. Sollte ich meine Meinung sagen, so hielte ich dafür, man lasse einem jeden die Freiheit... Nun heisst der alte Canon: *Evangelium non tollit politiam.* Ich kann auch sagen: *non tollit decorum.* So dünkt mich, man könne zu einer vornehmen Person wohl sagen: er nehme hin, sie nehme hin. Denn weil das Wort: nehmet nur gegen gemeine Leute in täglichem Umgange, aber nicht gegen vornehme gebraucht wird, so würde es doch sich nicht wohl schicken, zu einem Könige oder Fürsten wie auch anderen Personen von Condition zu sagen: Nehmet u. s. f.“ [2]) Angesichts solcher Erklärungen wird man Kapp ein gewisses Recht einräumen, welcher die Entstehung der referirenden Formel darin suchen will, dass man der Verlegenheit bei der Anrede habe entgehen wollen.[3]) Ob aber dieser Erklärungsgrund ausreichend sei, das mag das Folgende zeigen.

Der Rationalismus durchbrach die Schranken der alten K.-OO. völlig, nachdem der Pietismus vorher sie erweitert und gelockert hatte. Es war die Taktik der Liturgiker des Rationalismus, dass sie zunächst neben die alten Formeln neue, im Geiste der Neologie brauchbarere, hinstellten zur beliebigen Auswahl, je nach dem Geschmack des Geistlichen und dem Standpunkt der Leute, vor denen er zu amtiren hatte. Drei Liturgiker des Rationalismus mögen zum Beweis dienen: G. F. Seiler, J. G. Chr. Adler und G. Chr. B. Busch. Ersterer edirte eine Allgemeine Sammlung liturg. Formulare, Erlangen 1787: in dieser finden wir auf S. 62 die luther. Spendeformel mit dem Bemerken, dass sie der neuen Liturgie der Reichsstadt Lindau 1784 entnommen sei; daneben aber auf S. 57 die Formel: Unser Herr Jesus sprach: Neh-

1) *Rituale Ecclesiast. Jenae* 1705. *Pars I. lib. II. Sect. II. cap.* 67. *pg.* 673. — 2) Historie der Kirchencerimonien in Sachsen. Dresd. u. Leipz. 1732. S. 464. — 3) Grundsätze zur Bearbeitung evang. Agenden. Erlang. 1831. S. 351.

met hin und esset, das ist mein Leib, für eure Sünden in den Tod gegeben. Unser Herr Jesus sprach: Nehmet hin und trinket, das ist mein Blut, für eure Sünden vergossen.[1]) Und im 3ten Theil dieser Sammlung, Abtheilung 2, Erlangen 1804 erklärt er sich mit wahrhaft staunenswerther Naivität über die Vorzüge dieser referirenden Formel. „Ich wage es, so schreibt er, eine Formel vorzuschlagen, die ich bei gewissen aufgeklärten Personen schon gebraucht habe, und die sehr wohl aufgenommen worden ist. Dieselbe besteht nämlich aus den Worten Jesu, die unter den Stiftungsworten des Abendmahls selbst enthalten sind... Jesus sprach (oder spricht)... Jesu Worte haben ja doch eine besondere Auctorität und einen viel umfassenden Sinn. Die Freiheit der Christen wird durch sie nicht eingeschränkt; ein jeder Communikant kann dabei das denken, was seiner subjektiven Ueberzeugung gemäss ist."[2]) Etwas anders ging Adler zu Werke in seiner bekannten Agende für Schleswig-Holstein von 1797. Er beachtete, dass die luther. Spendeformel zwei verschiedene Theile hatte, ein Wort des Bekenntnisses zum Anfang, ein Segensvotum zum Schluss: er trennte zunächst das Votum von dem Vorangehenden und liess es, um die „Religionsfeierlichkeit" zu vereinfachen, nur einmal zu allen Communikanten sprechen, so viele ihrer auf einmal am Altar Platz gefunden, und zwar in folgender verbesserten Form: „Jesus Christus, unser Heiland, mit dem ihr euch jetzt durch den Genuss seines Mahles zur treusten Liebe verbunden habt, der stärke und erhalte euch im wahren Glauben und in rechtschaffner Frömmigkeit zum ewigen Leben. Amen." Für den ersten Theil, das Bekenntniss, aber stellte er zwei Parallelformulare hin: entweder: der Leib (das Blut) deines Heilandes Jesu Christi, für deine Sünden in den Tod gegeben (vergossen); oder aber: Zum Gedächtnisse Jesu Christi, deines Heilandes, der seinen Leib (sein Blut) für dich in den Tod gegeben (vergossen)! Wo aber die Communikanten einzeln um den Altar gingen, wo also die eben dargestellte Form nicht ausführbar war, da hat Adler als Auskunft die referirende Formel: Nehmt und esst, spricht Jesus, das ist mein Leib, für eure Sünde in den Tod gegeben. Solches thut zu meinem Gedächtniss. Nehmt und trinkt, spricht Jesus, u.s.w.[3]) Der Nachdruck sollte hier offenbar auf dem Worte „Gedächtniss" liegen, denn mehr als eine

1) Entlehnt aus der Gottesdienstordnung in den luther. Gemeinden der Kurpfalz. Heidelberg 1783. — 2) S. Evang. K.-Z. 1852. S. 930. — 3) S. *Daniel Codex liturg. eccl. luther. pg.* 171.

Gedächtnissfeier war das Abendmahl wohl nicht für Adler. Hören wir endlich noch den Generalsuperintendenten Busch in seiner Agende, Sondershausen 1821: „Hat der Prediger Personen vor sich, die etwa einen Anstoss daran nehmen könnten, wenn er sich einer andern Formel, als der bisherigen bediente, so wird er wohl thun, wenn er folgende bisher gewöhnliche Formel beibehält: (folgt die luther. Spendeformel). Bei gebildeten und aufgeklärten Personen kann sich der Prediger folgender Worte bedienen: Jesus sprach: Nehmet hin u. s. w., oder man könne auch die (von Adler formulirte) Formel nehmen: Nehmt und esst, spricht Jesus, u. s. w.[1])

Woher die Union die referirende Spendeformel genommen, ob aus jenen vereinzelten alten lutherischen Gottesdienstordnungen, oder aus dem Schatze des in jenen Tagen die Kirche beherrschenden Rationalismus: die Frage beantwortet sich wohl von selber. Der Sinn dieser Formel war aber in der Ulmer Agende ein ganz anderer, als wie ihn der Rationalismus erfasste. Dort sollte es wirklich eine Spendeformel seyn, d. h. der Geistliche stand als Vertreter Christi da, und Christus selber bezeugte dem einzelnen Communikanten: das Brot, das du empfängst, ist mein Leib, der Wein, den du trinkst, ist mein Blut. Solche Anschauung, dass der administrirende Geistliche Christum selber vertrete, ist ja der alten lutherischen Kirche nicht fremd. So schreibt z. B. Luther a. 1533: „Wir hören diese Worte: das ist mein Leib, nicht als in der Person des Pfarrherrs oder Dieners gesprochen, sondern aus Christi eignem Munde, der da gegenwärtig sei und spreche zu uns: Nehmet hin, esset, das ist mein Leib. Anders hören und verstehen wir sie nicht.“[2]) Und in ähnlichem Sinne sagt Joh. Gerhard: *Neque solum primae institutionis tempore sacram coenam discipulis suis Christus administravit, sed adhuc hodie secundum utramque naturam praesens est — atque ipsemet corpus et sanguinem suum communicantibus distribuit. — Nequaquam statuendum, quod minister virtute propria hic agat, — Christus enim est, qui per ministrum in hoc mysterio agit.*[3]) Damit scheint uns freilich die referirende Spendeformel — so verstanden — noch immer nicht als angemessen erwiesen, denn der Geistliche verwaltet das Sacrament nicht als *vicarius Christi*, sondern als *minister ecclesiae;* die Kirche ist es ja, von der der Geistliche seine Vollmacht empfangen hat, und im Abendmahl ist Christus das ge-

1) Busch Agende S. 283. — 2) Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe. Walch *Tom. XIX. pg.* 1550. — 3) *Loc. theol. ed. Cott. X.* 19.

spendete *objectum*, die Kirche das verwaltende, durch ihren Diener spendende *subjectum*; und wir müssen von unsrer Anschauung aus der luther. Spendeformel den unbestrittenen Vorrang der grösseren Angemessenheit einräumen.

Der Rationalismus legte aber offenbar einen ganz anderen Sinn in die referirenden Worte: wie ihm die ganze Sacramentsfeier wesentlich Gedächtnissfeier war, so hatten auch die Worte: Jesus spricht oder sprach, keinen andern Sinn, als dass sie die Erinnerung beleben sollten an jene Abendmahlsfeier Christi im Kreise seiner Jünger. Eine direkte Beziehung zwischen den gespendeten Elementen und den dazu gesprochenen Worten war nicht mehr vorhanden; ein bestimmtes Abendmahlsbekenntniss war damit beseitigt. Es fragt sich, in welchem Sinne die preuss. Agende die referirende Formel adoptirt hat, ob als eigentliche Worte Christi, die von demselben in jeder Sacramentsfeier aufs neue durch den Mund des Geistlichen gesprochen werden, oder aber nur als Erinnerung an die Worte, die einstmals von Christo gesprochen sind? Die klarsten Gründe sprechen für letztere Fassung, und lehren dass auch nach dieser Seite die Union einfach das Erbe des Rationalismus angetreten hat. Wir können uns zum Beweise auf drei Thatsachen berufen. 1. Die Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin 1822 bietet auf Seite 23 folgendes abkürzendes Parallelformular für die referirende Formel: Nehmet hin und esset und gedenket dabei der Einsetzungsworte. Das ist doch wohl eine authentische Erklärung der Agende, wie sie die Citation verstehe und verstanden wissen wolle. 2. Machen wir darauf aufmerksam, dass in amtlichen Erlassen jener Zeit statt des Präsens „spricht" das Imperf. „sprach" sich findet, z. B. im Schreiben des Stettiner Generalsuper. Engelken vom 3ten Febr. 1818.[1]) 3. Können wir uns auf den Wortlaut der Spendeformel selber berufen, denn wenn dort es heisst: mein Leib, der für euch gegeben wird, mein Blut, das für euch vergossen wird, so passt das als Christi Wort doch nur auf jenes erste Abendmahl; und nur ein Messpriester könnte noch jetzt solche Worte zu seinen Communikanten sprechen. Jene Ulmer K.-O. hat selbstverständlich für das nicht mehr passende Präsens das Perfectum eingesetzt.

Die heutigen Vertreter der positiven Union geben daher der referirenden Spendeformel einen Sinn, der nach Ausweis der Geschichte nicht der von der Agende bezeichnete ist. Im Sinne der Agende ists überhaupt keine Spendeformel mehr,

---

1) S. (Meinhold) Union und luth. Kirche. Berlin 1867. S. 46.

im Sinne der gläubigen Union unsrer Tage eine weit weniger angemessene und geschickte, als die lutherische: sie bewährt noch heute ihre Vieldeutigkeit; dieser verdankt sie ihre Verbreitung und in dieser findet sie ihr Urtheil.

Miscellen.

I. Das Passional Christi und Antichristi.

In dem 25. Jahrg. (1864) dieser Zeitschrift S. 680 f. macht G. Plitt auf ein seltenes Buch der Reformationszeit aufmerksam, welches den Titel führt: *Antithesis figurata vitae Christi et Antichristi* u. s. w. Wahrscheinlich ist er inzwischen schon selbst zu der Erkenntniss gekommen, wie es sich eigentlich damit verhalte; aber den Lesern fehlt bis jetzt die Aufhellung des Sachverhalts. Freilich hat bereits Schelhorn in seinen Ergötzlichkeiten Bd. II. S. 602. die Schrift richtig nur für eine lateinische Bearbeitung des Passionals Christi und Antichristi gehalten, wozu Lucas Cranach die Holzschnitte, Luther den Text lieferte, und ich könnte mich mit dem Hinweis auf ihn begnügen, hätte er sich mehr auf die Entstehung des Büchleins eingelassen und seine Ansicht weiter begründet.

Das „Passional Christi und Antichristi" besteht aus 14 Blättern, nicht Bogen. Ausser der ersten und letzten ist jede Seite mit einem Holzschnitte geziert, so dass Darstellungen aus dem Leben Christi und des Papstes abwechseln, ganz in der von Plitt bezeichneten Weise. Der zweizeilige Titel befindet sich in einem viereckigen Raume auf einem grossen Baumblatte, welches uns das Innere einer von vier Säulen getragenen Halle verdeckt. Für meinen Zweck darf ich mich zunächst auf das erste Bilderpaar und den Schluss beschränken. Letzterer ist durchaus nur eine Uebersetzung der einen Ausgabe aus der andern; seine beiden letzten Zeilen lauten im deutschen Texte: „Nembt alſzo vorgut || Es wird baldt besser werden." Die beiden ersten Bilder des Passionals sind so genau von Plitt nach der *Antithesis figurata* beschrieben, als hätte er jene vor sich gehabt, und es muss daher auf die engste Verwandtschaft beider Werke geschlossen werden. Dasselbe ergibt sich auch aus den Unterschriften. Im Passional finden wir unter dem Bilde Christi die Worte: „Do Jhesus innen wardt, das sie kommen wurden vnd yhnen tzum konig machen, ist er abermals vffin bergk geflohen, er allein. Joh. 6. Mein reich ist nicht von diſzer welt. Joh. 18. Die konnige der welt hirschen yr, vnd die gewaldt haben, werden gnedige

hern genandt, yr aber nicht alſzo, ſzonder der do grosser ist vnther euch, sall sich nydern, als der weniger. Luce. 22.“ Bei dem Antichrist dagegen heisst es: „Aufz obirkayt die wir sonder tzweyffell tzum keyſzerthumb haben, vnd aufz vnſzer gewalt, seynt wir des keyſzertumbs, ſzo sich das vorledigt, ein rechter erbe, cle. pastoralis ad fi. de sen. et re iudi. Summa summarum. Nichts anders ist in des Bapsts geystlichem rechte tzu finden, dan das es seynen abgot vnd Antichrist vbir alle keyſzer, könig vnd fursten irhebet, als Petrus vorgesagt hat. Es werden kommen vnuorschambte Bischoff die die weltlich herschafft werden vorachten. 2. Pet. 2.“ Man vergleiche hiermit Plitt's Angaben, und es wird höchstens zweifelhaft seyn, ob der deutsche Text einige Sätze mehr hat als der lateinische oder nicht. Demnach darf als ausgemacht gelten, dass die *Antithesis figurata* und das Passional nur zwei Bearbeitungen desselben Werkes sind.

In Betreff der Verfasserschaft verweist Schelhorn auf Luther's Brief an Spalatin vom 7. März 1521 (De W. I, S. 571), dessen letzte Worte er dabei im Auge hat: *Has effigies jussit Lucas a me subscribi et ad te mitti: tu eas curabis. Jam paratur Antithesis figurata Christi et Papae, bonus et pro laicis liber.* Auf dieselbe Stelle bezieht sich Aurifaber in seinem ersten Ergänzungsbande zu Luther's Werken S. 44, wenn er zum Passional bemerkt: „Diese Figuren von dem Reich des Herrn Christi vnd Antichristi sind von Lucas Cranach dem Eltern zugericht, vnd die vnterschrifft von D. Martino Luthern gestellet worden, wie solchs der heilige Man Gottes selbs zeuget im ersten Latinischen Tomo seiner Episteln, da er es schreibet an Herrn Georgium Spalatinum.“ Zwar wage ich nicht mit Schelhorn und Aurifaber die dem Spalatin überschickten *effigies* auf die Holzschnitte im Passional zu deuten, der Zusammenhang spricht mir vielmehr dagegen; gleichwohl aber wird es sich so verhalten, wie sie sagen. Der Ausdruck in Luther's Brief ist zu bezeichnend, als dass wir ihn nicht auf die lateinische Ausgabe beziehen sollten, und wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, so hat doch Luther sicher dabei die Hand im Spiele gehabt. Wir können der Sache aber auch für die deutsche Ausgabe noch um einen Schritt näher treten. Aurifaber hat in dem erwähnten Bande mehr als zwanzig Holzschnitte in vollkommener Uebereinstimmung mit dem in meinem Besitze befindlichen Urdrucke; er kann die Platten dazu nur aus der ersten Quelle erhalten haben, da eine solche Nachformung damals nicht möglich war. Durch diesen Umstand wird sein Zeugniss, das sich formell nur auf eine vielleicht missverstandene

Stelle stützt, sachlich höchst gewichtig, und es liegt nicht der geringste Grund vor, an seiner Behauptung selbst zu zweifeln. Wir kennen also die Verfasser, Luther und Cranach, den Druckort, Wittenberg, die Zeit der Entstehung, das Jahr 1521, und Plitt's Vermuthung, das Buch sei in einem Lande herausgekommen, in welchem ein römisch-katholischer Fürst herrschte, bewährt sich nicht.

Ist Luther zuerst auf die hier dargestellte Gegenüberstellung Christi und des Papstes gekommen? Diese Frage lässt sich bei dem Mangel an Nachrichten urkundlich nicht entscheiden, indess ich bin so glücklich, etwas zu ihrer Lösung beitragen zu können. In *Joh. Wolfii lectionum memorabilium tom. I.* findet sich die Grundlage in einem Gedichte zum Jahre 1500, das ich wegen seines innigen Zusammenhanges mit dem Luther-Cranach'schen Werke vollständig hersetzen muss:

Antithesis Christi et Antichristi

per Conr. Nucer.

Mansueti quam sit dispar vita atque superbi,
Lector docte, ex his collige versiculis.

1. *Rex pius excelsos regnorum sprevit honores:*
Impius ast armis regia sceptra parat.

2. *Aspera cervicem sapientis serta coronant:*
At stulti ex auro fronte corona micat.

3. *Discipulis ex ille pedes pura abluit unda:*
Hic pedibus regum basia ab ore capit.

4. *Legibus impositum sacris didrachma pependit:*
Quolibet hic solvit seque suosque jugo.

5. *Corporibus morbo afflictis parat ille salutem:*
Hic animas tristi conficit exitio.

6. *Degravat innocui tergum crux aspera regis:*
At scelerum pondus terga subacta gerunt.

7. *Conservat placidum fidus moderator ovile:*
Perfidus at miserum deglubit omne pecus.

8. *Nascitur in vili stabulo divina propago:*
In regum thalamis nascitur atra lues.

9. *Optatus lento vehitur dux pacis asello:*
Conspicuis belli dux furit alter equis.

10. *Non fert ille suos lucris inhiare caducis:*
Conglomerat cunctas hic male sanus opes.

11. *Veriloquo pia jussa docet sanctissimus ore:*
Hic technis verum contegit omne suis.

12. *Vendentes repulit sacra zelator ab aede:*
Quos blande invitat nebulo sacra premens.

13. *Denique sidereas iter ille ostendit ad arces:*
Hic vero Stygios monstrat adire lacus.

Hoc igitur bivium sapienter, candide lector,
Discerne: incipias et meliora sequi.

Es ist mir unbekannt, wann der Verfasser gelebt hat; aber das scheint klar, dass er vor dem Beginne der Reformation sein Gedicht verfertigt: sonst hätte er wohl nicht so sorgfältig den Namen „Papst“ zu vermeiden gesucht. Die Eigenthümlichkeit des Gedichtes besteht nun darin, dass, wenn man das Anfangs- und Enddistichon als Einleitung und Schluss wegnimmt, genau 13 Doppelverse, entsprechend den 13 Doppelbildern der *Antithesis figurata* und des Passionals, übrig bleiben, und zwar gibt der Hexameter jedesmal den Gegenstand des Christus-, der Pentameter den des Antichristus- (Papst-) Bildes an. Nur das sechste Christusbild hat in meinem Urdruck einen anderen Vorwurf, als der entsprechende Vers angibt; es zeigt nämlich Christum mit Petrus auf der Reise und soll darstellen, wie der Herr bis zum Müdewerden zu Fusse gewandelt ist, während der Papst sich in einer reich verzierten Sänfte tragen lässt. Wie nahe sich aber dennoch das Gedicht mit dem Bilde berührt, ersieht man aus dem letzten Theil der Unterschrift im Passional: „Er hatt ym seyn Creutze selbst getragen vnd ist tzu der stell die Caluarie gnant wirdt, gangen. 19.“ Ueberdies findet sich die Kreuztragung Christi wirklich dafür in einem Nachdrucke, welchen ich besitze, und bei Aurifaber.

Die *Antithesis* fand in der Reformationszeit grossen Anklang. Wir kennen vier verschiedene deutsche Ausgaben in Quart. Sie ward auch sonst verwerthet. Heinrich Kettenbach führte 1523 die Gegenüberstellung Christi und des Papstes noch weiter aus, und seine Schrift, die mir leider nicht vorliegt, ist wiederholt erschienen, lateinisch in *Joh. Wolfii lectt. memm. tom. II.* Ein Stück derselben theilt, ohne den Verfasser zu ahnen, Böcking *Hutteni opp. V*, S. 386 ff. mit; er hat jedoch gegen Münch, der es „als huttenisch ummünchte und aufnahm“, in richtigem Gefühl die Urheberschaft Hutten's in Abrede gestellt. Die Abhängigkeit des Kettenbach'schen Werkes von Luther ergibt sich bei seinem späteren Erscheinen aus der auffallenden Uebereinstimmung in der Wahl nicht nur der Bibelstellen, sondern namentlich der Stellen des geistlichen Rechts.

J. K. F. Knaake.

II. Die evangelische Absolution ist bekanntlich stets in der lutherischen Kirche überaus hoch gehalten worden, pflegt aber jetzt nicht nur in der unirten Kirche, sondern selbst auch in der unsrigen auf einen sehr nebengeordneten, niedrigen Platz herabgedrückt zu werden, während sie doch inderthat um so höher zu achten ist, je bestimmter nur die Vergebung der Sünde im Glauben an die Rechtfertigung

in Christo den eigentlichen Lebenskern und die wahre Perle der lutherischen Kirche bildet. Wenn eben diese Gnade der Vergebung der Sünde dem Christen noch viel unentbehrlicher und für sein ganzes eigentliches Wesen noch weit mehr das *Characteristicum* ist, als selbst die sacramentliche Gnade, so sollte man meinen, müsste auch die Absolution einen demgemässen centralen allherrschenden Platz einnehmen. Welch ein Jammer ist es aber, die evangelische Absolution so sehr aus unsern Gottesdiensten verdrängt zu sehen, dass sie nur in der für die Meisten kaum alljährlich einmal stattfindenden Beichte vor dem Abendmahl noch ihre Stelle behauptet, in der stetigen Sonntagsliturgie vor der Predigt dagegen — NB. vor der Predigt, also an ganz ungehörigem Orte, wo noch bei Niemandem eben erst durch die Predigt das Bedürfniss nach Vergebung der Sünde erweckt seyn kann — lediglich in gänzlich verwässerter, ausgeleerter und indirecter Gestalt eine Art von Vertretung gefunden hat: eine Praxis, welche zu unserm Erstaunen selbst von exactesten lutherischen Theologen unserer Zeit (vgl. die Kritik in dieser Zeitschr. 1870 S. 577 oben) gutgeheissen wird! Wie ganz anders in der früheren Zeit unserer Kirche, welche der Unterzeichnete an ihrer Grenze noch durchlebt hat, wo nicht blos bei der so sporadischen Beicht- und Abendmahlshandlung, sondern bei jedem Vormittagsgottesdienste, auch wenn keine Communion statt fand, nach der Predigt und in ungeschwächter, unausgeleerter, voller Gestalt die Absolution gespendet ward! [1]) Schreiber dieses weiss noch,

---

1) Die Worte lauteten: „Dieweil wir, Geliebte in Christo, allhier versammlet, im Namen des allmächtigen Gottes, sein heiliges alleinseligmachendes Wort angehöret haben, so wollen wir uns auch gegen seiner hohen göttlichen Majestät demüthigen, ihm von Herzen alle unsere Sünde bekennen, beichten und mit einander also sprechen: Allmächtiger, ewiger Gott und Vater unsers HErrn und Heilandes Jesu Christi, sammt dem werthen Tröster dem H. Geist, ein Herr Himmels und der Erden, ich bekenne, dass ich durch meine vielfältige schwere Sünde und Missethat die Augen deiner göttlichen Majestät höchlich beleidiget, und dadurch nichts anders, denn zeitliche und ewige Strafe und Verdammniss verdienet. Es ist mir aber solches alles von Grund meines Herzens leid und reuet mich sehr; und bitte dich durch deine grundlose Barmherzigkeit und durch das heilige unschuldige bittere Leiden und Sterben deines lieben Sohnes Jesu Christi, du wollest mir armen Sünder alle meine Sünde verzeihen und mir gnädig und barmherzig seyn. Amen. Auf solch euer Bekenntniss verkündige ich euch allen, die ihr eure Sünde herzlich bereuet und euch des Verdienstes Jesu Christi mit wahrem Glauben tröstet, auch euer Leben zu bessern gedenkt, kraft meines Amtes als ein berufener und verordneter Diener des Wortes, die Gnade Gottes und vergebe euch, anstatt und aus Befehl meines HErrn und Heilandes Jesu Christi, alle eure Sünde, im Namen Gottes des Vaters †, des Sohnes † und des Heil. Geistes †. Amen. Den Anderen aber, sicheren, unbussfertigen, muthwilligen Verächtern, Ungläubigen, verkündiget der Heil. Geist, dass ihnen ihre Sünde gebunden

wie nach jeder Predigt, selbst- oder von Anderen gehaltener, nachdem da das Gewissen erschreckt und auf den christlichen Trost verwiesen worden war, ihn gehungert und gedürstet hat nach Spendung der evangelischen Absolution, wie er dieselbe stets mit sehnlichstem Verlangen aufgenommen und als den heimgetragenen Hauptsegen des Gottesdienstes, um dessetwillen allein schon er und Viele den Gottesdienst besuchten, betrachtet hat. Welch eine grauenvolle Verkümmerung, solchen Segen blos auf die für jeden so seltene Beicht- und Abendmahlshandlung beschränken, oder, und zwar eben in möglichst verdünnter, indirecter, ausgeleerter Form, an eine Stelle des Gottesdienstes, vor der gehörten Predigt, setzen zu wollen, wo das Bedürfniss nach Vergebung eben noch gar nicht erweckt worden, so dass da das gesprochene Sündenbekenntniss und die fast nichtssagende, Vergebung anwünschende Antwort nur als ein formales *opus operatum* erscheint! Fürwahr, eben nicht blos in Beichte vor dem Abendmahl, sondern in jeden Hauptgottesdienst gehört die volle Absolution, und in den letzteren gleich nothwendig erst nach der Predigt. Das erst gibt der Predigt den wahren eingrabenden Nachdruck; das erst, wenn irgend etwas, bewahrt den Prediger selbst vor der Gefahr, statt *sibi* vielmehr — wie leider jetzt fast allenthalben — nur *se* zu predigen; das erst gewährt dem ganzen evangelischen Leben das wahre tägliche geistliche Brod. Schön und pflichtmässig ist es ja, für kirchliche Zucht, für lutherische Spendeformel im Abendmahlssacrament u. s. w. zu kämpfen; wie unermesslich wichtiger aber wäre es, uns erst die uns geraubte allsonntägliche volle und wahre Absolution wieder zu erringen! G.

III. „Eine lutherische Confessionskirche hat es nie gegeben!" sagt die N. Ev. K.-Z. 1870 S. 136 in bekannter Selbstgewissheit ihrer stupenden theologischen Gelahrheit. — s' ist doch die Möglichkeit, was die gelehrten Theologen der Union nicht Alles wissen! Hats eine lutherische Confessionskirche nie gegeben: woher ist es denn gekommen, dass alle lutherischen Lande sich einmüthig zur *Augustana* bekennen? woher gekommen, dass Luthers Katechismen in allen massgebende Geltung haben? woher schreibt sich die stattliche Autorisation der Concordienformel durch Unterzeichnungen einer solchen imposanten Anzahl lutherischer Consistorieen, Facultäten,

---

und behalten sei, wo sie nicht Busse thun. Und dasselbige zeige ich ihnen hiemit Amtshalber öffentlich an, zum Zeugniss über sie. Der liebe Gott gebe ihnen seine Gnade zur Besserung. Amen."

Pastoren? woher in allen lutherischen Ländern dieselbe einfach und treu bezeugende Spendeformel des h. Abendmahls? woher aus allen lutherischen Weltgegenden das Zusammenströmen grosser Schaaren zu allgemeinen lutherischen Conferenzen? u. s. w. u. s. w. — Hätte es aber wirklich dennoch eine lutherische Confessionskirche nie gegeben: stünde es dann wenigstens mit der reformirten nicht noch ungleich übler, deren einzelne Theile auch nicht ein einziges Bekenntniss gemeinsam bekennen? deren verschiedene einzelne anglicanische Denominationen sich Jahrhunderte lang auf Tod und Leben bekämpft haben? Und was soll gar von einer unirten, von einer neu evangel. Confessionskirche gesagt und gedacht werden, die ohne alles und jedes einmüthiges Bekenntniss ist, die die Gelehrten der Union nur durch das Argument ihres angeblichen Daseyns, nur durch Machen in Politik zu erweisen und zu stützen vermögen, die nicht einmal in realen Gedanken besteht! G.

IV. „Von ganzen mit Bewusstseyn lutherischen Gemeinden wissen wir nicht“, ruft immer und immer wieder die N. Ev. aus, als sage sie damit etwas recht Schlagendes; und immerhin, von ganzen Gemeinden (ausserhalb der s. g. Separation), die mit Bewusstseyn hinter den Vertretern lutherisch confessioneller Richtung stünden, wissen auch wir vielleicht nicht. Können denn aber überhaupt in jetziger Zeit ganze Gemeinden gesucht werden wollen, in denen eine positiv christliche Gesinnung und Erkenntniss herrschte? Genug, dass wenigstens in unsern lutherischen Gemeinden treu lutherischer Pastoren ein unendlich grösserer Bruchtheil der Glieder mit Bewusstseyn lutherisch denkt, als in den Gemeinden unserer oberkirchenräthlich doctrinären Unionisten positiv unionistisch. Wo in den Gemeinden Unionismus waltet, da ist es ja blos das nihilistisch glaubenslose Interesse für protestantlerisches Wesen unter dem Namen der Union. Doctrinärer s. g. positiver Unionismus findet sich in Gemeinden als solchen ganz und gar nicht, nicht einmal in Magisträten und Stadtverordnetenversammlungen; denn wer so viel von evangelischer Wahrheit annimmt und glaubt, als der Unionismus eines Hoffmann, der N. Ev. u. s. w. vorschreibt, der ist wahrlich nicht gesonnen, dies durch Gemeinschaft mit den Alles überschwemmenden unionistischen Nihilisten und Protestantlern in einem politischen Kirchenthum aufs Spiel zu setzen und in die Schanze zu schlagen, sondern flüchtet sich gern und von ganzem Herzen in die Burg des alt evangelischen Bekenntnisses. G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, H. N. Hansen, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, u. A., *

redigirt von **Guericke.**

III. Patrologie.

1. *Eusebii Pamph. Scripta histor. T. II. (Vita Const., Panegyr. atque Const. ad sanct. coet. or.) Recens. cum ann. crit. atque indd. denuo ed. F. A. Heinichen. Lips. (Mendelssohn). 1869.* VI u. 352 S. 8. 2 Thlr.

Euseb. Pamph. Scripta histor. T. III. (Commentarii in Eus. hist. eccl., vit. Const., Paneg. atque in Const. or. et meletemata Euseb. Librum bipart. compos. et multo emendatior. et auctiorem den. ed. F. A. Heinichen. Lips. (Mendelssohn). 1870. 804 S. 8. $3^1/_2$ Thlr.

Die neue Heinichen'sche Ausgabe von *Eusebii histor. eccles. libb. X. (Lips.* 1868, als erster Bd. der ganzen neuen Ausgabe des Eusebius; 3 Thlr.) ist in dieser Zeitschr. 1869 S. 278 f. mit gebührender Anerkennung von uns angezeigt worden. Jenem ersten Bande folgt nun hier ein 2ter, *Eusebii vita Constantini, Panegyricus* und *Constantini ad sanctor. coetum orat.* enthaltend, in correctem, kritisch genau revidirtem und castigirtem Texte, mit bescheidenen kritischen und

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., H., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

anderweiten Anmerkungen und einem vortrefflichen mehrfachen *Index*, und für die Liebhaber auch dieser Schriften, unter denen die *vita Constantini* die bei weitem hervorragendste Stelle einnimmt, wenngleich immer eine weit hinter der Bedeutung der *hist. eccl.* zurückstehende, ist nun so auch hier ebenfalls erspriesslich gesorgt. Aber diesen 2 Bänden ist nun selbst in den oben bezeichneten *Commentarii cet.* noch ein dickleibiger dritter nachgefolgt, welcher zu allen jenen Euseb. historischen Schriften reiche *Commentarii*, sogar dann noch eine Masse *meletemata Euseb.* mit allerlei Excursen darbietet. Wer wollte nun leugnen, dass auch hierin für das Studium und Verständniss des Eusebius vielerlei Nützliches aufgespeichert worden ist! Indess bekennen wir offen, dass zu einer Handausgabe des Euseb., die ja selbst nicht einmal eine lateinische Uebersetzung mit darbietet, eine solche ganz verhältnissmässig reiche Zuthat von exegetischem und verwandtem Stoff uns als Ballast erscheint und dass wir bei Anzeige des 1. Bandes dieser Ausgabe des Euseb., die von diesem Ballast, wie ihn die frühere Heinichensche Ausgabe mit sich schleppte, noch nichts enthielt, so dass wir ihn ganz fortgelegt, geschweige denn gegen das Frühere gar noch vermehrt, wähnten, gerade über dies Weggelassene uns besonders gefreut hatten. In höchst beifallswerther Einrichtung sind jedoch jetzt alle 3 Bände der neuen Heinichenschen Ausgabe als 3 Ganze für sich erschienen und käuflich, so dass Niemand an den dickleibigsten und doch inhaltsleersten dritten mitgebunden ist, und unsere Freude, dass es an einer wahrhaft kritischen Handausgabe der Eusebianischen K.-G. (und — dürfen wir zusetzen — der *vita Const.*) jetzt nicht mehr fehle, bleibt also doch unverkümmert. [G.]

2. *Dr.* F. X. Reithmayr, Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patrist. Werke in deutsch. Uebersetzung. Kempten (Kösel). Lief. 1. H. 1. 1869. 132 S. kl. 8. 4 Gr. Lief. 2. H. 1. 1869. 128 S. 4 Gr.

Damit die wichtigsten patristischen Werke auch Nichttheologen und Nichtgelehrten zugänglich und bekannt werden mögen, hat Prof. *Dr.* Reithmayr zu München sich an die Spitze eines Unternehmens gestellt, welches auf Grund der neuesten und besten Ausgaben, mit Vorausschickung instructiver, für Nichttheologen berechneter Einleitungen und mit Beigabe einiger erläuternden Bemerkungen eine Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung darbietet, indem in den vorliegenden beiden ersten Heften oder Bändchen der beiden ersten Lieferungen zuerst J. C. Mayer die Schriften der apostolischen Väter (zunächst Clemens Romanus' Briefe und Barnabas' Brief), dann U. Uhl Cyprians

Schriften (namentlich *ad Donatum* und *de unitate ecclesiae)* vorzuführen beginnt. Die Beifallswürdigkeit und Zweckmässigkeit eines solchen literarischen Unternehmens im allgemeinen bedarf keines Nachweises, obwohl der nur erst fragmentarisch uns erkennbar gemachte Anfang ja natürlich noch keine feste Garantie für die vollkommen glückliche Durchführung gewähren kann. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Carl Ehrt (*Dr. ph.* Gymnas.l. z. Dresden), Abfassungszeit u. Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen. Leipzig (Barth) 1869. VI u. 144 S. 8. 1 Thlr.
2. D. P. Petersen (Subrect.), Widerlegung von Hitzig's Ansicht über Makk.-Psalmen. Progr. Lat. Sch. zu Hadersleben. 1868. 22 S. 4. Flensburg (Herzbruch).

Beide Arbeiten suchen in der zur Zeit noch brennenden, für die Geschichte der alttestamentlichen Schrift so wichtigen Frage nach dem Daseyn von Psalmen aus der Makkabäer-Zeit eine Entscheidung gegen die vornehmlich von Hitzig vertretene Auffassung herbeizuführen, dass solche Psalmen nicht blos an sich denkbar wären, wie Delitzsch einräumt, sondern in grosser Menge vorhanden seien. E. bezeichnet ausdrücklich zum Schlusse seiner Untersuchung die Esra-Nehemianische Wiederherstellungszeit mit ihren Ausläufern als diejenige Periode, in welcher der völlige Abschluss der Psalmensammlung erfolgte. P. gilt das Fehlen des Glaubens an ein ewiges Leben, den ‚mit dem besten Willen' sinnig Hengstenberg in den Psalmen hat finden können, als der sicherste Beweis ihres höheren Alters. P.'s Gesichtspunkt ist ein specifisch religiöser, wie er denn eigens betont, es könne „keinem Christen, namentlich keinem Theologen gleichgiltig seyn, ob wir in dem grössten Theil der Psalmen Lieder aus einer Zeit besitzen, die sich selbst vom Geiste Gottes verlassen fühlte und nur in der Hoffnung auf den Propheten, der da kommen sollte, ihren Trost fand, oder Erzeugnisse einer früheren und besseren Zeit." Die Schrift P.'s trägt übrigens den Charakter nüchterner, sorgfältiger Arbeit und benutzt, soweit es dem Vf. möglich war, die Vorgänger, unter denen auffälliger Weise Delitzsch gar nicht Erwähnung findet, während von Ewald auch die Hypothese von der ursprünglichen Dreitheiligkeit des Psalters herbeigezogen ist. Neben der Berufung auf das Zeugniss des Siraciden bildet den Hauptinhalt eine eingehende Prüfung des Verhältnisses von Ps. 105. 96. 106. 152 zur Chronik, welche auch P. als entschieden spätern Ursprungs er-

scheint. — Viel weiterer Raum stand Herrn E. bei seiner deutschen Umarbeitung einer von der Ammon-Stiftung gekrönten Lateinischen Preisschrift zu Gebote, und er füllt denselben mit gründlich gelehrten und anregenden Darstellungen aus, wobei ihm die Winke der Preisrichter wesentlichen Anstoss in einzelnen Fragen gaben. Zur Vollendung der Arbeit trieb ihn auch die Wahrnehmung, dass trotz der grossen Unsicherheit der Kritik neuerdings doch selbst in einer populären Schrift, wie den Aufsätzen zur A. T. Lit. von Nöldeke, die Existenz makkabäischer Psalmen als unanfechtbar hingestellt ist. Uebrigens ist der Vf. völlig frei von einer dogmatisch befangenen Kritik, wie er denn nicht nur die Bücher Koheleth und Jona tief hinabrückt, sondern selbst die Schrift Daniels als makkabäisch ansieht; weshalb sein conservatives Urtheil über den Psalter um so mehr ins Gewicht fällt. Das Büchlein darf übrigens bei seiner eingehenden Methode, die z. B. die Gliederung der Stufenpsalmen sehr schön beleuchtet, als Beitrag zur kritischen Isagogik überhaupt gelten. — Das Ganze zerfällt ausser einleitenden und abschliessenden Partieen in Kapitel: I. Zur Gesch. der Auslegung angebl. Makk.-Psalmen, wobei bis auf Calvin zurückgegangen wird, der schon die Möglichkeit solcher Psalmen angenommen, während die Arbeit von P. dem Vf. von 1 unbekannt geblieben seyn mag. II. Prüfung der gegnerischen Beweisführung. III. Innere Zeugnisse für das Vorhandenseyn des Psalters in vormakk. Zeit (Jona, Chronik u. s. w.). IV. Inn. Z. f. d. Vorh. des fünftheiligen Ps. zur Zeit des Chronisten (Doxologieen). V. Inn. Z. f. d. Vorh. des letzten Psalmbuches zur Zeit des Chr. VI. Positiver Nachweis des Zeitalters der einzelnen Lieder und Liedergruppen d. jüngsten Psalmensammlungen.* VII. Aeussere Zeugn. gegen angebl. Makk. Psalmen. Wir können nur wünschen, dass der gelehrte Verf. in seiner ernsten, aber freien Durchforschung des A. T. fortfahre, wiewohl wir seinen kritischen Ansichten z. B. über das Buch Daniel noch nicht gewonnen sind. [Ko.]

3. Emil Taube (C.-R., Superint. u. Oberpfarrer in Bromberg), Kurze Auslegung d. letzten fünf u. zwanzig Psalmen als Versuch einer prakt. Erklär. der Psalmen u. s. w. Zum Besten d. Rettungs-Anst. in Düsselthal. Düsselthal 1869. Rett.-Anstalt.

Wir freuen uns diese Auslegung der letzten 25 Psalmen, mit welcher nun das ganze Werk zum Abschluss gebracht ist, zur Anzeige bringen zu können. Es ist eine schöne Gabe, auf

* Indem hier S. 117 f. Ps. 110 besprochen wird, hält der Vf. Christi Auslegung für durchaus berechtigt, aber nicht für bindend bei wissenschaftlicher Forschung; der Psalm sei typisch-messianisch wie 2 S. 7, 4 ff. Wir können das nicht von vornherein als unchristlich verwerfen.

den Altar der Liebe gelegt, ein Opfer, von dem wir gewiss sind, dass es Gott wohlgefalle. Denn der th. Herr Verf. hat sein Herz zugleich mit hineingelegt, und was er bietet, ist wirklich, was er zu geben beabsichtigte, süsser Saft gepresst aus den Trauben des göttlichen Wortes. Ruhend auf gründlichen Studien, namentlich der Psalmen-Auslegung von Delitzsch, trägt es doch diese Studien nirgends zur Schau, sondern leitet den Leser leicht und unvermerkt in die köstlichen Tiefen des göttlichen Wortes und erschliesst ihm die Quellen lebendigen Wassers, die dort fliessen. Es ist ein Buch, geeignet, diejenigen, welche die Psalmen noch nicht verstehen und lieben gelernt haben, zum Verständniss und zur Liebe derselben zu führen, ein Erbauungsbuch der edelsten Art, das keinem Geistlichen, der seiner Gemeinde die Psalmen auslegen will, fehlen sollte. Hätten wir einen Wunsch gegen den verehrten Herrn Verf. auszusprechen, so wäre es dieser, dass die ziemlich häufig vorkommenden Fremdwörter hätten mehr vermieden werden mögen. Sie erschweren den Gebrauch des Buches namentlich für Landgemeinden und gestatten nicht, es ohne Weiteres zum Vorlesen, etwa im Nachmittagsgottesdienste zu benutzen. Doch das möge Niemand abhalten, nach diesem vortrefflichen Buche zu greifen. [Achilles.]

4. J. L. Füller (ev. Pfarrer), Der Prophet Daniel erklärt. Basel (Bahnmaier) 1868. 382. S. 8.

Der Verf. wünscht mit diesem Werke theils seinen Amtsbrüdern einen Dienst zu erweisen, da es noch an passenden Commentaren fehle, theils den Gebildeten im Volke Handreichung zu thun, was um so nöthiger sei, seitdem Bunsen in die Welt hineingerufen, es sei einer der höchsten Triumphe der neuen Kritik, bewiesen zu haben, dass das Buch Daniel in die Makkabäische Zeit gehöre. Die Gebildeten hat er besonders im Auge gehabt und deshalb die eigentlich gelehrte Behandlung gemieden. Beiden Kreisen lässt sich nun allerdings schwer zu gleicher Zeit dienen, und es kann daher diese Erläuterung dem Theologen das Studium eines gelehrten Commentars nicht ersparen, allein, während christliche Laien hier einen grossen, reichen Schatz der Auslegung finden, werden jene gewiss auch, namentlich für die apologetische Erklärung, bedeutende Anregung erhalten. Der Verf. hat die für seinen Zweck so wesentliche Gabe, die Hauptpunkte scharf zu erfassen und in gediegener Klarheit einfach und lichtvoll zu entfalten.

Nach einer kurzen Einleitung, welche uns hauptsächlich die Einwürfe gegen die Aechtheit des Buches vor Augen stellt, führt er mit praktischem Geschick uns nicht in alle die einzelnen Gegengründe ein, sondern schreitet direkt zur Erläu-

terung des Buches selbst, um an den einzelnen Orten dieselben genauer zu prüfen, was jedenfalls namentlich dem Laien gegenüber die beste Methode ist und die Zeit zu genauerem Zusehen demselben erspart. So tritt uns auch denn sogleich in C. 1, 1 die bekannte historische Schwierigkeit vor Augen. Wir gestehen, es ist die hier gegebene Lösung immer noch die einfachste, aber alle Bedenken vermag auch sie nicht zu heben. Wohl, dass Nebuc. auch als Kronprinz König heisst, das unterliegt keinem Anstande, auch ohne eine Prolepsa annehmen zu müssen, da er ja auch schon vorher königliche Hoheit besass, und der Verfasser kein Interesse hatte, sein Verhältniss zu seinem Vater zu erläutern. Aber etwas Bedenklicheres ist es, dass Neb. zuerst nach Syrien gezogen seyn soll, während die nächste Station auf seinem Wege und die feindliche Hauptmacht in Carchemisch stand, denn nicht, wie der Verf. es sich denkt, eine kleine isolirte Besatzung lag dort, sondern die ägyptischen Kerntruppen, die ja Neb. den Heimweg hätten abschneiden, ja mittlerweile in sein entblösstes Land einfallen können. Demnach muss es eigentlich als das Natürlichere erscheinen, dass Neb. zuerst das Hauptheer der Feinde vernichtete und dann die einzelnen Bundesgenossen schwächte. Auch hätte Neb., da Necho das ganze Syrien besetzt hielt, indem er ja mit seiner Flotte sein Heer dorthin geschafft hatte, um die mit innern Angelegenheiten beschäftigten babylonischen Fürsten mit grosser Macht zu überfallen, wohl die von Füller angegebene Route gar nicht machen können, ohne auf Necho selbst zu stossen, der ja der angreifende Theil war und den Kampf vor Ninive benutzen wollte, um bei dieser Gelegenheit sein Reich zu erweitern. Wie soll man es sich auch denken, dass der mit gewaltigem Heere in Syrien befindliche Necho sich so ruhig hätte umgehen lassen? und es war ja dies doch sicher nicht blos ein Zug von ein Paar Wochen. Ferner wie soll man es sich erklären, dass Jeremias von dieser Eroberung Jerusalems, die ja mit der Gefangennahme Jojakims verbunden war, so gar nichts erwähnt, dass er C. 25 offenbar das vierte Jahr zum Anfangspunkte der 70 Jahre setzt, denn hier steht die Gefahr erst bevor, das zeigt der ganze Zusammenhang und wird auch durch die Uebersetzung des Verf. von Jer. 25, 9 nicht geändert, denn וְאֶל heisst nicht: zu dem bereits dagewesenen, sondern ist so viel als *una cum;* jene bilden erst in ihrem Zusammenschluss mit der Weltmacht diese furchtbare Macht. Will man also im 3ten Jahre Jojakim's einen Zug Neb.'s nach Judäa gelten lassen, so müsste er so unbedeutend gewesen seyn, dass ihn Jeremia gar nicht des Berichtes würdigte. Jedenfalls aber konnte er dann den Anfang der

70 Jahre nicht von diesem geringfügigen Ereignisse an rechnen, was auch dem Zusammenhange in C. 25 völlig aufgenöthigt werden müsste. Es widerstrebt jedem unbefangenen Leser von Jer. 25, ein bedeutendes Gericht über Jerusalem schon vorher anzunehmen. Ebenso ist es in C. 36 doch sicher auffallend, dass Jeremias auf einen früheren Einfall Neb.'s gar nicht, auch nur leise hindeutet, dass er nicht, wie hier der Verf., sagt: ihr werdet die Macht des Königs noch ganz anders zu fühlen bekommen. Also so gar leicht, wie der Verf. meint, fügt sich dieses Datum nicht in die anderen ein, und wir können deshalb auch diesen Punkt noch nicht als zum Abschluss gekommen bezeichnen. Vielleicht dass sich später Quellen noch finden, die uns zuverlässigem Aufschluss über den Zug des Nebuc. bieten.

Treffend ist, was er zu 1, 21 über die Stellung Daniels bemerkt. Doch scheint mir der eigentliche Grund, wesshalb dieser Vers hier steht, darin zu liegen, dass er vielleicht auf die erste Zusammenstellung, die Daniel von seinen Weissagungen macht, hinweisen will. Im ersten Jahre Cyri hat er C. 1—9 zusammengestellt. Jenes wichtige Jahr bot Grund genug dar; so konnte er nur schreiben: Daniel lebte bis ins erste Jahr des Cyrus, denn was er weiter leben wird, weiss er noch nicht; genug, dass er vorläufig diese Erfüllung der Weissagung gesehen hat und für die Zwischenzeit diesen Beruf gehabt hat. Ob übrigens seine Freunde vom Schauplatze damals schon abgetreten waren, möchte nicht mit Sicherheit zu folgern seyn.

Mit seiner Auslegung von 2, 1. 46—49 können wir uns noch weniger befreunden. Daniel soll damals aus seiner 3jährigen Schulzeit noch nicht entlassen gewesen seyn, als er jene gewaltige Deutung gab; und V. 46 soll sagen: Daniel kehrte zunächst beschenkt in seine Schule zurück, bestand darauf 1, 17 noch ein Examen und wurde dann erst zum Lohne mit der Statthalterwürde bekleidet. Das ist doch zu unnatürlich: Der als der Weiseste Erfundene soll in die Schule derer zurück, die er an Weisheit weit übertroffen hatte, nur der Form halber noch ein Examen machen. Nein, jene 3 Jahre müssen nothwendig abgeschlossen gewesen seyn, und das kann ja auch nach dem Texte der Fall seyn, denn möglicherweise war Daniel 1½ Jahre schon in der Gefangenschaft, ehe Neb. König wurde, auch ist nicht gesagt, dass jene 3 Jahre bis auf den Tag voll seyn mussten, wahrscheinlicher bildete ein gewisses Hoffest den Termin. Genug V. 46—49 weist diese Ansicht entschieden zurück, ja verlangt wo möglich noch eine spätere Zeit. Wenn der Verf. aus V. 4 schliesst, dass dem

Daniel das Armäische geläufiger war, als das Hebräische, so schliesst er zu viel. Er handhabt beide Sprachen gleich gewandt, und der Grund dieses Uebergangs ist doch wohl nur, weil er durch die aramäisch gehaltene Rede einen willkommenen Anlass findet, chaldäische Angelegenheiten auch in dieser Sprache zu berichten. Die Ansicht (V. 13), als hätte die Aufnahme in den Dienst des Königs das Verhältniss zu den Magiern gelöst, ist eine irrige, wie ja schon 1, 20 das stetige innige Verhältniss Daniels zu denselben andeutet, obgleich wir freilich nähere Kenntniss der hieraus erwachsenden Verpflichtungen nicht haben und deshalb einfach an das Erzählte uns halten müssen. Dass sich Daniel nicht zu heidnischem Götzendienste hergab, versteht sich von selbst; dass er als dem Magierstande angehörig sowohl vor der Traumdeutung, als nach derselben angesehen wurde, beweist unser Capitel deutlich; denn ein Verhältniss, wie das eines Cultusministers heutzutage, ist ein rein modernes, auf die Völker mit Kastenordnung gar nicht anwendbar. Dass übrigens unter den Magiern und demnach auch ihren Berufsarten grosse Unterschiede waren, ergibt sich schon aus den 4 Bezeichnungen 1, 2, und es lässt sich demnach sehr wohl denken, dass Daniel eine Stellung erhielt, die ihn nicht mit dem Götzendienste in Zusammenhang brachte. Den Ausdruck „Wende der Zeiten“ statt Ende der Tage können wir nicht als gelungen bezeichnen, denn der Prophet will ja ausdrücken, was ihm als Ende erscheint, und nicht als Wende. Wenn die Erfüllung dieses Endes in weiten Perioden auseinander liegt, so ist das eben Sache der Erfüllung, aber nicht des Sehers; er sieht wirklich dies als Ende an, und nicht als Umbiegung zu einer neuen Periode. Wir haben aber seine Worte zu übersetzen, und nicht unsere Deutung.

Die Deutung der 4 Weltmonarchieen hat der Verf. mit grosser Klarheit und Entschiedenheit gegeben, dennoch müssen wir gestehen, dass auch aus unserm Kapitel heraus sich nicht alle Bedenken gegen seine Auffassung heben lassen. Warum wird das medo-persische Reich nur als das geringere bezeichnet, wenn es doch für Israel so entscheidend war, diese Frage zu lösen ist nicht so leicht, während sich dieses Bedenken aufheben würde, wenn damit nur das medische Reich gemeint ist, das mehr ein Uebergangsstadium zum persischen war. Auf die beiden Arme legt die Auslegung kein Gewicht; sollen sie bedeutungsvoll seyn, so dürfen sie wenigstens nicht in zwei Dingen zugleich gefunden werden. Sie bedeuten entweder Meder und Perser, oder die 2 Abtheilungen der Länder nach Süden und Norden, doch nicht beides zugleich, was ja

einander nicht homogen ist. Die Herrschaft über alle Lande scheint auch mehr dem persischen, als griechischen Reiche zu eignen, weil jenes zuerst in weitere Fernen hinausgriff; das vierte Reich mit seinem starken Abfall vom Eisen der Schenkel zur Mischung der Füsse scheint ebenfalls besser zu dem gewaltigen Abstande zwischen Alexander und den Diadochen zu passen, ebenso auf letztere der Versuch, sich durch Heirathen zu verbinden, und die Vergeblichkeit dieses Thuns. Auf die Zahl 2 und 10 (2 Schenkel und 10 Zehen) legt die Auslegung hier keinen Nachdruck, also können sie hier auch nicht entscheidend seyn. Wir wollen damit nur so viel feststellen, ohne des Verf. Ansicht hier angreifen zu wollen: aus unserm Capitel allein lässt sich keine sichere Entscheidung für eine der beiden Erklärungen gewinnen, ja es scheint die Fassung von Delitzsch mehr für sich zu haben, wenn man nur den Inhalt unsres Kapitels ins Auge fasst.

Bei der Erklärung von C. 3 nimmt F. an, es finde ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Traumbilde C. 2 und diesem goldenen Bilde statt, allein dann müsste man in letzterem wohl eine Menschengestalt vermuthen, was hier nicht gemeint ist. Noch weniger möchte ich billigen, dass diese Aufstellung bald nach dem Traume geschah. Dieser hat wahrlich dem Stolze des Königs wenig Nahrung gegeben, und wenn wir auch einem Despoten, wie N. war, viel zutrauen dürfen, so hätte doch ein so schnelles Vergessen in einigen Monaten den Zweck Gottes für seine Seele, der ja gewiss auch vorhanden war, gar zu rasch vereitelt. Doch über die Zeit dieses Vorfalles wissen wir eigentlich nichts, wir können Vermuthungen aufstellen, nur als sicher und gewiss wollen wir sie nicht bezeichnen. So ist z. B. die Hypothese Diedrich's nicht übel: das Bild sei ein Unionsbild chaldäischer Politik gewesen, allein als mehr denn Vermuthung darf dies auch nicht gelten wollen. Trefflich ist das über die Nothwendigkeit dieses Wunders Gesagte, wie denn überhaupt der Werth unsers Buches weniger in dem zu den einzelnen Versen Bemerkten liegt, wo man öfters einige praktische Winke in der feinen Weise Diedrich's wünschte, als in den allgemeinen Resumé's, welche die Hauptfragen eingehend und namentlich mit wahrhaft historischem Verständnisse der Bedeutung der einzelnen Abschnitte behandeln. Sehr gut bemerkt F., dass das Fehlen Daniels in diesem Berichte ein schlagender Beweis für die Aechtheit des Buches sei. Den Grund, warum er nicht in die Anklage verflochten wird, wissen wir nicht; am meisten hat der vom Verf. bemerkte für sich, doch wäre es wohl möglich, dass, da Daniel zur nächsten Umgebung des Königs ge-

hörte, zum Hofpersonale, bei dem die Unterwürfigkeit eine selbstverständliche war, dieser nur zur Controle der Beamten, nicht zu eigner Verbeugung zugegen war. Dann wären wohl auch die Ankläger aus diesem Kreise hervorgetreten.

Mit grosser Besonnenheit ist auch die Deutung von C. 4 gegeben. F. hebt mit Recht hervor, dass die natürlichste Fassung von עִיר die sei, es gleich צִיר Bote zu fassen nach der üblichen Vertauschung der Z-Laute. Sollte es aber auch wirklich „Wächter“ bedeuten, und dieses nur eine persische Vorstellung seyn, wer sagt uns denn, dass nicht schon damals diese Vorstellung auch zu den Chaldäern gedrungen seyn konnte, so gut auch aus dem persischen Sprachschatze so Manches zu den Babyloniern gedrungen war? Die Auffassung der Bande verwerfen wir (V. 12), denn der ganze Zusammenhang weist auf eine Strafe hin, nicht auf eine Wohlthat. Offenbar verlässt der Text schon hier das Bild des Baumes und beschreibt den Menschen, der von den Banden des Wahnsinns gefesselt ist, denn in der Auslegung wird nicht auf die Bewahrung, sondern auf den Zustand der Geisteszerrüttung der Nachdruck gelegt, zudem weist auch schon der Ausdruck „Fessel“ auf das Züchtigende. Ueberdies deutet die Scheidung des Strafgerichtes (V. 20—22) und der Gnadenführung V. 23, zu deren ersterem es gezählt wird, deutlich darauf hin, dass es als Strafe zu fassen sei. Den Wechsel der Person V. 16 erklärt der Verf. etwas mechanisch; ein Theil des Verses sollen noch Worte des Edikts, ein Theil Zusatz Daniels seyn. Allein offenbar verlässt Daniel von V. 16 an bis V. 31 absichtlich die Sprache des Ediktes und gibt dasselbe umschreibend wieder, weil er Einzelnes ausführlicher erörtern muss, als es der König füglich thun konnte. Es ist also nicht eine Einschaltung, die sich deutlich abheben müsste, sondern eine erweiternde Umschreibung, in der natürlich schon um der Gleichmässigkeit willen beide Namen Daniels, die er wahrscheinlich auch beide geführt hat, beibehalten wurden. In V. 16 werden wir שעה um des beigegebenen Zahlworts willen doch als Stunde übersetzen müssen. Der Ausleger muss sich erst in den Traum versenken. Doch könnte es auch „der Augenblick“ bedeuten, aber wohl nicht das unbestimmte „Weile“. Die bezügliche Stelle hätte aus *Euseb. praep.* 9, 41 wörtlich mitgetheilt werden sollen, damit der Leser selbst vergleiche.

Mit Recht hat sich der Verf. zu C. 5 gegen Delitzsch's Auffassung des Belsazzar erklärt, seine Gründe genügen völlig zum Nachweise der Unrichtigkeit derselben, wozu wir indessen noch fügen, dass das älteste Zeugniss, das wir besitzen, Ba-

ruch 1, 11 deutlich Belsazzar den Sohn des Nebuc. nennt. Hingegen hat er uns in Unklarem gelassen, wie er sich das Verhältniss Daniels zu den Nachfolgern Evil-Merodach's denkt, da derselben keiner mehr im Buche genannt wird. Mir scheint die wahrscheinlichste Annahme zu seyn, dass sich Daniel jetzt vom babylonischen Hofe hinweg zu dem Mederfürsten Darius begab, der sich nun für den Oberherrn des babylonischen Reiches, vielleicht nicht ohne Einfluss Daniels, der durch die Weissagung sich auf ihn gewiesen sah, erklärte und wenigstens zeitweise diesen Anspruch auch zur Geltung brachte, jedoch den folgenden Fürsten Babels als Unterkönig duldete; später fiel dann Babel von Medien ab und nun zog Cyrus, der Erbe seines medischen Schwiegervaters, gegen Babel und eroberte dasselbe. So würde sich uns erklären, warum von 5, 30 an nichts mehr von Babels Königen erwähnt wird, sondern sogleich Darius sich anschliesst. Von diesem hat die griechische Geschichte keinen Namen bewahrt, da Astyages nur Name der Würde ist, hingegen aus Daniel kennen wir ihn; er hiess Darajawush und regierte nach Niebuhr von 154—189 M., lebte also noch 1 Jahr nach der Ermordung des Belsazzar. In diesem Jahre stürzte ihn Cyrus, der dann erst 20 Jahre später Babylon einnahm, so dass Darius mit der Eroberung dieser Stadt natürlich nichts mehr zu thun hatte, andrerseits 6, 1 so zu verstehen wäre, dass mit der Uebernahme der Oberherrschaft des Darius nicht die babylonischen Fürsten ein Ende hatten, noch Babel erobert ward, sondern jene nur ihre Selbständigkeit verloren. Daher verstehen wir unter Darius auch nicht den Fürsten, der nach Besiegung des Nabonned im Jahre 538 die Herrschaft über Babel antrat, denn Xenophons Cyropädie ist im Wesentlichen ein historischer Roman, auf den sich nicht historische Thatsachen bauen lassen. Damals war nach den beglaubigteren Historikern Darius längst gestürzt. Der Verf. stützt sich hingegen ganz auf Xenophon, muss aber dadurch unerklärt lassen, wie man es sich denken solle, dass Cyrus Babylon erobert und doch Darius dort regiert, sowie warum von der langen Zwischenzeit von Bels.'s Tode bis zu dieser Eroberung gar keine Rede ist; zudem macht das Buch keineswegs den Eindruck, dass Darius nur in Abhängigkeit regiert habe, immer stehen die Meder den Persern voraus. Ist endlich Darius selbständiger Herr über Medien und Babylon, so erklären sich auch 6, 2 die 120 Satrapieen besser.

Die Ansicht (5, 13), Belsazzar stelle sich nur, als kenne er den Propheten nicht und habe Daniel früher mit Bewusstseyn gekränkt, darf sich wenigstens nicht über das Gebiet der

Vermuthungen erheben. Der Text selbst macht diesen Eindruck nicht. Mit dem Aufkommen eines neuen Herrschers änderten sich in der Regel auch die Besetzungen der höchsten Chargen, ohne dass gerade persönliche Kränkung anzunehmen ist. Ueberhaupt macht Bels. den Eindruck, dass er sich nicht sonderlich viel um die ernsteren Vorgänge unter seinem Vater gekümmert habe. — Die apologetische Behandlung des 6ten Capitels ist eine durchaus nüchterne und besonnene, und die üblichen Einwürfe werden gut in ihrer Nichtigkeit gezeigt.

In Cap. 7 gibt sich nun allerdings klar zu erkennen, darin stimmen wir dem Verf. bei, dass das medische Reich nicht von dem persischen gesondert als ein eigenes Reich gefasst werde. Wie sollte es bei seiner Unselbständigkeit diese hohe Bedeutung haben? Zudem lehrt C. 8 der Prophet selbst, durch die Darstellung unter dem Bilde des Ziegenbockes, die Identität beider Reiche. Auch wäre es unnatürlich, um der wenigen Jahre des Darius willen eine besondere Weltmacht zu formiren. Andrerseits geht der Verf. doch wohl zu weit, bei der Bezeichnung dieses Reiches durch die Brust den Unterschied der beiden Seiten hervorzuheben, sowie in den beiden Armen Lydien und Aegypten zu suchen, da diese beiden Provinzen besiegte, nicht handelnde waren, was doch im Begriffe der Arme liegt. Auch ist der einseitig aufgerichtete Bär mehr Bild der Schwerfälligkeit und des Genügens an dem Erlangten, als der Unersättlichkeit. Man muss ihn ja erst aufscheuchen: „stehe auf und friss," nicht hat er selbst diesen Drang. Das 3te Thier hat die Vierzahl als charakteristisches Gepräge. Ich möchte nicht mit dem Verf. diese Zahl beide Male anders deuten, das stört die Einheit der Anschauung. Der Proph. sagt: zum Unterschiede von dem zweiten schwerfälligen Thiere ist dieses die mit Sturmeseile die 4 Weltgegenden durcheilende, aber auch sich nach diesen Regionen hin in selbständige Reiche zerspaltende Weltmacht. Das 4te Thier kann nicht das römische Reich seyn, es ist nach allen Anzeichen das Reich des Antiochus. Wir halten die Gründe, die Delitzsch hiefür angeführt hat, für entscheidend, nur dass wir unter diesem 4ten Thiere nicht ein Weltreich, was ja der Text nicht verlangt, also auch nicht die griechische Macht, welche ja das 3te Thier bedeutet, sondern eine Fürstenmacht verstehen, die eine ganz selbständige Erscheinung gegenüber dem heiligen Volke bildet. Wie könnte man auch vom römischen Reiche so Schreckliches aussagen? im Gegentheil es hat sich bedeutend schonender gegen fremde Religionen erwiesen, als die vorigen Reiche, und hat nie die Feindschaft des Antiochus erreicht. Der Verf. muss daher alles hier Geweissagte auf das

noch künftige Ende beziehen, während es ein Räthsel bleiben muss, wie die so bedeutungsvolle Erscheinung des Antiochus hier so ganz unberücksichtigt bleiben kann. Unnatürlich finde ich das Verständniss von V. 13: der Menschensohn werde vom Himmel herabgetragen; Menschen sind ja auf Erden und nicht im Himmel, wird er mit Wolken zum Throne getragen, so ist das eben ein Zeichen, dass der Thron nicht auf Erden steht, sondern in Himmelshöhen. Vortrefflich ist übrigens die am Schlusse des Cap. gegebene Zusammenstellung der beiden Träume in C. 2 und 7.

In C. 8 ist Daniel nicht blos im Gesichte zu Susa, sondern, wie der Schluss von V. 2 zeigt, in Wirklichkeit, was V. 27 keineswegs unmöglich macht, da im Gegentheile, wenn Daniel in der Ferne ein königliches Amt verwaltete, sich Belsazers Unbekanntschaft mit ihm besser erklären lässt. Auch dieses Cap. ist mit trefflicher Klarheit erklärt und einige Auffassungen sind mit treffender Kürze zurückgewiesen. Die Fassung von V. 9, als hätte das Horn starke Windungen nach 3 Richtungen erhalten, finde ich unnatürlich, denn nur die Spitze ist das Gefährliche, Feindselige, nicht die sich rundende Windung. In V. 10 ist das Horn nicht ganz mit den Sternen identisch, jenes sind die Geistmächte, dieses ihre erhabene Behausung, ihr Reichsgebiet. Die Deutung von V. 12 kann ich nicht billigen. Es ist höchst unnatürlich, hier für alle Worte, die doch durch dieses Cap. selbst in ihrem Sinne bestimmt sind, andere Bedeutung anzunehmen. *Zaba* kann nur das Geisterheer seyn, der Mangel des Artikels thut nichts zur Sache, wie V. 13 zeigt, der Sinn von *nathan* ist ebendaselbst bestimmt, es heisst hier: dahingeben. Also: das Heer der über Israel waltenden Geistermächte, denn nur von diesen ist hier die Rede, wurde an die feindliche Macht hingegeben sammt dem beständigen Opfer um des Abfalls willen vom Glauben, denn auch *Pesoha* ist ein durch V. 23 fest begrenzter Begriff. Ist aber dies der Grund, so kann das Heer nicht alle Geistmächte, sondern nur die über Israel waltenden bezeichnen. Sonderbar ist der Zweifel V. 16, ob die Stimme irgend Jemandem angehört habe. Zu V. 19 trägt der Verf. wieder seine unhaltbare Ansicht von der Wende der Zeit vor, die eine verschiedene seyn könne. Allein für ein und dieselbe Person kann es nicht verschiedene Endpunkte geben; wo ihr Horizont ein Ende hat, da ist das Ende ihres Schauens, am allerwenigsten aber ist möglich, dass ein früheres Schauen einen weiteren Horizont gehabt hätte, als ein späteres. Das Ende muss also, wenn es hier mit Antiochus eintritt, auch in den andern Visionen mit ihm eintreten, und es ist kein Wider-

spruch, wie der Verf. zu V. 22 meint, wenn das kleine Horn keines der 4 Hörner wegstösst, die ja Königreiche bedeuten, wohl aber 3 der zehn Hörner, die einzelne Könige bedeuten; hingegen ist die Schilderung eben dieses kleinen Hornes in beiden Abschnitten wesentlich gleich. In V. 24 verstehe ich unter den Starken nur die Israel schützenden geistigen Gewalten, denn diese allein entsprechen dem heiligen Volke; sonst müssten neben den Geistern der Völker auch die Völker selbst neben Israel genannt seyn. Bei der Berechnung der 2300 Tageshälften geht F. mit Unrecht vom 25. Kislev 148 ab; denn dieser Endtermin ist in der Geschichte der Makkabäer so scharf abgehoben, so entschieden die Vollendung der Restitution des Heiligthums, dass man vorher von einer solchen gar nicht reden kann. Vorher ist Beginn der Reinigung, aber nicht Zurechtstellung, wie sie hier verlangt wird. Den Anfang dieses Termines, den wir geschichtlich bis auf den Tag nicht mehr nachweisen können, können wir recht gut an den Anfang des dem Kislev 145 vorangehenden Monates setzen, während der Verf. weder für den Anfang, noch für das Ende eine feste Grenze findet. Wenn er schlüsslich meint, Ant. könne nicht das Horn seyn, das 3 Hörner niederstösst, weil seine 3 Nebenbuhler nicht wirklich auf dem Throne sassen, so entgegnen wir, dass ja der Text letzteres auch gar nicht verlangt, sondern nur, dass diese 3 sich als Hörner geltend machten. Die Verschiedenheit der Sprache in C. 7 und 8 kann auch kein Gegenbeweis seyn, da wir die Motive des Sprachenwechsels nicht wissen, dieser möglicherweise in der Umgebung des Propheten begründet seyn konnte. Auffallend bleibt es immerhin, dass es Ant. gerade mit 3 Rivalen zu thun hatte, was jene Deutung doch so nahe legt.

Besonders eingehend ist die Erklärung des so überaus schwierigen Endtheiles des 9ten Capitels und wir müssen auch hier dem Verf. das Zeugniss geben, dass er ein sehr gesundes exegetisches Urtheil zeigt und treffend die Albernheiten zurückweist, die sich hier so zahlreich bei den Erklärern eingestellt haben. Allein so viele Mühe er sich auch gibt, alle Bedenken und Räthsel, die sich über dieser Stelle lagern, kann er doch nicht beseitigen. Es bleibt immer unnatürlich, dass die zuerst gesetzten 7 Jahrwochen die letzten seyn sollen, während der Schluss des Capitels mit der 63ten Woche ausgehen soll; es bleibt räthselhaft, dass während der 62 Wochen die Stadt gebaut werden soll und doch ein geraumer Theil derselben in's Exil fiele, während deren die Stadt wüste dalag; es ist im Texte keineswegs hervorgehoben, dass ein doppelter Bau statt finden soll, es ist noch weniger wahrschein-

lich, dass das hier zum Anfang gesetzte Befehlswort, von dem die Betrachtung ausgeht, erst in weit späterer Zeit erfolgen werde. Im Einzelnen bemerken wir, dass die Deutung von חָרוּץ in V. 25 begrenzter Stadtraum eine aufgezwungne ist. Es ist im Gegensatz zum freien Raume der zum Bauen festgesetzte Bezirk, hat also mit einer Bedrängniss gar nichts zu thun. Die Ansicht, dass der Bau in den erstgesetzten 7 Jahrwochen ein herrlicher sei, ist hineingetragen; vielmehr bezeugt die Wahl der Ausdrücke für den Bau in den 62 Wochen, dass sie sich auf jenes Befehlswort beziehen, der Anfang seiner Vollstreckung sind. Wollte man eine Umkehrung der Zahlen annehmen, so müsste diese eine rückwärtsschreitende seyn; nun aber soll die Reihenfolge 62 + 1 + 7 seyn, während doch der Prophet die Folge 7 + 62 + 1 angibt. V. 26 redet nicht vom Beseitigen des Hohenpriesterthums, sondern eines einzelnen Gesandten, und אֵין לוֹ kann nicht heissen: er hat keinen Nachfolger, sondern es ist eine Aussage über seine eigene Person. Sein Ausrotten ist so, dass es ihm seine ganze Existenz kostet. Das Ende des Kampfes V. 26 ist dadurch fest bestimmt, dass er nicht über die letztgenannte Woche hinausreichen kann. In V. 27 ist es natürlicher, Antiochus als Subj. zu nehmen. Die Behauptung des Verf., mit Onias sei das Hohepriesterthum selbst erloschen, ist weder im Texte, noch in der Geschichte begründet, denn als ein so bedeutendes Factum schildern es die Bücher der Makkabäer nicht, und Antiochus selbst steht in gar keinem Zusammenhang mit seinem Tode, ja hat ihn gerächt. Der äusserste Gewaltstreich ist endlich der, dass, während die 62 + 1 Jahrwoche in geregeltem Gange verlaufen, die letzten 7 sich gar nicht an dieselben anschliessen, sondern in einer auch uns noch unbekannten Zeit ohne irgend einen Zusammenhang mit jenen 63 irgend einmal beginnen werden. Es ist eine Täuschung, sich glauben zu machen, der Engel habe über den Anschluss der 7 Jahrwochen nichts gesagt. Wenn er von 70 Wochen redet, so müssen sie auf einander folgen, sonst wird die ganze Zählung zu einer eiteln Sache, die gar nichts bestimmt und deutlich macht, an der man keinen Halt mehr hat. Treten diese 7 Wochen erst nach beliebiger Zeit ein, so sind es eben keine 70 Wochen mehr, sondern eine unbestimmte Reihe von Wochen. Und wenn der kümmerliche Bau der Stadt nur 63 Wochen dauert, so hat er eben damit ein Ende, und sofort geht eine neue Zeit an, wie auch Delitzsch richtig sagt: für Daniel liegt die fröhliche Zeit des Endes dicht hinter dem Tode des Antiochus. Als vollends verfehlt müssen wir aber F.'s eigene Lösung der Schwierigkeit betrachten, warum sich jene letzten

7 Wochen durch eine so lange Lücke von den 63 scheiden. Er sagt, der Prophet habe eben die beiden Antichriste zusammen geschaut und also die dazwischen liegende Lücke nicht gesehen. Allein nach des Verf. Fassung wusste ja der Prophet, dass diese beiden verschiedenen Weltepochen angehören. Wie kann er sie also zusammen schauen, verwechseln? Ja wüsste Daniel von 2 Antichristen, so hätte er durch unser Gesicht gar keine Beruhigung erhalten, da dieses nur von Einem zeugt, und er doch von beiden wusste. Er hätte denken müssen: in der 63ten Woche kommt der erste Antichrist; wann muss denn dann der zweite kommen, von dem ich bereits weiss, während ja doch die letzten 7 Wochen Friedensjahre seyn sollen? Damit fällt die ganze Theorie der beiden Antichriste, von denen Daniel nichts weiss. Er kennt nur den Einen — und unmittelbar hinter ihm zeigt sich ihm die Friedenszeit. Jedenfalls fällt nach des Verf. Auslegung die ganze Zählung in einen leeren Schein zusammen. Ein kurzer Zeitraum ist prophetisch bestimmt und ein ausserordentlich umfangreicher ist gleich Null gestrichen; und die Vernichtung des Antichrist wird gegen alle Angaben der Schrift von der Herrschaft Christi getrennt. Das Richtigste, was wir in seiner Auslegung dieses Cap. lesen, scheint uns dies zu seyn: Die Hauptsache war einstweilen, dass Isr. über die Anfechtung durch den alttest. Antichrist glücklich hinwegkam, und bei diesem bleibt auch nach unsrer Ansicht der Prophet stehen.

Die Erläuterungen zu C. 10 sind klar, treffend, nur hätte die Stellung jenes Geisterfürsten zu Michael besser hervorgehoben werden sollen, es ist offenbar der Engel, welcher die sittliche Rechtsordnung in der Völkerwelt vertritt, und daher gemeinsame Interessen mit dem Engel des Volkes Gottes hat. Der Fürst Persiens ist aber nicht an sich nothwendig ein böser Geist, sondern nur insofern, als er den Beruf Persiens missleitet und es gegen jene sittliche Rechtsordnung anzustürmen treibt. Es ist allerdings nicht eigentlich ein Schutzgeist Persiens, aber doch ein Geist, der sein ganzes Walten mit Persien verknüpft. Die Deutung von V. 16 u. 18, als hätte jener hohe Geist Menschengestalt angenommen und sei hier nur Steigerung seiner Menschwerdung enthalten, ist gegen die Worte des Textes und kann das כ nicht erklären. Die Stärkung aber geschah nicht durch den Wechsel der Gestalt, sondern durch das Trostwort des Engels. Auch V. 21 ist die Fassung des ו nicht annehmbar, denn dies ist ja nicht Inhalt der folgenden Rede, sondern nur hier bemerkt es der Engel, offenbar im Zusammenhang mit dem unmittelbar zuvor Mitgetheilten.

Die geschichtlichen Nachweise zu C. 11 sind mit der gewissenhaftesten Sorgfalt gesammelt und die Lösung der vielen Schwierigkeiten, die sich hier bieten, ist ganz vortrefflich. Ueber Einzelnes liesse sich rechten, doch dazu fehlt uns der Raum. Nicht stimmen wir dem Vf. bei in dem über das Buch 12, 1 Gesagten; dass es nicht eins mit der Schrift 10, 21 sei, sagt schon der Wortlaut; nicht in dem über die Auferstehung v. 2 Gesagten; diese ist für Daniel wirklich die letzte, über sie hinaus liegt ihm nichts, und sie ist zugleich Auferstehung der Guten und Bösen. Wenn er sie auf Israel und in ihm auf Viele beschränkt, liegt dies in der Beschränktheit seines Horizontes. Das neue Test. wird diesen erweitern. Die Achillesferse seiner ganzen Auslegung wird ihm S. 347 klar bewusst; er sucht dem gefährlichen Stosse zu entgehen, aber es gelingt ihm nicht. Dem Propheten, dem ein Blick in ein 4tes Weltreich geöffnet, kann unmöglich der Horizont mit dem 3ten sich schliessen. Das ist Unnatur, das Unmöglichkeit.

Doch wir müssen hier abbrechen. Dem Leser wird klar geworden seyn, dass er hier ein äusserst anregendes Buch vor sich hat, und dass der Verf. durch sein gewissenhaftes Forschen, durch seine treue Wiedergabe des Textes, durch seine demüthige Beugung vor dem Worte Gottes, durch sein klares Urtheil und seine deutliche Darstellung Bedeutendes für das Verständniss dieses räthselhaften Propheten geleistet hat. [E. E.]

5. *Dr.* Rudolph Kranichfeld (Licentiat der Theol.), Das Buch Daniel erklärt. Berlin (Schlawitz) 1868. VIII u. 417 S. gr. 8.

Dieser Commentar, die Erstlingsfrucht der alttestamentlichen Studien des Verf., verdient Beachtung als der erste Versuch von Seiten der Vermittlungstheologie, die biblische Kritik von den traditionell gewordenen Satzungen des Rationalismus zu emancipiren und den Grundanschauungen dieser neueren theologischen Schule entsprechend zu gestalten. Bisher nämlich sind die Vermittlungstheologen ganz in den Fussstapfen der rationalistischen Kritik gewandelt. Der einzige namhafte Kritiker aus Schleiermachers Schule, Fr. Bleek, von welchem Dorner sagt, dass ihm „nach Schleiermachers treffendem Worte das Charisma der Einleitung in die heiligen Schriften verliehen war", und dem Nitzsch den Lobebeinamen „der Zuverlässige" ertheilen wollte, hat sich in keinem Punkte wesentlich über die kritischen Ansichten des Rationalismus erhoben und unterschied sich von de Wette, welcher in seinen frühern isagogischen Arbeiten, z. B. den Beiträgen zur Einleitung in das A. Test. (Halle 1806 u. 7) ganz auf rationalistischem Boden stand und erst in den spätern Auflagen seines Lehrbuchs

der Einleitung in das A. Test. die aprioristische Verwerfung der Wunder nicht mehr in den Vordergrund seiner kritischen Operationen stellte, nur dadurch, dass er, der Genialität und des umfassenden Geistesblickes dieses Kritikers ermangelnd, „ohne den principiellen Hintergrund seines Einzelwirkens aufzuthun“ sich in Detailuntersuchungen vertiefte und hiebei mit geschickter Verdeckung seiner theologischen Grundanschauung das subjectiv Wahrscheinliche und Unwahrscheinliche zum Massstabe für Annahme und Verwerfung der geschichtlichen Thatsachen und zum Kriterium der Wahrheit machte.

Unter den kritischen Fragen über das A. Test. nimmt bekanntlich die nach dem Ursprunge des Buches Daniel eine der ersten Stellen ein. Die Entscheidung für oder wider die Echtheit dieses Buches hat nicht blos historisch-kritische, sondern zugleich biblisch-theologische Bedeutung. Stammt nämlich das Buch von dem im babylonischen Exile lebenden Propheten Daniel her, so sind nicht nur die in den historischen Capp. derselben erzählten Wunder geschichtlich bezeugte Thatsachen, sondern auch die Visionen und Gesichte der prophetischen Abschnitte übernatürliche Weissagungen, und Wunder und Weissagungen bilden einen integrirenden Bestandtheil der alttestamentlichen Offenbarungsreligion. Als daher mit dem Aufkommen des Materialismus der Glaube an den übernatürlichen Ursprung und Charakter der alttestamentlichen Offenbarung fiel und die Meinung, dass Wunder nicht geschehen und göttliche Eingebungen nicht vorkommen, zu einem selbstverständlichen Axiom erhoben wurde, musste nothwendig die Echtheit des Buches Daniel aufgegeben werden. Wenn also nach dem Vorgange von J. D. Michaelis noch Eichhorn in den ersten beiden Auflagen seiner Einleitung in das A. T. die Echtheit von Daniel c. 7—12 festhielt und nur die ersten 6 Capp. als unecht verwarf, so hing diese Halbheit mit der damaligen noch unvollkommenen Durchbildung des neuen kritischen Prinzipes zusammen, und musste bald der Ansicht von Corrodi, dass das ganze Buch das Werk eines Pseudopropheten aus der Zeit des Antiochus Epiphanes sei, weichen. Mit der wissenschaftlichen Begründung dieser Ansicht hat Bleek im J. 1822 seine isagogisch-kritischen Arbeiten begonnen, und mit der Vertheidigung derselben gegen Auberlen's Nachweis der Echtheit des B. Daniel sie im J. 1859 beschlossen. In jener ersten Abhandlung über das B. Daniel, welche im 3. Hefte der theol. Ztschr. von Schleiermacher, de Wette und Lücke erschien, sucht Bleek einerseits die Einheit des Buchs gegen Bertholdt, andererseits den makkabäischen Ursprung desselben wissenschaftlich zu erhärten, wobei er den Umstand, dass die Visionen dem Daniel,

einem im babylonischen Exile lebenden Propheten, beigelegt werden, für eine schriftstellerische Einkleidung erklärt, durch welche der makkabäische Verfasser dieser Dichtungen seinen apokalyptischen Erwartungen von dem baldigen Anbruche des messianischen Reiches bei seinen Zeitgenossen Eingang verschaffen wollte, um sie zum Aushaaren in den schweren Kämpfen für den väterlichen Glauben zu stärken. Diese Einkleidungsweise sei — wie Bl. noch in der zweiten, erst nach seinem Tode in Bd. V H. 1 der Jahrbb. für deutsche Theol. veröffentlichten Abhandlung versichert — dem Verfasser nicht zum besonderen Vorwurfe zu machen oder als absichtliche bösliche Täuschung von seiner Seite zu betrachten, so wenig wie wir dem Vater oder dem Lehrer zum Vorwurfe machen werden, wenn er den Kindern Fabeln oder parabolische Erzählungen vorträgt, ohne ihnen ausdrücklich zu sagen, dass das von ihm Erzählte nicht wirklich geschichtliche Ereignisse seien; wobei der Kritiker nur ganz unbeachtet gelassen, dass zwischen Fabeln oder Parabeln und Visionen oder göttlichen Offenbarungen ein wesentlicher Unterschied obwaltet. Wenn ein Vater oder Lehrer seinen Kindern erzählt, dass ihm Engel erschienen seien und himmlische Offenbarungen überbracht haben, ohne dass er solches erlebt hat, so belügt er seine Kinder und hat diese Lüge vor Gott zu verantworten, wenn auch kein Mensch ihm darüber einen Vorwurf machen sollte. — Seit jener ersten Bleek'schen Abhandlung gilt die Unechtheit des B. Daniel allen Anhängern des Rationalismus nicht nur, sondern auch allen Vermittlungstheologen für ausgemachte Wahrheit, oder, wie die Gegner der Echtheit sich auszudrücken pflegen, für „ein gesichertes Ergebniss geschichtlicher Kritik", so dass Hitzig die Vertheidiger der Echtheit mit dem Ausspruche Droysen's abfertigt: „der crassen Ansicht Hävernick's von dem Alter des Buches Daniel kann kein vernünftiger Mensch beistimmen."

Diesem „Ergebnisse geschichtlicher Kritik" ist *Dr.* Kranichfeld mit gewichtigen Gründen entgegengetreten. Laut des Vorwortes durch academische Vorlesungen über die semitischen Sprachen zum Ausarbeiten des vorliegenden Commentars angeregt, wurde er alsbald auf die mit der sprachlichen Beschaffenheit des Buches in mannichfacher Complication stehende kritische Frage betreffs desselben geführt und zur selbständigen Untersuchung derselben veranlasst. Dabei war es — wie er weiter sich ausspricht — „nicht meine Absicht, für irgend ein Parthei-Interesse, sei es dogmatischer oder ascetischer Art, oder zu Gunsten einer Bestreitung der Echtheit oder auch deren Vertheidigung mit Echauffement in die Schranken

zu treten. Vielmehr ist es mir einzig darum zu thun gewesen, das Buch an sich und im Zusammenhang mit der sonstigen alttestamentlichen Literatur als schriftstellerisches Produkt unter Anwendung der bewährten hermeneutischen Grundsätze allseitig historisch zu begreifen und so ein lebendiges Bild seines Inhalts zu entwerfen. Wenn es mir dieses Weges nicht möglich war, die Ansicht von Makkabäischer Abfassung des Buchs trotz der namhaften Gewährsmänner und insonderheit der ansprechenden Befürwortung durch das Urtheil eines Bleek aufrecht zu erhalten, so bin ich doch hinsichtlich des Hauptresultats, zu dem ich gelangte, nicht besorgt, da ich mir über die Gründe des abweichenden Ergebnisses hinreichend Rechenschaft zu geben vermag. — Die theologische Wissenschaft darf sich mit Recht im Namen der Wissenschaftlichkeit beglückwünschen, sich dem Joche eines zwangvollen exegetischen und kritischen Traditionalismus zum Besten einer freieren Untersuchung und Erklärung der biblischen Schriften im Principe entwunden zu haben. Wenn besagter Umstand denselben nun auch factisch im Allgemeinen zu gute gekommen ist, so hat doch das Buch Daniel sich dessen bisher wenig erfreuen dürfen. Dass sein prophetischer Inhalt den Vorgängen der makkabäischen Epoche absolut entspreche, das ist die offen ausgesprochene oder stillschweigends acceptirte Voraussetzung, mit der sowohl die Vertheidiger als auch die Bestreiter der Echtheit des Buchs an die Erklärung desselben herantreten: jene im Interesse eines ungeschichtlichen Offenbarungsbegriffes, diese im Interesse der einseitigen Negirung eines solchen. Die vermeintliche absolute Identität der prophetischen Darstellung des Buchs, welcher auf pseudodanielischem Standpunkt im Allgemeinen auch der historische Bestandtheil desselben beigerechnet wird, mit dem geschichtlichen Sachverhalt der makkabäischen Erhebung und eine demgemäss gestaltete, zum Theil uralte Auslegungs-Tradition bildet auf beiden Seiten den gemeinsamen unbestrittenen Ausgangspunkt alles dessen, was man sonst noch über das Buch und aus ihm zu sagen hat. Das Buch zunächst einmal aus sich selber, abgesehen von dem Geschichtslauf und unbekümmert um die Congruenz mit dem Pragmatismus desselben, zu erklären und zu begreifen, musste als eine im vorliegenden Falle nothwendige wie überhaupt selbstverständliche Aufgabe erscheinen. Auf diese Weise musste sich einerseits herausstellen, ob die Vorhersage des Buches ein des Geistes echter Prophetie bares, innerlich zusammenhangsloses Gefüge zufälliger Daten ist oder eine auf dem geschichtlichen Boden der Exilszeit durch religiös wahre und sittliche d. i. in sich nothwendige Gedankenreihe bestimmte, andrerseits wo und in wie-

fern die geschichtliche Evolution als das Gegenbild des prophetischen Gedankenbildes zu gelten hat."

In diesen Bemerkungen hat der Verf. nicht nur seine Stellung zu den beiden theologischen Anschauungen der neuern Zeit vom Buche Daniel, sondern zugleich das Ziel, das er sich für seinen Commentar gesteckt hat, unumwunden ausgesprochen. Wir wollen nun zunächst nicht darüber mit ihm rechten, dass er die Stellung der offenbarungsgläubigen Theologen zu dem Inhalte des B. Daniel viel zu einseitig, ja geradezu unrichtig gezeichnet hat, wenn er denselben insgemein einen ganz ungeschichtlichen Offenbarungsbegriff und die Voraussetzung, dass der prophetische Inhalt desselben den Vorgängen der makkabäischen Epoche absolut entspreche, zuschreibt, da diese Behauptung schon durch die Thatsache als irrig widerlegt wird, dass alle kirchlichen Ausleger unter dem vierten Weltreiche das Römische verstehen und in c. 9, 25 ff. die Zerstörung Jerusalems durch die Römer geweissagt finden; sondern wir wollen nur in Betracht ziehen, wie der Verf. die seiner Meinung nach bisher gänzlich verkannte geschichtliche Erklärung durchgeführt hat. Hiefür haben wir zuvörderst die Einleitung ins Auge zu fassen, welche in 9 Paragraphen von dem behandelten Stoffe des Buchs, der Vertheilung desselben, der Darstellungsweise, der Composition des Buchs, von dem Verfasser, von der Echheit, von den äussern und den innern Gründen für und wider die Echtheit, endlich von dem Zwecke des Buchs handelt. Die meisten dieser Punkte werden ziemlich kurz besprochen. Hinsichtlich der Vertheilung des Stoffes hat sich Kran. für die von Auberlen geltend gemachte Eintheilung entschieden, der zufolge C. 1 den geschichtlichen Eingang bildet, C. 2—7 den ersten und C. 8—12 den zweiten Theil des Buches enthalten, und der erste Theil die successive Entwickelung aller heidnischen Weltmacht und deren Verhalten zu Israel bis zur messianischen Weltherrschaft vorführe, der zweite Theil vorzugsweise bei der ihrem Ende zuliegenden Entwickelung der heidnischen Weltmacht, bei der Javanischen Machtgestalt verweile. — Bei der Composition des Buches wird der Umstand besprochen, dass die Capp. 2—7 in chaldäischer, die Capp. 8—12 mit dem ersten Cap. in hebräischer Sprache geschrieben sind, und daraus erklärt, dass dem Gebrauche verschiedener Sprachen wohl eine verschiedene Abfassungszeit zu Grunde liege und die chaldäischen Stücke in ihrer formal abrupten Beschaffenheit den Eindruck einer gelegentlichen, diarienmässigen Aufzeichnung machen, welche zu verschiedenen Zeiten, etwa je im Anschlusse an die betreffenden Erlebnisse während der eigentlichen chaldäischen

Exilsepoche vorgenommen wurde, dagegen die Concipirung des hebräischen Eingangs C. 1—2, 4, im Einklange mit der Bemerkung 1, 21, erst in der Zeit der persischen Hegemonie stattgefunden habe, in sehr veränderter geschichtlicher Situation, die auch für die Wahl des hebräischen Gewandes in C. 8—12 bestimmend gewesen sei. Diese Erklärung möchte plausibel erscheinen, wenn die chaldäischen Abschnitte nur geschichtliche Begebenheiten enthielten und die hebräisch abgefassten Visionen in C. 8—12 aus der Zeit nach dem Sturze der chaldäischen Weltmacht stammten. Dem ist aber nicht so. Cap. 7 u. 8 enthalten Visionen aus der Regierungszeit Belsazars, von welchen die erste in chaldäischer, die zweite in hebräischer Sprache concipirt ist; sonach muss der Wechsel der Sprache einen andern, in der Sache selbst liegenden Grund haben.

Ausführlich und gründlich beleuchtet Kr. die äusseren und inneren Gründe, welche für die Unechtheit des Buches geltend gemacht worden. Um die Stellung des Buches im Kanon unter den Chetubim zu erklären, hebt er nicht nur den von allen Vertheidigern der Echtheit urgirten Umstand, dass das Buch von keinem berufsmässigen Propheten ausgegangen sei, hervor, sondern legt noch darauf Gewicht, dass der prophetische Inhalt desselben, nämlich die sehr bestimmte Verkündigung einer trotz der Exilsleiden nicht erspart bleibenden schweren Drangsalszeit der Zukunft, die den hohen Heilserwartungen der nachexilischen Zeit widersprach, Anlass geworden sei, das paradox scheinende Buch mit Vorsicht zu behandeln und vorläufig zur Seite zu stellen, bis die makkabäische Zeit ihm unter dem Eindrucke der die Prophetie desselben erläuternden historischen Thatsachen willige Aufnahme in den Kanon verschaffte, wenn auch nicht in die wohl seit Jahrhunderten abgeschlossene und durch Herkommen abgegrenzte zweite Abtheilung heiliger Schriften. Eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung. Die Beleuchtung der übrigen äussern Gründe enthält keine neuen Momente, sondern nur eine geschickte Zusammenfassung dessen, was die früheren Vertheidiger hierüber schon gesagt haben. Mit grosser Sorgfalt sind dagegen bei den innern Gründen die angeblichen historischen Irrthümer des Buches beleuchtet und zum Theil gründlicher als bisher beseitigt. In Betreff der Angabe 1, 1, wonach die erste Expedition Nebucadnezars gegen Jerusalem schon im dritten Jahre Jojakims unternommen wurde, weist der Verf. gründlich und überzeugend nach, wie das Verb. בּוֹא überall und natürlicher Weise die Bed. ziehen, sich aufmachen nach einem Orte hin, habe, wo die Bewegung von dem Orte des die Be-

wegung Wahrnehmenden, Denkenden oder über sie Berichtenden her ihren Ausgangspunkt hat und für den bis in sein hohes Greisenalter von frühen Jugendjahren her in Babylonien lebenden Staatsmann Daniel gerade der erstmalige Aufbruch, das sich Aufmachen des dem Vaterlande Verderben drohenden Königs von Babel ein so bedeutsames Factum war, dass er den Zug nach seinem folgenreichen Anfang zu bezeichnen für wichtig erachtete. Sehr gut ist auch die Frage über Belsazar (C. 5) besprochen. Kr. entscheidet sich dafür, dass Belsazar der Sohn und Nachfolger Nebucadnezars sei, welcher 2 Kg. 25, 27 u. Jer. 52, 31 Evilmerodach heisst, da die copulative Anknüpfung von 6, 1 an das vorgehende Cap. grammatisch betrachtet nichts weiter aussage, als: die Ermordung Belsazars ist ein Factum, und ebenso ist es ein Factum, dass der Meder Darius von der chaldäischen Herrschaft Besitz ergriff, und die Gleichzeitigkeit beider Facta unbestimmt lasse. Hierauf beleuchtet er die ausserbiblischen Nachrichten über den letzten chaldäischen König und den Sturz des chaldäischen Reichs, wobei er die Glaubwürdigkeit der Nachrichten des Berosus mit triftigen Gründen in Schutz nimmt und die auffällige Thatsache, dass der Bericht bei Daniel mit Berosus harmonirt und doch auch wieder theilweise, namentlich in Bezug auf das schwelgerische Festgelag auffallend an den bei Herodot und besonders bei Xenophon erinnert, durch die sehr ansprechende Vermuthung erklärt: das merkwürdige Factum der geheimnissvollen Schrift, welches Daniel zum dritten Reichsmachthaber erhob und gewiss ohnedem Aufsehen und von sich sprechen machte, und der Deutungsinhalt, welcher zwei Facta, die Ermordung des Königs und den Sturz des Reichs, zusammenstellte und scheinbar gleichzeitig machte, so wie das Factum des gleich in derselben Nacht wirklich zum Vollzug kommenden einen Theils der Verkündigung der geheimnissvollen Schrift mögen im Laufe der Zeit sogar unter Eingebornen und um vieles eher ausserhalb des heimischen Bereichs, in der persischen Tradition, die Zusammenstellung und Vermengung des Königs- und Reichs-Endes erzeugt haben. Die solchermassen getrübte Tradition sei uns in dem Berichte des Herodot und Xenophon überliefert, die Thatsache aber, wie sie Dan. 5 erzählt werde, bilde das Mittelglied zwischen dem Referate, das Berosus wiedergibt, und der Gestalt, die es bei Herodot und Xenophon angenommen hat. — Auch in der Erörterung über Darius den Meder (Dan. 6, 1) halten wir den Nachweis, dass die Differenz zwischen Herodot und Xenophon über den letzten Medischen König und sein Verhältniss zu Cyrus lediglich aus der unvollständig erhaltenen Sage, welcher Herodot folgt,

geflossen sei, für gelungen, und das Resultat, mit welchem Kr. die Untersuchung über die angeblichen historischen Irrthümer des Buchs schliesst, dass nämlich betreffs der geschichtlichen Hauptereignisse der Exilszeit die Angaben Daniels theils im Einklange mit dem geschichtlich wahrscheinlichen Inhalt der hier vielfach unter einander differirenden ausserbiblischen Nachrichten stehen, theils durch dieselben direct bestätigt werden, für wohlbegründet. — Ausserdem hat Kr. in den Vorbemerkungen über den Inhalt der einzelnen Capp., der Geschichtserzählungen wie der Visionen, überzeugend nachgewiesen, wie dieser Inhalt durchaus nicht den concreten Verhältnissen des makkabäischen Zeitalters entspreche, sondern nur bei Annahme des exilischen Ursprungs der einzelnen Stücke begreiflich werde. Mit diesem Nachweise hat er nicht nur das traditionell gewordene Vorurtheil, dass das B. Daniel ein Produkt der makkabäischen Zeit sei, so siegreich bekämpft, dass es den Vertretern dieser Annahme schwer fallen wird, diese Beweisführung mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen, sondern auch die historische Seite der Erklärung des Buchs wesentlich gefördert.

In diesem Nachweise, mit welchem er der rationalistischen Kritik den Nimbus historischer Forschung vollständig entzogen hat, liegt der Schwerpunkt und die Bedeutung dieses Commentars. Fragen wir aber, ob damit die Echtheit des Buches Daniel erwiesen sei, so können wir bei aller Anerkennung der verdienstlichen Leistungen des Verfassers diese Frage doch nicht bejahen. Zur vollständigen Begründung der Echtheit des Buches d. h. seiner Abfassung durch den im babylonischen Exile lebenden Propheten Daniel gehört mehr als der Nachweis, dass der Inhalt des Buches den Verhältnissen und Anschauungen nicht der makkabäischen Zeit, sondern der Epoche des babyl. Exils entspreche. Die geschichtlichen Capp. enthalten auch Wunder, wie die Rettung der drei Männer im Feuerofen, die schreibende Hand an der Wand und die Rettung Daniels in der Löwengrube, die ein übernatürliches, nicht durch das Zusammenwirken natürlicher Ursachen erklärbares, sondern den Lauf der Natur aufhebendes Einwirken der göttlichen Allmacht voraussetzen. Hat nun Daniel die Erzählung von der wunderbaren Rettung seiner drei Freunde verfasst, so muss er von dem übernatürlichen Einwirken der göttlichen Allmacht fest überzeugt gewesen seyn. *Dr.* Kr. aber, als Vermittlungstheolog, erkennt die Wirklichkeit von Wundern nicht an. Nach seiner Ueberzeugung .besteht das Wunder nur „in dem unerwarteten, in Staunen versetzenden und so einer religiös sittlichen Einwirkung dienenden, gottgewollten Zusammen-

wirken verschiedener natürlicher Ursachen für einen besonderen Fall.“ Mit diesen allgemeinen Gedanken ist aber die Sache nicht aufgehellt. Welche denkbare natürliche Ursachen haben der Feuerflamme die Kraft des Verbrennens genommen oder die Kleider und Leiber der in den übermässig geheizten Gluthofen geworfenen Freunde Daniels gegen das Verbrennen geschützt? Diese Fragen wollen beantwortet seyn, wenn das Wunder nichts weiter als ein in Staunen setzendes Zusammenwirken verschiedener natürlicher Ursachen seyn soll. Darauf ist Kr. aber nicht eingegangen. In der Einleitung zu C. 3 bemerkt er darüber nur Folgendes: „Bei einer geschichtlich psychologischen Betrachtung des Wunderglaubens, welche abgesehen einmal von dem objectiven Wirken der göttlichen *causa primaria*, speciell die religiöse Begabung Israels mit der historischen Lage seines national theokratischen Bewusstseyns gebührend in Erwägung zieht, erscheint die Voraussetzung Hitzig's, dass das betreffende Wunder nur als eine weit hinter der betreffenden Begebenheit liegende Sage verstanden werden könne, als eine sehr einseitige“, und verweist auf die Erklärung von v. 24—27. Hier aber finden wir über das Wunder nichts weiter als zu v. 25 die Bemerkung über den Engel, welchen Nebucadnezar ausser den drei Männern im Feuerofen erblickt: „Die Erscheinung, welche sein Auge bei erregter, auf eine göttliche Rettung der Leidenden (vgl. v. 17 u. 18) gespannter Gemüthsverfassung wahrnahm, bot ihnen (*sc.* den Geretteten), sobald sie von einer derartigen Erscheinung hörten, den Gedanken, dass ihres Gottes Hilfe hier in Sendung eines Engelbeistandes thätig gewesen sei, in Uebereinstimmung mit Anschauungen, wie Ps. 91, 11. 34, 8 vgl. 2 Kg. 6, 17. Gen. 32, 2 f.“ — Die Engelerscheinung ist demnach nichts weiter als ein Erzeugniss aufgeregter Gemüthsverfassung. — Aber kann denn aufgeregte Gemüthsverfassung auch der Feuerflamme die Kraft des Verbrennens benehmen?? Wie die Bewahrung der drei Männer im Feuerofen vor dem Verbrennen möglich wurde, darüber geht Kr. mit Stillschweigen hinweg. — Eben so unbefriedigend ist das, was Kr. über die schreibende Hand an der Wand (Dan. 5) sagt, dass die von Wein erregte Phantasie des Königs in Schriftzügen an der Wand eine schreibende Hand wahrnimmt, und die Frage: wie und wann die betreffenden Schriftzüge während des rauschenden Trinkgelages an die Wand kamen, für den Verf. nicht von Belang war, weil für ihn nur das wunderbare Factum allein Bedeutung hatte, dass der König unmittelbar im Anschluss an seine den Gott Israels versöhnende Handlung in seltsamen Schriftzügen jene urtheilschreibende Hand fand,

die Daniel als eine von Gott selber ausgestreckte gedacht habe. Endlich über das Factum der Rettung Daniels in der Löwengrube erfahren wir nichts weiter, als dass die Aussage Daniels: mein Gott hat seinen Engel gesandt u. s. w. „der Schilderung der lebendigen, thatkräftigen göttlichen Hilfsleistung dient.“ — Mit dem Versuche, die thatsächlichen Wunder zu Produkten subjectiver Einbildung der erregten Gemüthsverfassung herabzusetzen, wird *Dr.* Kr. Niemandem einreden, dass die betreffenden Erzählungen von einem Zeitgenossen, namentlich von Daniel, der zwei dieser Wunder selbst erlebt hat, verfasst seien. Solcher subjectivistischen Verflüchtigung der thatsächlichen Wunder in Gebilde erregter Phantasie und theokratisch religiösen Glaubens gegenüber behalten die Echtheitsbestreiter des Buches Recht, wenn sie diese Erzählungen für Produkte einer weit hinter den Begebenheiten liegenden Sage erklären.

Auch die Weissagungen unsers Buches eröffnen eine Fernsicht in die zukünftige Entwickelung der Weltreiche und des Gottesreiches, die sich nicht als Entwickelung allgemeiner prophetischer Ideen begreifen lässt. Kr. aber erkennt die göttliche Eingebung der Weissagungen nicht an, und hat daher auch den Danielischen Ursprung der Weissagungen des Buches nicht zu erweisen vermocht. Zur Begründung der Thesis, dass das Weissagungsmoment des B. Daniel der Form wie dem Inhalte nach der Exilszeit entspreche, macht er S. 56 ff. im Allgemeinen richtig geltend, dass durch die Katastrophe des babyl. Exils Israel zum ersten Male dauernd und politisch bedingungslos in die Gewalt eines der grossen Weltreiche gekommen war und gerade bei dieser auffallenden neuen Wendung der ganzen Vergangenheits- und Gegenwartsgeschichte sich die Frage nach dem Ausgange, den diese Wendung für das politisch völlig geknickte Volk nehmen werde, lebhafter als niemals zuvor und je wieder erheben musste. In der Beantwortung dieser Frage sei das Hauptobject der Danielischen Weissagungen, nämlich der Fortgang jenes heidnischen Machtbereiches und Israels Lage während desselben und am Ende desselben, aus den Zeitverhältnissen heraus historisch motivirt. Innerhalb des Exiles musste der ganzen politischen Constellation nach, und je mehr und je nüchterner diese für sich angesehen wurde, die nationale Selbständigkeit des auf politische Ohnmacht reducirten israelitischen Volkshaufens für ferne Zeitlänge gebrochen gedacht werden. Diese Zeitlänge denke das B. Daniel durch eine Vierzahl von Reichsgestalten ausgefüllt, die ihm unbestritten allerdings eigenthümlich sei, aber eben so unbestritten sei die den Hebräern geläufige Verwendung der

Vierzahl für räumliche und zeitliche Ausdehnung. „Denken wir uns daher als den Verfasser des B. Daniel eine Persönlichkeit, welche eben so verständig und einfach die politische Gegenwart und deren natürliche Consequenzen in Erwägung zog, als zugleich unbeirrt und unerschütterlich den Glauben an die Verwirklichung der seither verkündigten messianischen Hoffnungen Israels festhielt, so musste sich ihr die messianische Zeit eben so naturgemäss an die für die schriftstellerische Reflection als solche bedeutsame vierte d. h. äusserste Entfaltung heidnischer Obmacht anschliessen, als sie sich z. B. für einen Jeremia oder Jesaia, bei Vorwalten des religiös theokratischen Gedankens und gleichzeitigem Zurücktreten des politischen Gesichtspunktes als solchen, naturgemäss schon an Babels Sturz anschliessen konnte.“ Diese Bemerkungen sind ganz richtig und beweisen wohl, dass die Exilszeit geeignet war für eine prophetische Verkündigung von der Dauer der Herrschaft der Weltreiche über das Gottesreich und den endlichen Sieg des letzteren über die ersten. Wenn aber Kr. S. 58 weiter bemerkt: die Prophetie des B. Daniel greift ihrer ganzen Schilderung nach nirgends dem Geschichtsgange als solchem vor, hat nicht den Charakter der absoluten, unvermittelten und insofern wunderbaren Vorhersagung, so liegt auch darin eine gewisse Wahrheit; aber Kr. schreitet bis zur Leugnung des übernatürlichen Charakters der Weissagung fort, indem er hinzusetzt: „sie enthält keinen einzigen Passus, der nicht, ganz abgesehen von der Erfüllung, einfacher Weise als selbständige, in sich selber geschichtlich begründete Entwickelung eines theokratischen Gedankens oder derartigen Gedankencomplexes begriffen werden könnte.“ Denn falls auch die Aufstellung von vier auf einander folgenden Weltreichen sich als prophetischer Gedanke aus dem symbolischen Gebrauche der Vierzahl erklären liesse, falls selbst die Annahme, dass das vierte Weltreich die macedonische Weltmonarchie mit ihren Diadochenreichen sei, besser begründet wäre, als Kr. sie mit seinen Vorgängern zu begründen vermocht hat, so enthält doch schon die kurze Charakteristik der vier Gestaltungen des Weltreiches, namentlich in C. 7, so eigenthümliche Momente, die sich in keiner Weise als einfache Entwickelung prophetischer Gedankenreihen begreifen lassen, wie z. B. die drei Rippen im Maule des Bären, die vier Flügel und vier Häupter des Pardels und das aus dem vierten Weltreiche hervorsprossende kleine Horn, welches drei von den zehn Hörnern des Thieres entwurzelt. Noch reicher an speciellen Zügen sind die Weissagungen in C. 8. C. 9, 24—27 u. C. 11, z. B. die Aussagen über das Zerbrechen des grossen Hornes des Ziegenbockes und

das Aufwachsen von vier andern Hörnern an seiner Stelle, die Gliederung der 70 Wochen in 62, 7 u. 1 mit dem Inhalte jeder dieser Zeitfristen u. dgl. mehr, deren Conception Kr. nicht als Entwickelung allgemeiner prophetischer Gedanken nachzuweisen vermocht hat.

Hiezu kommt, dass er auch die Deutung des vierten Weltreiches von dem Macedonischen weder zu rechtfertigen, noch die „historische Unterlage“ für die Meinung, dass das dritte heidnische Reich das persische Weltreich sei, zu erweisen im Stande war. — Daraus, dass zur Zeit Belsazars die Perser neben den Medern erwähnt worden (5, 28) und dass nach dem Sturze der Chaldäischen Herrschaft und beim Beginne der Oberregierung des Cyrus (6, 29) speciell von dem Meder Darius gesprochen wird (6, 1. 9, 1. 11, 1), lässt sich, wie Kr. selbst anerkennt, „nicht beweisen, dass der Verfasser bei der Vision in C. 2 u. 7 oder überhaupt ein ausschliesslich Medisches Weltreich gedacht habe und von dem Persischen Volksstamme als einem inneren Bestandtheile eben dieses Reiches nichts wisse.“ Die Meder und Perser anlangend wisse das B. Daniel laut C. 8 wohl von einem Unterschiede zwischen einer Medischen Dynastie und einer Persischen Dynastie (vgl. 8, 3), aber im Uebrigen nur von einem Reiche, welches den medischen und persischen Volksstamm einheitlich umfasste, sowie nur von einem einheitlichen Reichsgesetze der Meder und Perser (6, 9. 13. 16) d. i. einem Gesetze, das auf einem gemeinsamen Uebereinkommen der beiden zu einem Reiche verbundenen Völkerschaften beruht. An diesem Verhältnisse der Gleichberechtigung, welches M. v. Niebuhr sehr entsprechend als eine Union zweier gebietender Stämme unter der Herrschaft des einen derselben bezeichne, habe der Uebergang der Medischen Dynastie an eine Persische in Bezug auf Umfang und Zusammensetzung des Reichs selber äusserlich nichts geändert, und sei nur für die innern Angelegenheiten des Reichs insofern bedeutsam geworden, als nun der dem neuen Oberhaupte verwandte Stamm das Uebergewicht über den andern erlangte. Bei diesem Sachverhalte könne es nun wegen C. 8 nicht rathsam erscheinen, dass Daniel für das dritte Reich Persien als Ausgangspunkt angenommen habe, weil in diesem Cap. Medisches und Persisches Reich nur in der Gestalt eines Thierreichs vorgeführt werde, während wir in der Vision C. 2 u. 7 für Persien eine von dem Medischen Reiche völlig verschiedene Reichsgestalt erhalten würden. Dennoch soll Daniel das nicht rathsam Erscheinende für wahr gehalten und bei der Conception der Visionen C. 2 u. 7 gemeint haben, dass, wie damals dem Chaldäischen Reiche das Medische drohend

gegenüber stand, so in der Zukunft für das Medische Reich ein drohender Feind in dem kräftigen und kühn aufstrebenden Persischen Volksstamme erstehen werde, der das Medische Reich zerstören und an seiner Stelle ein Persisches Reich aufrichten werde. Diese Meinung soll Daniel noch im ersten Jahre Belsazars (7, 1) gehegt, im dritten Jahre dieses Königs (8, 1) aber als irrig erkannt und deshalb in C. 8 die dem historischen Sachverhalte entsprechende Idee von einem Medopersischen Reiche aufgestellt haben. — Von der Richtigkeit dieser Aufstellung wird *Dr.* Kr. keinen denkenden Leser seines Commentars überzeugen. — Wenn der Verfasser des Buches Daniel sich in seinen prophetischen Gedanken über die Entwickelung der Weltreiche so geirrt hat, dass er zwei Jahre nach Abfassung der Vision des 7. Cap. das Verhältniss des Medischen zum Persischen Reich zu retractiren und diese Reiche, die er früher als zwei auf einander folgende Weltreiche sich dachte, nun in das einheitliche Bild eines die Meder und Perser als gleichberechtigte Völker umfassenden Medopersischen Reichs zusammen zu fassen sich genöthigt sah, so ist er kein Prophet gewesen, dessen Visionen aus göttlicher Erleuchtung flossen. Fragen wir aber nach den Gründen, welche Kr. zur Aufstellung dieser mit der göttlichen Erleuchtung Daniels unvereinbaren Hypothese bewogen, so liegen dieselben einzig und allein in dem dogmatischen Axiome, dass die Weissagung Daniels nicht über den Horizont des exilischen Zeitalters hinausreichen könne, weil zur Zeit des babyl. Exiles nur erst die Griechen in einem Stadium geschichtlicher Entwickelung begriffen zu denken sind, welches die allgemeine Aufmerksamkeit des Orients erregen musste. Daher könne man, wie Kr. S. 129 sagt, bei der Traumdeutung des 2. Cap. die Schilderung des vierten Weltreichs nur an Javan, und zwar ganz, wie dieses eben für den Verfasser damals gerade zeitgeschichtliche Gestalt hatte, geknüpft denken.

Ziehen wir schlüsslich noch die Auslegung des Buches in Betracht, so verbindet Kr. gründliche Sprach- und Sachkenntniss mit gesundem Urtheile und richtigem Takte in Bezug auf die Wahl und Verwendung des exegetischen Apparates, und hat in nicht wenigen Stellen das Verständniss der prophetischen Schrift gefördert. Grosse Sorgfalt hat er auf die Erklärung der sprachlichen Eigenthümlichkeit der chaldäischen Abschnitte verwandt und durch viele sprachliche Erörterungen schätzbare Beiträge für die richtige Auffassung und Beurtheilung des biblischen Chaldäismus geliefert. Volle Anerkennung verdient auch das Bestreben, bei der Erklärung von Cap. 11 die gangbare Ansicht, dass dieses Cap. eine Reihe

von so speciellen Prädictionen enthalte, wie sie in keiner andern Weissagung des A. Test. vorkommen, als unrichtig nachzuweisen und eine dem Begriffe der biblischen Prophetie entsprechende Auffassung des Inhalts dieser Offenbarung zu begründen. Aber hiebei hat die der Vermittelungstheologie eigene Furcht vor vermeintlich „überspannter Offenbarungs- und Inspirationstheorie“ ihn verleitet, alle speciellen Züge der Weissagung in poetische Schilderungen allgemeiner prophetischer Ideen zu verflüchtigen und dem Wortlaute der Weissagung vielfach Gewalt anzuthun, so dass gerade bei diesem Cap. die Schwäche des theologischen Standpunktes stärker als in vielen andern Partien des Commentars zu Tage tritt. Noch mehr zeigt sich dies freilich bei der Erklärung von Cap. 9, 24—27, die wir für den schwächsten Theil des ganzen Commentars halten. Die 70 Wochen, worunter Jahrwochen zu verstehen, sollen, weil sie zu den 70 Jahren des Jeremia in Beziehung stehen, den Gedanken der Rückkehr nach Palästina, sowie die hiemit eng verbundenen messianischen Erwartungen sonstiger Prophetie berücksichtigen und über den zwischen der Gegenwart und der messianischen Ferne mitten inne liegenden Zeitverlauf ergänzenden Aufschluss geben. Das לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים ist „zusammenfassende Angabe des Grundes für das erwähnte ausser Wirksamkeit Treten aller prophetischen Aussprüche“ (so versteht Kr. das Versiegeln von Gesicht und Propheten) und ist von der Oelsalbung des Brandopferaltars zu verstehen, welche als Weiheact in Betracht komme, „hier als neue Weihe nach der völligen Profanirung des alten.“ „Der mit dieser Weihe zum vollkommenen messianischen Sühnopfer zubereitete Altar macht eben aller Prophetie, insbesondere aller die Sündensühne betreffenden wesentlich ein Ende.“ Ein Gedanke, der weder aus dem Contexte abgeleitet, noch überhaupt biblisch zu rechtfertigen ist. Den מָשִׁיחַ נָגִיד hält Kr. für Cyrus, auf welchen Israel messianische Hoffnungen setzte. Der מָשִׁיחַ welcher ausgerottet wird (v. 26) ist das messianische Israel, dass für seine Sache bis aufs Aeusserste leidet, ehe dann plötzlich die glückliche Wendung für dasselbe eintritt; der נָגִיד הַבָּא, dessen Volk die Stadt und das Heiligthum verwüsten wird, gibt sich als das gottfeindliche Horn 7, 21. 25. 8, 10 ff. zu erkennen, und das in v. 26 u. 27 entworfene Zukunftsbild wurde während der Makkabäischen Zeit in der Verfolgung, welche von Antiochus Epiph. über die Juden verhängt wurde, für erfüllt gehalten, trotz mancherlei geschichtlicher Inconvenienzen, welche der Geschichtsverlauf als solcher mit sich brachte. „Dieser naturgemässe Abstand der prophetischen Vorstellung von der historischen Gestaltung der Dinge

musste jedoch in der Folge vor Allem insofern noch auf eine anderweite Bewahrheitung weisen, als das Javanische Reich und speciell das des Antiochus Ep. sich nicht als das letzte der heidnischen Reiche zeigte und die Endherrschaft des messianischen Gottesreiches noch nicht eintrat." Fern davon die prophetische Idee als solche in dieser Beziehung als eine unwahre oder als eine nicht erfüllte ohne Weiteres aufzugeben, hielt man „die sich innerlich als unumstösslich wahr bezeugende Idee als solche fest und verlegte ihre Verwirklichung im Lichte des geschichtlichen Sachverhalts selber in eine fernere Zukunft", ähnlich wie ein Haggai, Sacharja, Maleachi und Daniel selber mit den an die Rückkehr aus dem Exil geknüpften messianischen Erwartungen z. B. eines Jeremia oder Jesaja verfahren waren. — Die Haltlosigkeit sowohl dieser Deutung der Offenbarung von den 70 Wochen als der Bemerkungen über ihre Erfüllung ist nicht schwer einzusehen, sie aber genauer nachzuweisen, würde diese Anzeige über Gebühr verlängern.

Zur Charakterisirung des Werkes wird das Angeführte genügen. Eingehender hat Ref. dasselbe in seinem eben vollendeten Commentar über das B. Daniel berücksichtigt. Daher schliesst er diese Anzeige mit dem lebhaften Wunsche, dass es dem Verfasser gelingen möge, sich von den Fesseln der Vermittelungstheologie, in welchen seine Schriftauslegung befangen ist, bald frei zu machen, um die Gaben und Kenntnisse, von welchen diese Erstlingsfrucht seiner exegetischen Studien erfreuliches Zeugniss ablegt, für eine in die Tiefe des Wortes Gottes eindringende Schriftauslegung verwerthen zu können. [Ke.]

6. Carl Friedrich Keil (*Dr.* u. Prof. der Theol.), Biblischer Commentar über den Propheten Daniel. Leipzig (Dörffling & Franke) 1869. (Auch unter dem Titel: Bibl. Commentar über das A. T., herausg. von C. F. Keil und F. Delitzsch. III. Theil. V. Band.) 419 S.

Die Methode und der theologische Standpunkt der Keilschen Commentare ist infolge der grossen Verbreitung, welche das von ihm und Delitzsch verfasste Bibelwerk gefunden hat, so weithin bekannt, dass eine allgemeine Charakterisirung überflüssig erscheint. Wie sonst, so hat der verehrte Herr Verfasser auch diesmal wieder die Arbeiten seiner Vorgänger (besonders Kranichfeld's und Kliefoth's) sorgfältigst durchgearbeitet und benutzt; fast möchte zu wünschen seyn, dass er in der wortwörtlichen Mittheilung der Stellen daraus etwas sparsamer gewesen wäre. Der Polemik mit den gegnerischen Ansichten wird nicht aus dem Wege gegangen und dabei der

Kampf mit sachlichen Gründen und in maassvoller Weise geführt. Wir tragen daher, obgleich wir nicht eben viel Neues in dem Buche gefunden zu haben meinen, kein Bedenken, es als eine sehr dankenswerthe Zusammenfassung und kritische Verarbeitung des Besten zu bezeichnen, was die conservative Exegese und Kritik bis jetzt zum Verständniss unseres vielfach dunkeln biblischen Buches geleistet hat.

Der Auslegung geht auf S. 1—45 eine ausführliche Einleitung voran, in welcher von der Person des Propheten, von der Stellung Daniels in der Geschichte des Reiches Gottes, von dem Inhalt und der Gliederung des Buches sowie von dessen Aechtheit gehandelt wird. — Befremdend ist mir die Behauptung, dass mit dem babylonischen Exil „der Bestand der am Sinai gegründeten Gestalt des Gottesreiches aufgehoben“ worden sei, „und zwar nicht blos zeitweilig, sondern für immer“ (S. 4), dass von da an der israelitische Gottesstaat, die alttestamentliche Theokratie ihre Bestimmung erfüllt und ihr Ende erreicht hatte (S. 6). Selbst wenn man den Begriff Gottesstaat oder Theokratie so äusserlich fasst, dass die politische Selbstständigkeit als integrirendes Moment des Begriffes angesehen wird, scheint mir diese Behauptung nicht richtig. Denn unter den Makkabäern genoss Israel wenigstens eine Zeit lang staatliche Unabhängigkeil, und fast während der ganzen Periode zwischen dem Exil und Christo war die politische Abhängigkeit Israels nicht wesentlich grösser als während eines beträchtlichen Theiles der Richterzeit. Consequenter Weise müsste man daher auch leugnen, dass Israel in der Zeit der Richter eine Theokratie gebildet habe. Einen Gottes*staat* bildete Israel auch weder während der Wüstenwanderung noch zur Zeit Josua's. Und welches die „Reichsverfassung“, die „Gestalt des Gottesreiches“ seyn soll, welche am Sinai gegründet und mit dem babylonischen Exil für immer aufgehoben worden wäre, vermag ich nicht abzusehen. Wurde doch am Sinai das Volk Israel nur zu einem Gemeinwesen verfasst, dessen oberste gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt in der Weise bei Jehova ruhte, dass er diese Gewalt theils unmittelbar, theils durch den Dienst sowohl bestimmt geordneter als auch jeweilig frei berufener Organe ausübte. Ein solches Gemeinwesen aber bildete Israel nicht minder in der nachexilischen Zeit als in der königlichen und der vorköniglichen Zeit; ein solches Gemeinwesen zu bilden hörte Israel damit keineswegs auf, dass es in der Richterzeit oder in der nachexilischen Zeit von Jehova der Oberhoheit fremder Völker untergeben wurde. Nur während des Exils war dieses Gemeinwesen in eine Vielheit einzelner Indi-

viduen zerschlagen, die nur noch durch die Gemeinsamkeit ihrer Abstammung und der hinter ihnen liegenden Geschichte sowie durch das Anrecht an die dem Volke, aus welchem sie hervorgegangen, gegebenen Verheissungen zusammengehalten wurden. Zwar beruft sich Keil darauf, dass nur ein sehr (?) kleiner Theil der Weggeführten aus dem Exil nach Jerusalem und Juda zurückgekehrt sei (S. 6). Allein abgesehen davon, dass wir zur Zeit Jesu den grössten Theil Palästina's wieder von Israeliten bewohnt sehen, so hängt die Frage, ob wir ein Gemeinwesen der bezeichneten Art anzuerkennen haben, nicht davon ab, dass alle, welche zur Einordnung in das Gemeinwesen an und für sich berechtigt sind, demselben sich auch wirklich einordnen. Bereits die vorexilische Prophetie hatte verkündet, dass nur eine שְׁאֵרִית des Heiles theilhaftig werde, und wiederholt den Satz ausgesprochen שְׁאָר יָשׁוּב. Wären die Keil'schen Anschauungen richtig, könnte man insbesondere sagen, dass die Verbannung des Bundesvolkes aus dem Lande des Herrn unter die Heiden auch in der nachexilischen Zeit noch fortdauerte (S. 8) und die Juden bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer nur „vollends in alle Welt zerstreut" wurden (S. 7), so dass die zur Zeit Jesu in Jerusalem wohnenden Israeliten nur als ein isolirter und zufälliger Bruchtheil des in der Verbannung weilenden Volkes zu betrachten wären, so könnte das neue Testament unmöglich die Kreuzigung Jesu als eine Schuld Gesammtisraels und die römische Zerstörung Jerusalems mitsammt den weiter folgenden Gerichten unmöglich als eine über Gesammtisrael verhängte Strafe darstellen.

Wenn der Verf. ferner erklärt, dass Gott seine ewige Gottheit und unsichtbares Wesen den Heiden nicht nur durch sein allmächtiges Walten in der Geschichte geoffenbart, sondern ihnen auch bei jedem grossen Wendepunkte der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit seinen Willen durch das Volk kund gethan habe, welches er zum Träger seines Heiles erwählt hatte (S. 9), so dürfte auch dies mit der Anschauung der Schrift schwerlich übereinstimmen. Vielmehr hat sich Gott den Heiden zwar innerlich im Gewissen nach seinem Seyn, seiner Kraft und Gottheit und nach seiner hieraus erwachsenden Anforderung an den Menschen geoffenbart (vgl. Act. 14, 17; 17, 23. 27 ff.; Röm. 1, 19 ff.; 2, 15), allein der näheren, auf der speciellen Offenbarung an Israel beruhenden Erkenntniss seines Wesens und Willens sie entbehren lassen und ihrer Unwissenheit und den Consequenzen ihres natürlichen sittlichen Verderbens so wenig gesteuert, dass er sie geradezu ihre eigenen Wege gehen liess (vgl. Act. 17, 30; Röm. 1, 21—32;

2, 14; Eph. 4, 17—19; Act. 14, 16). Aber nicht nur die Anschauung der Schrift, sondern auch die Geschichte widerspricht der angeführten These des Verfassers. Keil glaubt sich zu ihrer Stützung darauf berufen zu können, dass die Patriarchen den Kanaanitern durch Wandel und Gottesverehrung den Namen des Herrn gepredigt haben, dass die Egypter durch Mose's Verkündigung und Gottes Gerichte den Willen Gottes erkennen lernten, dass Bileam dem Moabiterkönige und den Midianitern weissagte, dass israelitische Kriegsgefangene, wie die Geschichte Naeman's und des assyrisch-babylonischen Exils lehrt, den Namen Jehova's unter die Heiden trugen. Allein mit alle dem ist nicht mehr bewiesen, als dass einzelne Heiden oder einzelne wenige heidnische Völker durch ihre Berührung mit Israel von dem Namen und der Macht des von Israel verehrten Gottes Kunde erhielten, hin und wieder auch Einzelne vor dem Gotte Israels als dem lebendigen Gotte sich beugten, keineswegs aber, dass Gott den Heiden d. i. der Heidenwelt seinen Willen durch Israels Vermittlung kund gethan hat und dies bei jedem grossen Wendepunkte der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit geschehen ist.

Bezüglich der Eintheilung des Buches Daniel schliesst sich Keil an Auberlen, Kranichfeld und besonders an Kliefoth an, indem er Cap. 7 zum ersten Theile zieht und den ersten Theil Cap. 2—7 von der Weltmacht und ihrer Entwicklung im Verhältnisse zum Reiche Gottes, den zweiten Theil Cap. 8—12 von dem Reiche Gottes und seiner Entwickelung im Verhältniss zur Weltmacht handeln lässt (S. 12—14. 21). Diese Annahme unterliegt aber den gewichtigsten Bedenken. Dass der Inhalt von Cap. 8 zu dem Inhalte von Cap. 7 in einem sehr engen verwandtschaftlichen Bezuge steht, gibt Keil selbst zu, wenn er S. 237 mit vollem Rechte behauptet, dass die Vision von Cap. 8 „über die in Cap. 7 nur kurz geschilderten Verhältnisse des zweiten und dritten Weltreiches genauere Offenbarungen gibt.“ Ist dem aber so, dann wird man gewiss nicht gut daran thun, so eng Zusammengehörendes auseinanderzuscheiden und ganz verschiedenen Abtheilungen des Buches zuzuweisen. Es gibt aber auch noch eine Reihe anderer Gründe, welche für Hinzurechnung von Cap. 7 zum zweiten Theile sprechen und von Keil nicht genügend erörtert und widerlegt worden sind. Während in Cap. 1—6 von Daniel überall in der 3. Person erzählt wird, ist dagegen in Cap. 7—12 von ihm herrschend in der 1. Person die Rede. Zwar beruft sich Keil (S. 12) für seine Ansicht gerade darauf, dass auch in Cap. 7, 1. 2*aa* wie in Cap. 1—6 noch die 3. Person gebraucht sei. Allein dies gilt doch nur von der Einleitung oder der Ueber-

schrift dieses Capitels; in dem durch diese Einleitung eingeführten Berichte selbst aber V. $2a\beta$ — 28 erzählt Daniel von sich überall wie in den folgenden Capiteln in der 1. Person. Könnte die Ueberschrift von Cap. 7 zum Beweise benutzt werden, dass dieses Capitel noch zum ersten Theile gehöre, so müsste das Gleiche ganz ebenso auch von Cap. 10 — 12 gelten, da auch diesen Capiteln eine historische Einleitung vorangestellt ist (Cap. 10, 1), in welcher von Daniel in der 3. Person geredet wird. Weiter will beachtet seyn, dass die Cap. 1 — 6 und die Cap. 7 — 12 je unter sich chronologisch geordnet sind und die chronologische Aufeinanderfolge der letzteren der chronologischen Aufeinanderfolge der ersteren parallel läuft, vgl. 1, 1; 2, 1; 5, 1; 6, 1 mit 7, 1; 8, 1; 9, 1; 10, 1. Keil muss dies selbst anerkennen und erklärt die Thatsache, dass Cap. 6 nicht, wie doch bei seiner Eintheilung des Buches zufolge der chronologischen Aufeinanderfolge zu erwarten wäre, hinter Cap. 7 steht, aus der Absicht, „die sachlich gleichartigen historischen Ereignisse an einander zu reihen und dann die dem Daniel zutheil gewordenen Visionen ohne Unterbrechung hinter einander folgen zu lassen“ (S. 12). Wir sind damit vollständig einverstanden, müssen aber hieraus auch den Schluss ziehen, dass nach Keil's eigenem Geständniss Cap. 7 mit Cap. 8 — 12 inhaltlich viel näher verwandt ist, als mit den ihm unmittelbar vorangehenden Capiteln, und halten uns daher für berechtigt und genöthigt, das Buch mit der Mehrzahl der Ausleger in eine historische (Cap. 1 — 6) und eine prophetische Hälfte (Cap. 7 — 12) zu zerlegen. Der erst mit Cap. 8 wieder eintretende Gebrauch der hebräischen Sprache steht, wie sich unten zeigen wird, dieser Eintheilung nicht im Wege. Und wenn sich Keil für seine Eintheilung weiter darauf beruft, dass der Inhalt von Cap. 2 und Cap. 7 „im Wesentlichen der gleiche und in beiden Fällen durch Traum und Vision vermittelt ist“ (S. 11 f.), so dass nicht das eine Capitel zum ersten, das andere zum zweiten Theile gerechnet werden könne, so wird dabei übersehen, dass in Cap. 2 Nebukadnezar es ist, welcher den Traum hat, und dieser Traum nur von Daniel unter ganz ähnlichen Verhältnissen gedeutet wird, wie Pharao's Träume von Joseph oder Nebukadnezar's späterer Traum (Cap. 4) und die von Belsatzar an der Wand erblickte Schrift von Daniel, dagegen aber in Cap. 7 Daniel selbst eine Vision erhält wie in Cap. 8. 9. 10 — 12. In Dan. 7 — 12 lesen wir somit an Daniel gerichtete Offenbarungen, in Dan. 2. 4. 5 an andere Personen gerichtete und nur durch Daniel gedeutete Offenbarungen. Uebrigens können wir uns für die von uns behauptete Zusammengehörigkeit von Cap. 7 mit Cap.

8, hiemit aber für die Zugehörigkeit von Cap. 7 zum zweiten Theile insofern auch auf Keil selbst berufen, als er einerseits von Cap. 2—7 behauptet, dass sie von der Weltmacht und ihrer Entwicklung im Verhältniss zum Reiche Gottes handeln (S. 13), und andererseits von Cap. 8 erklärt, dass es „eine neue Offenbarung über eine Entwicklungsphase der Weltmacht und ihrer Feindschaft gegen das Volk Gottes" gibt (S. 237). Wie freilich dies letztere mit der andern Annahme stimmt, dass Cap. 8—12 von dem Reiche Gottes und seiner Entwicklung im Verhältniss zur Weltmacht handle (S. 14), ist schwer einzusehen. Vollends schwierig wird dies aber, wenn wir S. 353 lesen, dass „die Entfaltung der heidnischen Weltmacht gegenüber dem Reiche Gottes zu verkündigen" die „Grundidee des Buches" sei.

Bei der Untersuchung über die Aechtheit des Buches ist eine Erörterung der vor Allem zu erhebenden Frage zu vermissen, ob das Buch den Anspruch erhebe, von Daniel verfasst zu seyn. Je nach der Beantwortung dieser Frage wird auch die Antwort auf die Frage nach der Aechtheit des Buches verschieden ausfallen oder wenigstens sich verschieden modificiren. Zunächst wird wohl zuzugeben seyn, dass das Buch durch seine „Daniel" lautende Titelüberschrift ebenso wenig als ein von Daniel verfasstes Buch bezeugt werden soll, als die Bücher Josua, der Richter, Samuelis, der Könige, Ruth durch ihre Titelüberschriften als von den betreffenden Personen verfasst bezeugt seyn wollen. Die Titelüberschrift sagt nur, dass das Buch von Daniel handle. In dem Buche selbst findet sich ebenfalls weder eine Aussage noch eine Andeutung darüber, dass Daniel sein Verfasser sei. Die einzige hiebei in Betracht kommende Stelle ist Dan. 12, 4. 9. Auch Keil versteht S. 402, und zwar mit vollem Rechte, unter הַדְּבָרִים Cap. 12, 4 die Verkündigung des Engels 11, 2—12, 3. Ob dabei auch, wie Keil meint, der Bericht über die der Verkündigung vorausgehende Erscheinung des Engels 10, 2—12, 1 mit inbegriffen sei, kann für unsern Zweck ausser Frage bleiben. Jedenfalls ist nach Keil's eigenem Zugeständnisse mit הַדְּבָרִים nicht das ganze Buch, sondern nur dessen letzte Vision gemeint. Wenn nun aber Keil unter הַסֵּפֶר a. a. O. nach dem Vorgange Anderer das ganze Buch Daniel verstehen will, so steht dem 1) der Parallelismus von הַסֵּפֶר mit הַדְּבָרִים entgegen, welchen, wie auch Keil zugibt, als einen synonymen zu fassen, am nächsten liegt; 2) der Parallelismus von סְתֹם und חֲתֹם; denn mag nun der Sinn dieses Befehles seyn, Daniel solle das Betreffende verbergen, oder er solle es in einer für das gemeine Verständniss zunächst verschlossen und versiegelt

bleibenden Weise darstellen, oder er solle es vor Verderbniss und Entstellung gesichert aufbewahren, unter allen Umständen sind hier die Verba סתם und חתם wesentlich synonym gebraucht; ist aber dies der Fall, dann kann um so weniger daran gezweifelt werden, dass auch הַדְּבָרִים und הַסֵּפֶר in synonymem Parallelismus stehen; 3) V. 9*b*, wo Keil wie Kliefoth unter den הַדְּבָרִים, von welchen סְתֻמִים וַחֲתֻמִים prädicirt wird, nicht das ganze Buch Daniel, sondern nur die letzte Vision verstehen (wahrscheinlich aber allerdings nur 12, 6. 7 zu verstehen sind, vgl. unten); werden aber hier die הַדְּבָרִים nicht blos als verschlossene, sondern auch als versiegelte bezeichnet, so fällt hiemit auch das letzte Bedenken gegen die Annahme eines synonymen Parallelismus der Worte חֲתֹם הַסֵּפֶר und סְתֹם הַדְּבָרִים hinweg; 4) die aus der Lage der Verhältnisse sich ergebende Undenkbarkeit, dass unter הַסֵּפֶר das bis zum Beginn der letzten Vision oder auch das bis zur Vollendung ihrer Niederschrift als bereits vollendet gedachte Buch Daniel gemeint seyn sollte; denn mit הַסֵּפֶר muss ein Schriftstück gemeint seyn, von welchem wie der Engel so auch der Leser unseres Buches als selbstverständlich voraussetzen konnte, dass Daniel es zur Zeit des Befehles entweder bereits niedergeschrieben hatte oder doch niederschreiben werde; da nun Cap. 1—6 dadurch, dass sie von Daniel in der 3. Person erzählen, auch nicht einmal die Vermuthung nahe legen, von Daniel verfasst zu seyn, am wenigsten Cap. 1 und Cap. 3, so konnte ein unbefangener Leser bei הַסֵּפֶר nur entweder an die in Cap. 7—12 enthaltenen vier Visionen, in deren Bericht Daniel überall selbst redet, oder an die letzte Vision denken, in welcher gerade der in Cap. 12, 4. 9 redende Engel als Sprecher aufgetreten war; und da endlich jede der vier Visionen ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet und der Sprecher der vierten Vision nur in dieser als solcher auftritt, so konnte der Leser unter הַסֵּפֶר auch nur entsprechend dem הַדְּבָרִים die schriftlich zu verfassende vierte Vision verstehen. Das Buch Daniel als Ganzes gibt sich sonach auch nicht einmal den Anschein, als ob es von Daniel verfasst sei. Nur die Visionen in Cap. 7—12, wo Daniel von sich in der 1. Person berichtet, erheben diesen Anspruch. Hiemit ist nun freilich an und für sich noch nicht bewiesen, dass nicht auch Cap. 1—6, somit das ganze Buch, von Daniel geschrieben seyn könne. Man mag geneigt seyn, sich für den unmittelbaren Danielischen Ursprung des Buches auf ein ähnliches Verhältniss in der Apostelgeschichte zu berufen, deren Lukanische Abkunft jetzt wieder immer allgemeiner anerkannt wird und deren Verfasser ebenfalls nur in einem Theile seines Werkes,

den sogenannten „Wir-Stücken" in der 1. Person redet. Allein zwischen der Schreibweise der Apostelgeschichte und der des Buches Daniel besteht der wesentliche Unterschied, dass der Verfasser der Apostelgeschichte nie von sich in der 3. Person spricht und, so weit wir urtheilen können, überall da, wo er selbst zu den handelnden Personen gehörte, die 1. Person gebraucht, während dagegen die eine Hälfte unseres Buches gerade von Daniel stets in der 3. Person, die andere Hälfte — abgesehen von 7, 1. 2*aα* und 10, 1 — stets in der 1. Person spricht. Auch auf das Jesajanische Weissagungsbuch, dessen Redaction durch den Propheten auch mir wahrscheinlich, wenngleich wegen der Angabe Cap. 37, 38 u. a. nicht zweifellos gewiss ist, darf man sich nicht berufen. Zwar redet auch es von Jesaja bald in der 1. Person (Cap. 5, 1; 6, 1 ff.), bald in der 3. Person (Cap. 7, 1 ff.; 20, 2; 36—39); allein es erhebt durch seine Ueberschrift Cap. 1, 1 den directen Anspruch, für eine auf directem oder indirectem Wege von Jesaja abstammende Schrift zu gelten. Aehnlich stehen die Dinge bei den Büchern Hosea und Amos. Da nun das Buch Daniel einen gleichen Anspruch nicht erhebt, sondern nur diejenigen seiner Theile (Cap. 7—12), in welchen Daniel von sich in der 1. Person erzählt, als von Daniel selbst niedergeschrieben gelten wollen (vgl. besonders 7, 1; 8, 26; 12, 4), das Uebrige aber (Cap. 1—6) auch nicht einmal den Anschein hievon hat, so ist die nächstliegende Annahme, dass Cap. 1—6 auch nicht von Daniel geschrieben seien. Hienach wird denn — die Danielische Abkunft der auf Daniel sich zurückführenden Stücke Cap. 7—12 vorausgesetzt — die natürlichste Hypothese über die Entstehung unseres Buches folgende seyn. Daniel verzeichnete die ihm gewordenen Visionen selbst, und zwar die erste in aramäischer, die drei späteren in hebräischer Sprache. Dass er sich das eine Mal der einen, die anderen Male der anderen Sprache bediente, kann bei ihm als einem *homo bilinguis* nicht auffallen. Ein Anderer und Späterer, welcher in den Besitz der vielleicht nicht sehr verbreiteten Danielischen Aufzeichnungen gelangt war, versah sie in Cap. 1—6 mit einem historischen Vorbericht, in welchem er die ihm bekannt gewordenen denkwürdigen Erlebnisse Daniels und seiner drei Genossen zusammenstellte, und veröffentlichte dann das Ganze in weiteren Kreisen. Durch die Nothwendigkeit, das von den כַּשְׂדִּים Cap. 2, 4 ff. in aramäischer Sprache Gesprochene mitzutheilen, liess er sich veranlassen, sich dieser Sprache in 2, 4ᵇ selbst zu bedienen, und nachdem er sich ihrer einmal bedient hatte, fuhr er in ihrem Gebrauche um so lieber fort, als ja auch die erste der von ihm mitzutheilenden Danielischen Visionen in

aramäischer Sprache verzeichnet vorlag und so ein neuer Sprachwechsel zwischen Cap. 6 und Cap. 7 vermieden wurde. Auf den Verfasser von Cap. 1—6 sind denn auch die Ueberschriften von 7, 1. 2*aa* und 10, 1 zurückzuführen, wodurch er vermuthlich von Daniel selbst geschriebene Ueberschriften ersetzte; dies letztere dürfte namentlich von der Ueberschrift 10, 1 gelten, da die Worte בַּיָּמִים הָהֵם 10, 2 auf eine vorangehende Zeitangabe zurückweisen. Bei diesen Annahmen erklärt sich auch am leichtesten, dass nur die historischen Partieen des Buches apokryphische Zusätze erfahren haben, der visionäre Theil dagegen hievon frei geblieben ist.

Die vorstehende Hypothese geht übrigens, wie bereits bemerkt, von der Voraussetzung aus, dass Cap. 7—12 wirklich Danielischer Abkunft sind. In der Ueberzeugung hievon konnten mich auch die seit dem Erscheinen des Keil'schen Commentars veröffentlichten Bedenken von O. Zöckler und Eberh. Schrader nicht irre machen. Vielmehr muss ich die meisten der von Keil zur Vertheidigung vorgetragenen Gründe für zutreffend halten. Im Einzelnen freilich greift Keil gewiss hie und da fehl. So, wenn er z. B. S. 35 sagt, dass zur Zeit der Makkabäer das Hebräische bereits längst aufgehört hatte Volkssprache zu seyn, und bereits aus der Zeit des Exils bei Israel ein Uebergewicht der chaldäischen Sprache über die hebräische datirt. Wäre dies richtig, wie käme es dann, dass nicht nur Maleachi in der 2. Hälfte des 5. Jahrh. und der Chroniker in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, sondern auch Josua ben-Sira jedenfalls nicht früher als im 3. Jahrh. hebräisch schreiben (vgl. Delitzsch, Gesch. der jüd. Poesie S. 20; Zunz, gottesdienstl. Vorträge S. 100 ff.), zumal namentlich des Letzteren Arbeit ein Buch für das Volk war! Man braucht daher keineswegs, wie Keil meint, die Annahme, dass noch im 2. Jahrh. v. Chr. ein grosser Theil des Volkes das Hebräische verstanden habe, mit der Voraussetzung makkabäischer Psalmen und makkabäischer Entstehungszeit des Buches Daniel zu begründen. Ebenso kann ich auch den Gebrauch arischer Wörter bei einem Juden der Makkabäerzeit nicht unbegreiflich finden (gegen S. 36), da in jener Zeit Syrien und Palästina schon wiederholt von arischen Völkern überfluthet worden waren und Palästina schon Jahrhunderte lang unter der Herrschaft arischer Völker gestanden hatte.

Was Keil gegen die Möglichkeit, den Inhalt der historischen Cap. 2—6 auf die Verhältnisse der makkabäischen Zeit zu beziehen oder als für die makkabäischen Zeitverhältnisse berechnet anzunehmen, eingewandt hat, halte ich in den weitaus meisten Fällen für wohl begründet. Auch nach meinem

Dafürhalten stand der Verfasser von Cap. 1 — 6 der exilischen Zeit noch sehr nahe, wie ich denn auch jetzt noch an meiner früheren Ansicht festhalte, dass Sach. 11, 7. 8 die Kenntniss des Buches Daniel voraussetzt (vgl. meine nachex. Proph. III, 138 ff.). Dagegen hätte ich gewünscht, dass Keil etwas weniger zuversichtlich gewesen wäre in dem Nachweise, dass verschiedene in dem Buche Daniel berührte geschichtliche Ereignisse auch anderweitig mehr oder minder bezeugt sind. Ich wenigstens kann es nicht anders als für willkürlich halten, wenn auch Keil, freilich nach vielfachem Vorgang, die Geschichtlichkeit der in Dan. 4 berichteten Lykanthropie Nebukadnezar's durch Berufung auf die bekannte Erzählung des Abydenus, beziehungsweise des Megasthenes, bei *Euseb. praep. ev. IX*, 41 erhärten will und die beiderseitigen Uebereinstimmungen für so gross hält, dass sie „keinen Zweifel darüber zulassen, dass jener Sage das von Daniel berichtete Factum zu Grunde liege, aber so gewendet, wie es für die mythische Verherrlichung des gefeierten Helden passte“ (S. 115). Liest man die Stelle des Megasthenes, deren Wortlaut Keil übrigens nicht mittheilt, vorurtheilsfrei durch, so ist es schwer begreiflich, wie man sich durch sie an die Erzählung Daniels auch nur erinnern lassen konnte. Man macht zunächst die beiderseitige gleiche Ortsangabe geltend: nach Dan. 4, 26 ging Nebukadnezar auf dem königlichen Palaste zu Babel umher, als er infolge seiner Selbstüberhebung mit der Lykanthropie gestraft wurde; nach Megasthenes wurde er *ἀναβὰς ἐπὶ τὰ βασιλήια* von einem Gotte ergriffen und inspirirt. Liest man aber die letztere Stelle in ihrem Zusammenhang, so zeigt sich, dass das *ἀναβαίνειν* nicht im Gegensatze steht zu einem vorhergehenden Weilen im Inneren des Palastes, sondern zu einem vorhergehenden Weilen in Küstenländern und daher von der Reise aus diesen nach der höher, weil im Inneren des Landes, gelegenen Residenz zu verstehen ist. Weiter macht man die Gleichzeitigkeit geltend; diese besteht aber nur darin, dass die Dan. 4 berichtete Begebenheit in die zweite Hälfte der Regierung Nebucadnezars fallen muss, während Megasthenes den letzten Moment seines Lebens schildern will. Wie Keil daraus, dass Megasthenes von einem *κατασχεθῆναι θεῷ ὅτεῳ δή* berichtet, den Schluss ziehen will, dass Nebukadnezar nicht von einem seiner eigenen Götter, sondern von einem fremden Gotte ergriffen worden sei, ist vollends nicht abzusehen; denn indem der Erzähler das *κατέχειν* einem *θεῷ ὅτεῳ δή* zuschreibt, will er nichts weiter andeuten, als dass er den betreffenden Gott nicht bestimmt nennen könne oder wolle; er konnte und musste diesen Ausdruk gebrauchen, wenn er z. B. ungewiss darüber

war, ob das *κατέχειν* von Bel oder Nebo oder der Beltis ausging. Die inhaltliche Verwandtschaft zwischen beiden Erzählungen, wofern man dies Verwandtschaft nennen will, beschränkt sich darauf, dass nach Megasthenes' Bericht dem Perser von Nebucadnezar angewünscht wird, er möge, bevor er Babylon unterjoche, entweder in einer Charybdis oder im Meere seinen Untergang finden oder in eine städte- und menschenleere, nur von Thieren und Vögeln bewohnte Wüste verschlagen werden, nach Dan. 4, 22. 29. 30 dagegen Nebukadnezar sieben Zeiten lang von der menschlichen Gesellschaft ausgestossen unter den Thieren des Feldes und wie diese lebte; und ferner dass bei Megasthenes der Perser das Epitheton *ἡμίονος*, Halbesel, Maulthier (also ein durch künstliche menschliche Züchtung entstandenes Thier) erhält, Nebukadnezars Aufenthalt aber nach Dan. 5, 21 bei den עֲרָדַיָּה, den Wildeseln war, bei welchen von einer menschlichen Züchtung selbstverständlich keine Rede seyn kann, vgl. Hiob 39, 5—8. Wo es nun um die Aehnlichkeit zweier Erzählungen so bestellt ist und wo alles Andere notorisch grundverschieden ist, da ist man nach meinem Bedünken nicht berechtigt, beide auf dasselbe geschichtliche Ereigniss zurückzuführen und die eine durch Beihalt der anderen zu stützen. Ebenso kann ich auch nicht (gegen Keil S. 114) finden, dass des Berossos Bericht über Nebukadnezars Ende (*Jos. c. Ap. I*, 20) *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον* „auf eine ungewöhnliche Krankheit Nebukadnezars vor seinem Tode hindeutet“; denn das hier von Nebukadnezar prädicirte *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν μετηλλόξατο τὸν βίον* entspricht, wie Keil selbst zugestehen muss, genau dem Berichte des Berossos über das Lebensende Nabopolassars (*Jos. c. Ap. I*, 19) *συνέβη Ναβοπαλασσάρῳ ἀῤῥωστήσαντι ἐν τῇ Βαβυλωνίων πόλει μεταλλάξαι τὸν βίον*, womit augenscheinlich nur ausgesagt seyn will, dass Nabopolassar nicht, wie bei einem kriegerischen Könige leicht vermuthet werden konnte, auf dem Schlachtfelde geblieben, sondern nach vorausgehender Erkrankung eines natürlichen Todes gestorben sei. Keils Gegenrede, dass Berossos ein gleiches *ἀῤῥωστῆσαις* nicht auch von Neriglissar und Nabonnedos berichte, obwohl diese doch auch natürlichen Todes gestorben seien, verfängt darum nicht, weil Berossos (*Jos. c. Ap. I*, 20) des ersteren Tod überhaupt nicht erzählt und von dem letzteren nur hervorheben will, dass er sich in sein Schicksal gefügt habe und als entthronter König, des Cyrus freundliche Anordnung sich gefallen lassend, gestorben sei. — Unter diesen Umständen wird allerdings zuzugestehen seyn, dass die Erzählung Dan. 4 eine ausserbiblische Bestätigung noch nicht gefunden hat; hiemit aber ist noch lange nicht zugegeben,

dass sie darum auch unhistorisch sei; vgl. über die Spärlichkeit der über Nebukadnezar fliessenden Quellen Keil S. 112 f.

Bezüglich der Person Belsazar's hat Keil seine früher in der Einleitung vorgetragene Meinung geändert; er hält ihn jetzt, wie die jüngsten Erklärer des Buches Daniel sämmtlich mit Ausnahme Pusey's und Caspari's (Caspari, zur Einführung in das Buch Daniel S. 82 ff., ist für Identificirung Belsazar's mit Laborosoarchod), für identisch mit Evilmerodach und bestreitet, dass er in unserem Buche als der letzte babylonische König dargestellt werde (S. 29 f.; 136 ff.). Keil erkennt an, dass in 5, 30 und 6, 1 die Erfüllung der Gerichtsworte 5, 26—28 berichtet werde. Nun lauten aber die Gerichtsworte dahin, dass dem Königreich des Belsazar ein Ende gemacht und es den Medern und Persern gegeben werden solle. Wenn nun unmittelbar darauf bemerkt wird: „In selbiger Nacht wurde Belsazar getödtet und der Meder Darius überkam das Reich", so konnte ein Leser, wenn er sich nicht durch anderweitige Rücksichten bestimmen liess, dies unmöglich anders als dahin verstehen, dass mit der Ermordung Belsazar's seinem Königreich ein Ende gemacht worden sei und, da das Gerichtswort die Uebergabe des Königreichs an die Meder und Perser als eine Strafe gerade für Belsazar's frevelhafte Vermessenheit darstellt, das Königreich nun auch sofort mit Belsazar's Ermordung an den Meder Darius übergegangen sei. Wäre 6, 1 von 5, 30 zeitlich durch eine längere oder kürzere Reihe von Jahren getrennt, oder wäre vollends 6, 1 der Anfang einer ganz neuen Erzählung, so würde man nach 2, 1; 3, 1. 31; 5, 1; 6, 2; 7, 1 in 6, 1 eine ganz andere Weise der Anreihung an das Vorangehende zu erwarten berechtigt gewesen seyn, als durch das blosse ו *copulativum* ohne irgend welche Zeitangabe. Die Berufung auf 1 Kön. 14, 12—14 (S. 30) kann ich für Keil's Annahme darum nicht als beweisend anerkennen, weil sich dort aus dem Inhalt des Geweissagten selbst unzweideutig ergibt, dass die einzelnen Momente der Weissagung nicht zeitlich zusammenfallen, dies aber Dan. 5, 26—28 nicht der Fall ist. Mit weit mehr Recht, als Keil in Dan. 6, 29 die Andeutung erblickt, „dass nach Darius dem Meder im Königthume Koresch der Perser folgte", müssen wir in 5, 30 und 6, 1 die Andeutung finden, dass auf Belsazar Darius folgte. Keil wird sich der Anerkennung dieser Gründe um so weniger entziehen können, als er selbst (S 396) aus dem Anschluss von 12, 2 an 12, 1 durch ו *copulativum* den Beweis führt, dass 12, 2 hiedurch „als Fortsetzung des Gedankens der zweiten Hälfte von V. 1 bezeichnet" sei. Man wird hienach nicht in Abrede stellen können, dass der Verfasser des historischen

Theils unseres Buches in Belsazar den letzten König von Babylon sah. Wie sich freilich hiezu die anderweitige Geschichtsüberlieferung verhält, ist nicht leicht mit Bestimmtheit festzustellen. Dass sich gegen Belsazar's Identificirung mit Nabonnedos gewichtige Bedenken erheben, hat Keil richtig erkannt, wiewohl es auffallen muss, dass er die Berichte nicht blos Herodot's sondern auch Xenophon's über den Untergang des letzten Königs von Babylon ebenso discreditirt, wie er Xenophon's Nachricht über Kyaxeres II. bezüglich Dan. 6 werthschätzt. Zu bedauern ist, dass Keil die Annahme Rawlinson's, Rösch's (in Herzog's Realenc. XVIII, 470) und Pusey's, wonach Belsazar nicht blos der Sohn, sondern auch der Mitregent des Nabonnedos war, einer näheren Prüfung nicht unterworfen hat; sie hat eine solide Stütze an den von Rawlinson *the cuneiform inscriptions of Western Asia I pg.* 68. 69 mitgetheilten Inschriften.

Auffallend ist bekanntlich die Stellung des Buches Daniel unter die Kethubim. Was Keil zur Erklärung dieser Thatsache beibringt (S. 23), dürfte nicht in allen Stücken unanfechtbar seyn. Er verweist darauf, dass Daniel „kein נָבִיא d. h. nicht Prophet dem Amt und Stande nach“ war. Allein dies ist ganz ebenso auch bei Amos der Fall, vgl. Am. 7, 14. 15. Ferner macht Keil geltend, dass Daniel's „Weissagungen nicht prophetische Reden an Israel oder die Völker gerichtet, sondern Visionen sind, in welchen die Entwickelung der Weltreiche und ihr Verhalten zum Gottesreiche enthüllt wird“; ganz das Gleiche findet sich aber auch bei Sacharja in fast der Hälfte seines Buches; 2) dass „der geschichtliche Theil seines Buches Ereignisse aus der Zeit enthält, da Israel in das Exil unter die Heiden dahingegeben war“; ebenso aber steht es bei dem Buche Ezechiel's. Wenn Keil weiter sagt, dass diejenigen, deren Schriften unter die Nebijim gestellt wurden, „das Prophetenamt d. i. das Amt öffentlicher mündlicher und schriftlicher Verkündigung des Wortes Gottes hatten“, so lässt sich einerseits entgegenhalten, dass wir von einer mündlichen Wirksamkeit vieler der Männer, deren Schriften sich unter den Nebijim befinden, auch nicht eine Spur nachweisen können, so nicht von einer mündlichen Wirksamkeit der Verfasser der Bücher Josua, Richter, Samuelis, der Könige, oder Joel's, Obadja's, Nahum's, Habakuk's, Zephanja's, Maleachi's, und andererseits, dass nach Keil's eigener Behauptung (S. 18) „die wunderbaren Erweisungen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit im Exile, welche im Buche Daniel's aufgezeichnet sind“, „zunächst und hauptsächlich für Israel bestimmt waren“, Daniel mithin auch nach Keil's Ansicht durch Beschreibung göttlicher Allmachtsthaten und schriftliche Verkündigung göttlicher

Allwissenheitsworte eine prophetische Wirksamkeit unter Israel geübt hat. Selbst die Behauptung möchte ich anzweifeln, dass in die Klasse der Kethubim solche Schriften zusammengefasst sind, „deren gemeinsames Merkmal darin besteht, dass ihre Verfasser nicht, wie auch Jona, das Prophetenamt in der Theokratie bekleideten, was durch die Aufnahme der Klagelieder in diese Klasse nur bestätigt wird, da Jeremia diese Klagelieder über den Untergang Jerusalem's und Juda's nicht *qua* Prophet, sondern als Glied des vom Herrn gebeugten Volkes gedichtet hat“; denn bekanntlich ist es sehr zweifelhaft, ob nicht die Klagelieder ihren Platz ursprünglich hinter dem Jeremianischen Weissagungsbuche hatten, das Buch Ruth ursprünglich hinter dem Buche der Richter stand, beide somit früher zu den Nebijim gerechnet wurden und nur deshalb später ihre Stelle unter den Kethubim erhielten, weil sie nach späterer liturgischer Bestimmung zusammen mit dem Hohenliede, Koheleth und Esther das Buch der fünf Fest-Megilloth bildeten. Jedenfalls besitzt das Buch Ruth in demselben Maasse prophetischen Charakter wie die beiden Anhänge unseres Richterbuches Cap. 17—21. Ich meinerseits vermag mir das Auftreten des Buches Daniel unter den Kethubim nur so zu erklären, wie Kranichfeld (vgl. Keil, S. 22. 23): die Weissagungen dieses Buches erkannte man als so eigenthümlicher Art, dass man zu der Zeit, wo der Kanon abgeschlossen wurde, der Inhalt der Visionen Daniel's aber kaum erst angefangen hatte sich zu verwirklichen, noch Bedenken trug, das Buch der Sammlung der bereits als ächt prophetisch ausgewiesenen und anerkannten Schriften einzuverleiben. —

Indem ich mich bezüglich der Einleitungsfragen auf die Erörterung der vorstehend besprochenen Punkte beschränke, will ich noch auf die in der „Auslegung“ vorgetragene Auffassung einzelner Stellen eingehen. Ich glaube mich hier um so kürzer fassen zu dürfen, als es unmöglich die Aufgabe eines Referenten über eine exegetische Arbeit seyn kann, sich mit dem Verfasser über jede einzelne von ihm anders gefasste Stelle auseinanderzusetzen.

Die chronologischen Schwierigkeiten in den Angaben Dan. 1, 1. 5. 18; 2, 1 sucht Keil dadurch zu lösen, dass er das בּוֹא in Dan. 1, 1 nicht vom Eintreffen vor Jerusalem, sondern von dem Beginn des schliesslich wider Jerusalem sich richtenden Kriegszuges versteht, den Kronprinz Nebukadnezar erst nach der Schlacht bei Karchemisch vor Jerusalem eintreffen und ihn erst einige Zeit nach Jerusalem's Eroberung die Nachricht von dem Tode seines Vaters erhalten lässt. Ich muss diesem Lösungsversuche jetzt (gegen m. nachex. Proph. II, 71 f.) im

Wesentlichen beipflichten, obwohl ich gestehe, dass es mir nicht ganz klar geworden ist, wie nach Keil's Rechnung (S. 54) im 2. Regierungsjahre Nebukadnezar's (das erste vom Tode seines Vaters an gerechnet) die dreijährige Lehrzeit Daniel's bereits vorüber seyn konnte (vgl. 1, 5. 18 mit 2, 1). — Die Annahme (S. 56), dass מִקְצָת (Dan. 1, 2) „aus מִקְצֵה עַד קְצֵה verkürzt" sei, scheint mir sprachlich und sachlich irrig. Denn wäre dem so, so müsste man, abgesehen von der sprachlichen Bedenklichkeit einer solchen Verkürzung, übersetzen: „er gab die Gefässe des Hauses Gottes von einem Ende bis zum andern in seine Hand"; dies aber wäre s. v. a. er gab alle Gefässe, nicht aber wie Keil will: einen Theil der Gefässe in seine Hand. Da nun letzteres, wie auch Keil anerkennt, offenbar die Meinung des Erzählers ist, so muss die Präp. מִן partitiv gefasst werden; dann ist aber auch קְצָת, *Ende*, mit Gesenius in der Bedeutung *Endergebniss* = *Summe* zu fassen. Und hiefür spricht auch 1, 15. 18; 2, 42. — Unter der לְשׁוֹן כַּשְׂדִּים (1, 4) will Keil S. 58 ff. nicht unser sogenanntes Chaldäisch, das אֲרָמִית, sondern eine anderweitige Sprache verstehen. Er glaubt dies bereits daraus schliessen zu können, dass die Sprache, deren sich die כַּשְׂדִּים Cap. 2 vor Nebukadnezar bedienen, in 2, 4 nicht die chaldäische, sondern die aramäische genannt wird. Allein in 2, 4 steht der Ausdruck אֲרָמִית nicht im Gegensatz zu der eigentlichen und ursprünglichen Sprache der Chaldäer, sondern im Gegensatz zu der hebräischen Sprache, deren der Verfasser bis dahin sich in seiner Geschichtserzählung bedient hatte. Aus 2, 4 lässt sich allerdings nicht erschliessen, dass das אֲרָמִית die eigentliche und ursprüngliche Sprache der כַּשְׂדִּים war, wohl aber dass es die Sprache war, in welcher sie mit dem babylonischen Könige verkehrten und welche überhaupt am babylonischen Hofe gesprochen wurde. Da nun die hebräischen Jünglinge, Daniel mit seinen drei Freunden, nach 1, 4 zu dem Ende in der chaldäischen Sprache unterrichtet werden sollten, um zum Hofdienste befähigt zu seyn, so wird es doch wohl am nächsten liegen, die לְשׁוֹן כַּשְׂדִּים von dem אֲרָמִית zu verstehen. Als aramäische wird diese Sprache bezeichnet worden seyn nach dem Lande, in welchem sie heimisch war, als Sprache der Chaldäer dagegen mit Bezug auf das Volk, in dessen Mitte die vier Jünglinge fortan leben und dessen Sprache sie daher jetzt lernen sollten, vgl. 3, 8. Bezüglich der Abstammung der Chaldäer als der zweiten Bevölkerungsschichte von Babylonien neigt sich Keil S. 59 ff. zu der Hypothese hin, dass sie weder Semiten, noch Arier, sondern kuschitisch-tatarischer Abkunft waren. Die Akten über diese Hypothese sind jedenfalls noch nicht geschlossen; wie

man aber bei ihrer Annahme von einer arisch-chaldäischen Sprache des Stammes Nebukadnezar's sprechen kann (S. 73), ist mir nicht recht begreiflich. — Bei 1, 21 will Keil (S. 67) zu dem vielgedeuteten וַיְהִי die Näherbestimmung ergänzen: „in der Stellung, zu der ihn Gott durch seine ausserordentliche Begabung in Babel erhoben hatte." Von einer solchen Stellung aber war im Vorausgehenden genau genommen nicht die Rede, sondern nur von einem glänzend bestandenen Examen Daniel's und seiner Freunde. Und überhaupt kann nicht mit Sicherheit behauptet werden, dass Daniel fortwährend eine sonderliche Stellung in Babel eingenommen habe; denn Belsazar scheint von Daniel gar nichts gewusst zu haben, vgl. 5, 10 ff. Das וַיְהִי *und er war vorhanden*, *existirte* bedarf aber auch jener Näherbestimmung um so weniger, als es an עַד־שְׁנַת וגו׳ bereits seine ausreichende Näherbestimmung hat. Die Aussage 1, 21 will dann allerdings nicht dahin verstanden seyn, dass Daniel im 1. Jahre des Cyrus gestorben sei, sondern dahin, dass er das denkwürdige erste Jahr des Cyrus, welches die Entlassung Israels aus der Gefangenschaft brachte, noch erlebt habe. — Gegen die Behauptung Keil's (S. 73), dass die Form אַזְדָּה 2, 5 gar nicht Particip seyn könne — und das Gleiche gilt von der Behauptung (S. 158), dass פָּרְסִין 5, 25 nicht Part. seyn könne —, muss auf Formen wie חַשְׁחִין 3, 16; שָׂנְאָיךְ 4, 16 verwiesen werden, welche auch Keil (S. 129) als Participia anerkennt. Auffallend ist, dass dieses אַזְדָּה S. 74 im Text unter Berufung auf Delitzsch nach dem altpersischen *dzanda* durch *Wissenschaft*, *das Gewusste* erklärt wird, während die Note auf S. 74 ausdrücklich bemerkt, dass Delitzsch diese Erklärung — und bei ihr wäre nicht nur מִנִּי nach מִלְּתָה überflüssig, sondern auch das substantivische Prädicat hart — als unhaltbar aufgegeben hat. Es scheint mir einzig möglich, אַזְדָּה mit جهد, zusammenzustellen, was auch Keil als sprachlich zulässig anerkennt. Der Einwand, dass die Versicherung der Festigkeit des königlichen Wortes überflüssig sei, da alle königlichen Erlasse als unabänderlich fest galten, verfängt darum nichts, weil wir es hier nicht mit einem königlichen Erlasse, sondern blos mit einer mündlichen Drohung des Königs zu thun haben. — Der Ausdruck זְבַן בְּגַן 2, 8 wird unter Berufung auf das Ciceronianische *tempus emere* in der Bedeutung *Zeit gewinnen* erklärt. Diese Berufung beruht aber auf einem Missverständnisse. In seiner Rede gegen Verres I, 3, welche Stelle Keil jedenfalls im Auge hatte, erhebt Cicero gegen Verres den Vorwurf, er habe gegen die *senatoria judicia* in dem Maasse seine Geringschätzung bezeigt, *ut hoc pa-*

lam dictitet, non sine causa se cupidum pecuniae fuisse, quoniam tantum in pecunia praesidium experiatur esse: sese, id quod difficillimum fuerit, tempus ipsum emisse judicii sui, quo cetera facilius emere posset; mit diesem *tempus judicii emisse* will Verres offenbar sagen, dass es ihm durch Bestechung gelungen sei, seinen Process auf den ihm am günstigsten scheinenden Termin anberaumen zu lassen. Da sowohl LXX als Theodotion זְבַן עִדָּן durch *καιρὸν ἐξαγοράζειν* übersetzen, so wird mit Hitzig nach Eph. 5, 16; Kol. 4, 5 zu erklären seyn. — Eine nur scheinbare grammatische Akribie dünkt es mich, wenn וְחַכִּימַיָּא מִתְקַטְּלִין 2, 13 nicht nur präsentisch übersetzt wird *und die Weisen werden getödtet*, sondern auch die Behauptung aufgestellt wird, dass das Edikt in Wirklichkeit, nur nicht vollständig, vollzogen worden sei. Die semitischen Participia sind bekanntlich zeitlos d. h. sie bezeichnen den Verbalbegriff ohne Rücksicht auf die Zeit als in activer oder passiver Färbung an einem Gegenstande haftend. Daher besagt das Präd. מִתְקַטְּלִין nichts weiter, als dass ein אִתְקַטָּלָא bei den Weisen irgendwie statt hatte. Ob aber dieses אִתְקַטָּלָא als ein bereits vollzogenes, oder als ein im Vollzug begriffenes, oder als ein noch bevorstehendes (vgl. דָּן אָנֹכִי Gen. 15, 14; ferner Gen. 6, 13; 15, 3 u. sonst) zu denken sei, darüber lässt sich nicht aus der Wahl des Participiums, sondern nur aus dem Zusammenhang eine Entscheidung treffen. Dieser aber spricht (vgl. V. 13 *b*. 24) entschieden dafür dass man zu erklären hat: sie waren getödtet werdende, waren im Begriffe hingerichtet zu werden d. i. man traf Anstalten, sie hinzurichten. — Das Kethib נהירא 2, 22 kann zwar mit Keil S. 81 נְהִירָא gelesen werden (vgl. נְהִירָה); aber nach dem syrischen *nahîr* (vgl. בַּגִּיר, חַבִּיר, חַכִּים, קַדִּישׁ u. andere Nomina) ist wohl kaum zu bezweifeln, dass es נַהִירָא gelesen werden sollte. — Bei 2, 28 wird S. 82 (vgl. auch zu 10, 14 S. 348) die vielverbreitete Meinung vertheidigt, dass אַחֲרִית יוֹמַיָּא oder אַחֲרִית הַיָּמִים nicht die Zukunft überhaupt, sondern die schliessliche Zukunft, die messianische Weltperiode sei. Die sprachliche Berechtigung zu dieser Auffassung erscheint mir sehr zweifelhaft. So wenig רֵאשִׁית mit תְּחִלָּה verwechselt seyn will, ebensowenig אַחֲרִית mit קֵץ. Die Nomina תְּחִלָּה und קֵץ sind Substantiva und bedeuten Anfang und Ende in mehr abstracter Weise; die Nomina רֵאשִׁית und אַחֲרִית dagegen sind eigentlich Adjectiva. Und zwar bedeutet אַחֲרִית zunächst räumlich das Hintere und dann zeitlich das hinter einem bestimmten Zeitpunkt Liegende, also das Spätere im Gegensatz zu רֵאשִׁית dem Ersten, Anfänglichen oder allgemeiner dem Früheren (vgl. Deut. 11, 12; Hiob 8, 7; 42, 12). Ist nun das, in Bezug worauf eine רֵאשִׁית

und eine אַחֲרִית unterschieden wird, die Zukunft, so bezeichnet allerdings רֵאשִׁית das Nächstbevorstehende, אַחֲרִית das in der fernen Zukunft Liegende oder „die schliessliche Zukunft“, vgl. z. B. Jes. 41, 22, wo mit Hahn und Delitzsch zu erklären ist: „Sie mögen uns verkünden was eintreten wird; das Nächstbevorstehende (הָרִאשֹׁנוֹת), was es seyn werde, verkündet u. s. w.“ Ist dagegen das, in Bezug worauf jene Unterscheidung gemacht wird, der gesammte Zeitverlauf, so bezeichnet רֵאשִׁית das womit der Zeitverlauf seinen Anfang nahm (Gen. 1, 1) und dann allgemeiner das Frühere (vgl. ausser Hiob 8, 7; 42, 12 auch Jes. 46, 10, wo zu übersetzen ist: „ich verkündigte zur Zeit des Früheren das Spätere und im voraus, was noch nicht gemacht war“), אַחֲרִית dagegen das was von der Zeit noch dahinten liegt, erst noch eintreten soll, also das Spätere, Nachfolgende, Zukünftige überhaupt. Da nun in der Verbindung אַחֲרִית יוֹמַיָּא oder אַחֲרִית הַיָּמִים der Genitivus יוֹמַיָּא, הַיָּמִים nicht Ausdruck der zukünftigen Zeit, sondern Ausdruck der Gesammtheit der Tage oder des Zeitverlaufs überhaupt ist, so kann jene Verbindung an und für sich auch nur die Folgezeit oder die Zukunft bezeichnen. Mit dieser Auffassung reicht man überall aus, wo der fragliche Ausdruck sich findet; und sie ist auch sachlich die nächstliegende nicht nur Gen. 49, 1; Dan. 10, 14, sondern auch Dan. 2, 28, wo Keil gegen allen Augenschein leugnet, dass durch מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה in V. 29 das מָה דִּי לֶהֱוֵא בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא von V. 28 wieder aufgenommen und erklärt wird. Wo bei den Propheten mit der אַחֲרִית הַיָּמִים die messianische Zeit oder die schliessliche Endzeit gemeint ist, erhält der Ausdruck diese Beziehung lediglich aus dem Inhalt der Weissagung oder aus ihrem Anschluss an vorangehende Weissagungen; in der Wortbedeutung liegt sie an und für sich nicht. — In der Auffassung von 2, 49 schliesst sich Keil (S. 93) an Hävernick an und meint, dass auf Daniel's Bitte seine drei Freunde zu Unterstatthaltern über die Provinz Babel unter ihm als Oberstatthalter ernannt worden seien. Aber die Ausdrüke הַשְׁלְטֵהּ עַל כָּל־מְדִינַת בָּבֶל in V. 48 und מַנִּי עַל עֲבִידְתָּא דִּי מְדִינַת בָּבֶל in V. 49 wird man kaum anders denn als synonym fassen können, wenn man die Stellung Daniel's als des Oberstatthalters gegenüber seinen Unterstatthaltern nicht zu einer blossen Würde und Sinecure ohne Herrscherrechte und Herrscherpflichten herabdrücken will; denn die ganze Verwaltung muss man sich ja nach dem Wortlaut von V. 49 als in den Händen der drei Freunde befindlich denken. Zudem war, nach Allem zu schliessen, die Stellung eines Satrapen in seiner Provinz eine so souveräne, dass er sich seine Unterbeamten selbst wählen konnte und dazu

einer speciellen königlichen Ermächtigung oder Genehmigung nicht bedurfte. Es wird daher V. 49 doch wohl dahin zu verstehen seyn, dass Daniel auf seine Bitte von der Verwaltung der Provinz Babel entbunden und dieselbe seinen drei Freunden übertragen wurde. Im Verlauf der Erzählung unseres Buches begegnet uns Daniel auch inderthat nirgends als Chef der Provinz Babel, während Cap. 3 vorauszusetzen scheint, dass seine drei Freunde als Inhaber eines hohen Staatsamtes bei der Einweihung des goldenen Bildes zugegen seyn mussten. — Das יְכִל 3, 17. 18 will auch Keil (S. 105) von dem ethischen Können Gottes d. i. von dem durch die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit bedingten Vermögen, nicht von dem Machtvermögen verstehen. Wäre aber dies die Meinung, so stünde statt יְכִל ohne Zweifel צְבָא; denn bei Gott fällt das ethische Können mit dem Wollen und dieses mit jenem so vollständig zusammen, dass wir nirgends in der Schrift auch nur einen ideellen Gegensatz zwischen seinem ethischen Können und seinem Wollen statuirt finden. Wo man dagegen von Gott ein Können ausgesagt findet, bezieht sich dies stets auf sein Machtvermögen. Hienach scheint mir die Stelle 3, 17. 18 folgende Erklärung zu heischen. Die drei Freunde Daniel's, obwohl von ihres Gottes Allmacht überzeugt, stellen sich auf den Standpunkt Nebukadnezar's, vor welchem sie sich zu verantworten haben und nach dessen Meinung die Allmacht Jehova's allerdings berechtigten Zweifeln unterliegt. Sie erklären nun in kühner Glaubenszuversicht, dass, wenn Jehova, woran sie ihrerseits nicht zweifeln, sie zu retten die Macht habe, er dies auch sicher thun werde; und dass, wenn er etwa hiezu die Macht nicht haben sollte, sie darum doch Nebukadnezar's Gott nicht anbeten werden; denn davon, dass dieser Gott kein Gott ist, weil ein Gebilde von Menschenhand, sind sie auf's festeste überzeugt, so dass sie durch dessen Anbetung sich selbst entehren würden. — Zu 4, 10 S. 124. Die Zurückführung von עִיר auf עור hebr. *aufwachen*, chald. *aufwecken* scheint mir nicht ohne Bedenken, da man durch sie nicht eben leicht zu der Bedeutung *Wächter*, welche schliesslich auch Keil annimmt, gelangt. Näher dürfte es immerhin liegen, das chald. עִיר mit hebr. צִיר *Bote* (vgl. מַלְאָךְ und ἄγγελος) zu combiniren unter Vergleichung des hebr. צַר, chald. עַר. — Wenn Keil S. 127 gegen die Deutung der 7 Zeiten (4, 13) von 7 Jahren (vgl. die entsprechenden, fast durchweg symbolischen Erklärungen zu 7, 25; 8, 14; 9, 24—27; 12, 11 auf S. 203 f., 255 f., 312, 331 f., 413 ff.) sich darauf beruft, dass bei psychischen Krankeiten eine Heilung nach so langer Dauer nur höchst selten vorkommt, so wird er selbst

nicht in Abrede stellen wollen, dass wir uns in Dan. 4 ganz und gar auf dem Gebiete des Wunders befinden. — Zu 4, 19 S. 129. Das Kethib רבית ist gewiss nicht רְבַית = רְבִית, sondern רְבִית oder רְבִית zu lesen, vgl. z. B. הֲוִית 2, 31. 33. — Zu S. 132. Keil hält auch Dan. 4, 25—30 für einen Theil des königlichen Sendschreibens oder Edictes und sucht die Thatsache, dass hier von Nebukadnezar in der 3. Person die Rede ist, mit Kliefoth daraus zu erklären, dass er zur Zeit seines Wahnsinns kein Ich war. Nun ist dies Letztere zwar richtig; nicht minder richtig aber ist, dass er zu der Zeit, wo er den vorliegenden Brief schrieb, wiederum ein Ich war und sich als das Subject anerkennen musste, welches alles das in V. 25—30 Erzählte vollbrachte, beziehungsweise an sich erfuhr. Nebukadnezar musste daher, nachdem er in V. 1—24 von sich in der 1. Person gesprochen hatte und V. 31 ff. wieder ebenso zu sprechen Willens war, auch in V. 25—30 die 1. Person von sich gebrauchen, wofern auf seine Verfasserschaft diese Verse zurückzuführen seyn sollten. Da nun aber in V. 25— 30 von Nebukadnezar in der 3. Person erzählt wird, so werden wir anzunehmen haben, dass die genannten Verse keinen Bestandtheil des königlichen Edictes bilden, Nebukadnezar vielmehr nach dem Bericht über die ihm gewordene Androhung des Wahnsinns, deren Verwirklichung er als allen seinen Völkern im Lauf der 7 Zeiten bekannt geworden voraussetzen konnte und deren Beschreibung ihm selbst peinlich seyn musste, sofort zu der Erzählung von der Wiedergewinnung seiner Vernunft überging, der Erzähler von Dan. 1—6 dagegen, welcher für ein nach Nebukadnezar aufgekommenes und aufkommendes Geschlecht schrieb, in V. 25—30 eine Nachricht über den Vollzug der göttlichen Drohung in das königliche Edict einschieben zu müssen glaubte. — Wenn Keil S. 135 behauptet, dass לִיקָר 4, 33 nicht Nominativ seyn könne, so ist dies zwar richtig, da יְקָר in Abhängigkeit von der Präp. ל steht; wenn er aber damit die Möglichkeit, לִיקָר מַלְכוּתִי als Subject zu fassen, ablehnen will, so sind Stellen wie Jes. 32, 1; 2 Chron. 7, 21; Koh. 9, 4 entgegenzuhalten. Indess stimme ich mit Keil darin überein, dass לִיקָר מל׳ hier nicht als Subject gemeint ist. — Den Zusammenhang der Erzählung 5, 7. 8 glaubt Keil S. 152 f. dahin bestimmen zu sollen, dass man die Weisen nach V. 7*a* als eingetreten vorauszusetzen und hierauf die Worte V. 7*b* als von dem Könige unmittelbar an sie gerichtet zu denken habe, während „die beiden ersten Sätze des 8. V. einfach nebeneinander gestellt, nicht miteinander in Causalnexus gesetzt sind." Dem steht aber das die zeitliche Folge ausdrückende אֱדַיִן ab-

solut hindernd im Wege. Viel natürlicher scheint es mir V. 7 *b* als ein Versprechen anzusehen, welches der König den noch abwesenden Weisen durch seine Boten machen liess, und demnach zu übersetzen: der König hub an und sprach in Betreff der Weisen Babels, dass wer immer u. s. w. — Ueber die vielbesprochenen Formen תַּלְתִּי 5, 8 und תַּלְתָּא 5, 16. 29 stellt Keil S. 153 keine bestimmte Ansicht auf. Ich möchte vorschlagen die Punctation zu ändern und statt תַּלְתִּי zu lesen תְּלִתַי (= תְּלִיתַי *tertius*) und statt תַּלְתָּא dem entsprechend תְּלִתָא; diese letztere Form ist mir dann ein *Stat. emph.* statt des normaleren תְּלִתָאָה; für die Zulässigkeit dieser Annahme berufe ich mich darauf, dass auch statt der normaleren Feminbildung תְּלִיתָיָא oder תְּלִיתָאָה die Femininform תְּלִיתָא gebräuchlich ist; eine analoge Bildung haben wir auch in 5, 19 an מַחָא statt מָחֵיָא. — Bei der Deutung des Thierbildes von 7, 4 (S. 188 f.) scheint es mir unthunlich, Löwe und Adler als gleichwerthige Symbole zu fassen und beide insofern in Betracht kommen zu lassen, als sie die Könige unter den Thieren sind. Die Gestalt des ersten Thieres ist nicht die des Löwen und Adlers zugleich, sondern wesentlich die des Löwen. Diese Löwengestalt ist nur mit Adlersflügeln versehen. Flügel hat sie, um das rasche Dahinfliegen des ersten Weltreichs über die Erde zu symbolisiren. Gerade vom Adler sind diese Flügel entnommen, weil die Flügel, als einem Löwen diensam, vorzugsweise kräftig und stark seyn müssen. Das Emporgehobenwerden des Thieres und sein Hingestelltwerden gleich einem Menschen auf beide Füsse (beachte den Dualis, der bekanntlich im Chald. nur noch Dan. 2, 34. 45 יְדַיִן *beide Hände* und 5, 7 שִׁנַּיִן *beide Zahnreihen* überlieferungsmässig ist) setzt nicht voraus, dass das Thier, nachdem ihm die Flügel ausgerauft worden, am Boden gelegen war, sondern dass es bisher, wie dies eben des Löwen Art ist, auf vier Füssen gestanden hatte. Die von Daniel geschaute Aufrichtung des Thieres auf zwei Füsse gleich dem Menschen und die Verleihung eines menschlichen Herzens an es kann nicht nur nicht auf Nebukadnezar's Lykanthropie und Wiedergenesung Dan. 4 gedeutet, sondern es kann auch nicht einmal eine Anspielung darauf angenommen werden. Denn bei Nebukadnezar war die Lykanthropie nur eine Verkehrung ursprünglich menschlichen Lebens, seine Wiedergenesung eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes; bei dem in 7, 4 geschilderten Thiere dagegen ist das Thierische ursprünglich, die Vermenschlichung ein Hinausheben über den ursprünglichen Zustand. Ist nun das chaldäische Reich als mächtiges Weltreich der Art, dass zu seiner Symbolisirung ein Thierbild verwandt werden muss,

so wird die schliessliche Vermenschlichung des Thierbildes dahin zu deuten seyn, dass das chaldäische Reich in der letzten Zeit seiner Existenz immer mehr den Charakter eines Weltreichs verlor, indem es seine welterobernden Tendenzen aufgab und selbst seine Machstellung erschüttert wurde. — Zu לִשְׂטַר־חַד הֳקִמַת 7, 5 ergänzt Keil S. 189 f. *seinen Körper* als Object. Aber von diesem war ja in den vorangehenden Worten gar nicht die Rede! Das Richtige hat bereits Auberlen gesehen, wenn er לִשְׂטַר־חַד als Object betrachtet, vgl. Winer, chald. Gramm. §. 56, 2; Hoffmann, *gramm. syr.* §. 141, 1 und die Construction z. B. in לְקַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין יְבַלֵּא 7, 25; also: *es richtete auf, hob empor eine Seite.* Der Vorgang kann nun aber nicht mit Keil so erklärt werden, dass das Thier „die Füsse der einen Seite zum Aufstehen oder Gehen hob und damit die Schulter dieser Seite oder den ganzen Körper auf dieser Seite erhob.“ Zwar gehört der Bär allerdings zu der Gattung von Thieren, welche wie das Kameel, die Giraffe u. a. den sogenannten Passgang haben, d. h. abwechselnd erst die Füsse der einen und dann die Füsse der anderen Seite aufheben und damit von dem gewöhnlichen Gang der Quadrupeden abweichen. Allein der Bär ist ja am Anfang von V. 5 nicht als in Bewegung befindlich gedacht; erst am Schlusse des Verses wird ihm der Befehl קוּמִי zugerufen. Man wird sich daher den Vorgang vielmehr so vorzustellen haben, dass das Thier eine nach der einen Seite geneigte Stellung einnahm oder Haltung annahm und hiedurch die andere Seite emporhob. — Deutet man die drei Rippen, welche der Bär mit seinen Zähnen gepackt hat, von drei bestimmten einzelnen Reichen (S. 191), so denkt man nicht ohne Willkür an Babylonien, Lydien und Egypten; denn die Medo-Perser haben auch gegen viele andere Länder und Völker (z. B. Indien, Griechenland) Krieg geführt. Ich möchte daher vorziehen, die drei Rippen auf die nach drei verschiedenen Himmelsgegenden (Osten, Süden, Westen) gelegenen Ländermassen zu beziehen; bei dieser Beziehung hat dann auch der folgende Befehl *auf, friss viel Fleisch!* nichts Befremdliches mehr: das Thier hatte Tendenz zum Kampf nach drei Richtungen hin und erhält nun den Befehl, überall viel zu zerstören und zu annectiren. — Gegen S. 193. Wie darin, dass bei dem vierten Thiere „die Hörner auf dem Kopfe des einen Thieres“ sitzen, eine Andeutung liegen soll, „dass die Entfaltung seiner Macht in zehn Königthümern keine Schwächung derselben, sondern nur die vollständige Entwickelung dieser Kraft seyn wird“, ist schwer einzusehen und hätte einer näheren Erläuterung bedurft; da jedes der zehn Königreiche selbständig ist gegenüber den andern, so erscheint allerdings die Machtstellung der

5 einzelnen Reiche, in welche das vierte Weltreich schliesslich auseinandergeht, als eine geschwächte gegenüber der Machtstellung, welche das vierte Weltreich besessen haben muss, bevor es sich in jene Vielheit spaltete. Erst in dem zuletzt aufsprossenden elften Horne gelangt das vierte Weltreich zu einer neuen Energie und Machtstellung, vgl. V. 8 u. 20. — Die Construction von 7, 11 scheint Keil S. 194 mit Recht ebenso zu erklären, wie z. B. Hitzig und Zöckler: mit בְּאדַיִן מִן־קָל beginnt die Darlegung dessen, was Daniel schaute, so dass מִן־קָל וגו׳ den Grund angibt, weshalb das Thier getödtet wurde; da aber die Grundangabe etwas langathmig ausgefallen ist, so nimmt der Verfasser das חָזֵה הֲוֵית wieder auf und baut den Satz, durch עַד דִּי dem Gedanken eine andere Wendung gebend, anakoluthisch aus. Ist dem aber so, dann wird man zu übersetzen haben: ich schaute zu; darauf wurde infolge der grosssprecherischen Worte des grossen Hornes — ich schaute zu, bis dass das Thier getödtet wurde u. s. w. Wenn dagegen Keil S. 185 übersetzt: ich schaute; alsdann wegen der lauten grossen Reden, die das Horn führte, schaute ich, bis dass u. s. w., so lässt er das zweite חָזֵה הֲוֵית durch מִן־קָל וגו׳ eingeführt und motivirt seyn. — In 7, 12 sieht Keil S. 197 f. eine Aussage des Inhaltes, dass auch über die drei ersten Weltreiche ein gleiches Gericht gehalten worden sei, wie nach V. 11 über das vierte. Diese Auffsssung geht von der Voraussetzung aus, dass „die Länge oder Dauer im Leben" so viel sei als „die Zeit des Bestandes der durch die Thiere abgebildeten Weltreiche, das Ende der Lebensdauer also der Untergang der Reiche", und dass וְ am Anfang von V. 12*b* einen sachlichen Begründungssatz einführe. Wenn nun auch die sprachliche Möglichkeit dieser letzteren Annahme zuzugeben ist, so ist sie doch jedenfalls nicht die nächstliegende, insbesondere aber erheben sich gegen die erstere Annahme gewichtige Bedenken. Man fragt sich nemlich, warum ist, wenn über die drei ersten Weltreiche dieselbe Strafe verhängt wurde wie nach V. 11 über das vierte, die Strafe in V. 12*a* nicht auch in derselben Weise bezeichnet wie in V. 11? Und warum ist wiederum in V. 12*b*, wenn der Sinn dieses Hemistichs der wäre, dass den drei ersten Weltreichen die Herrschaft nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkte zugedacht gewesen war, nicht von der Dauer ihrer Herrschaft, sondern von der ihnen verliehenen Länge an Leben die Rede? Hiezu kommt, dass der Ausdruck „die übrigen Thiere anlangend, so wurde ihre Herrschaft hinweggenommen" darauf hinweist, dass zwischen den Thieren und ihrer Herrschaft zu unterscheiden ist, die Thiere daher infolge der Entziehung ihrer Herrschaft als Weltmächte

zu existiren aufhörten, hiemit aber noch keineswegs gesagt ist, dass sie auch überhaupt zu existiren aufhörten. Ich übersetze daher: „Die übrigen Thiere aber — ihre Herrschaft hatte man ihnen genommen, jedoch Dauer an Leben war ihnen gegeben worden bis auf Zeit und Stunde.“ Dies verstehe ich dann dahin, dass die Völker, welche in den drei ersten Weltreichen die Weltherrschaft übten, zwar dieser Herrschaft beraubt wurden, aber wenigstens als Völker bis auf Weiteres nicht vertilgt wurden, während dagegen beim vierten Weltreich das Gericht in der Weise geübt wird, dass nicht nur die Weltherrschaft ihrem Inhaber entzogen, sondern dieser zugleich auch vollständig vernichtet wird. — Zur Erklärung der Aussage „er wird trachten, Zeiten und Gesetz zu ändern“ (7, 25) genügt es nicht, darauf hinzuweisen (S. 202 f.), dass Zeiten und Gesetz die von Gott stammenden Grundlagen und Grundbedingungen des Lebens und Schaffens der Menschen in der Welt sind und darum sie zu ändern zur Machtvollkommenheit Gottes des Schöpfers gehört. Wo von einer Aenderung der Zeit die Rede ist, kann sich dies nur entweder auf ihre Eintheilung oder ihren Inhalt beziehen. Da nun die wesentliche Eintheilung der Zeit von Gott selbst unabweichbar an den Lauf der Gestirne gebunden ist — die Woche ist der vierte Theil des Monats —, und nie von ihm geändert wird, während ihm doch andererseits 2, 21 ebenfalls ein stetiges oder wenigstens jeweiliges Aendern der Zeiten zugeschrieben wird, so kann der Ausdruck „die Zeiten verändern“ sich nur auf den Inhalt der Zeit beziehen. In diesem Falle aber wird die Absicht des elften Königs dahin gehen, der Entwickelung der Dinge oder dem Geschichtsverlauf fortan eine gründlich andere und lediglich auf seinem Belieben fussende Wendung zu geben und desgleichen die bisherige Ordnung der Dinge, die bis dahin mehr oder minder allgemein gültige Rechtsanschauung aus dem Fundament zu ändern und nach seinem Belieben umzumodeln. — Cap. 7, 28*a* wird auch von Keil S. 205 wie gewöhnlich erklärt *bis hierher war* (ging) *das Ende der Geschichte.* Bei dieser Auffassung ist aber der Ausdruck von einer gewissen Tautologie nicht frei zu sprechen. Man wird daher wohl besser erklären: *bis hierher gelangt seiend erfolgte das Ende der Rede* d. h. nachdem der Engel bei diesem Punkte seiner Erklärung angelangt war, machte er seiner Rede ein Ende; oder auch, indem mit Keil wohl richtig מִלְּתָא auf die ganze Offenbarung bezogen wird: nachdem die Offenbarung sich bis zu diesem Punkte entwickelt hatte, trat ihr Schluss ein. — Auf die Auslegung von Cap. 7 lässt Keil mehrere Excurse folgen. Dem ersten derselben, welcher von den vier

Weltreichen handelt, kann ich in allem Wesentlichen beipflichten und rechne ihn zu den gelungensten Partieen des Buches. Ob freilich das vierte Weltreich darum durch ein namenloses Thier repräsentirt wird, „weil Rom zu Daniel's Zeit noch in keine Berührung mit Israel gekommen war“ (S. 222), möchte ich dahingestellt seyn lassen; ich wenigstens möchte mir's lieber mit anderen Auslegern daraus erklären, dass das vierte Weltreich als ein so starkes und furchtbares charakterisirt werden sollte (vgl. V. 7. 10), dass keines der vorhandenen Thiere zu seiner Symbolisirung tauglich befunden wurde (so übrigens auch Keil anderweitig S. 231). — In einem tiefer gehenden Dissensus befinde ich mich mit dem verehrten Herrn Verfasser über die Deutung des Menschensohns in der Vision von Cap. 7. Er glaubt mit dem Menschensohn ein persönliches Wesen, und zwar den Messias als ein himmlisches oder göttliches Wesen in menschlicher Gestalt (S. 197—199. 229) bezeichnet. Wir werden zunächst im Auge zu behalten haben, dass der Seher zweimal eine Deutung seiner Vision erhält, zuerst in V. 17. 18 eine allgemeine Deutung der ganzen Vision, dann in V. 23—27 eine specielle Deutung des vierten Thieres und dessen, was sich mit ihm und nach ihm begibt. Gleichwie nun in V. 17 das in V. 2. 8 Geschaute gedeutet wird, so in V. 18 das in V. 13. 14 Geschaute. Dann muss aber der in Menschengestalt Erscheinende von V. 13. 14 ebenso gewiss eine Symbolisirung der Heiligen des Höchsten in V. 18 seyn, als die vier Thiergestalten Symbolisirungen von vier Königen, beziehungsweise Reichen sind. Und hieran ist um so weniger zu zweifeln, als wie in V. 14 dem in Menschengestalt Erscheinenden, so in V. 18 den Heiligen des Höchsten die Königsherrschaft, und zwar für alle Ewigkeit, zugetheilt wird. Zwar macht Keil hiegegen geltend, dass dem in Menschengestalt Erscheinenden in V. 14 ein מְפַלַּח von Seiten aller Völker zu Theil werde, das Verb. פְּלַח aber im biblischen Chaldaismus immer nur von religiösem Dienst, von Gott gebührender Verehrung gebraucht werde, wie sie keinem Menschen zukomme. Allein Keil kann selbst nicht leugnen, dass in den Thargumim das Verb. פְּלַח ganz gleichbedeutend gebraucht wird mit dem hebr. עָבַד. Hiezu kommt noch, dass in V. 27 unbestreitbar dem Volke der Heiligen des Höchsten ein von allen Herrschaften ihm gewidmetes מְפַלַּח zugeschrieben wird. Denn so gewiss dort das Suff. von מַלְכוּתֵהּ auf das Volk der Heiligen zurückgeht, ebenso gewiss das Suff. von לֵהּ. Es ist zu bedauern, dass sich Keil (S. 205) auf die Erklärung von V. 27 nicht näher eingelassen hat. Denn dass mit der Bemerkung, es werde die Herrschaft „dem Volke Gottes gegeben, nämlich

unter dem Königthume des Menschensohnes, wie aus V. 14 zu ergänzen ist", nichts gethan ist, bedarf nach dem bereits Dargelegten keiner weiteren Erörterung. Ist nun V. 18 Deutung des visionären Vorgangs von V. 13. 14, so kann es (gegen Keil S. 197) auch keinem Zweifel unterliegen, dass auch in der speciellen Erklärung über das vierte Thier und die mit und nach ihm sich begebenden Ereignisse die Aeusserung von V. 27 als eine Wiederaufnahme der bereits in V. 18 gegebenen Deutung des Vorgangs von V. 13. 14 aufgefasst seyn will, gleichwie bereits V. 22*ba* eine Rückbeziehung auf diese Deutung war. Mit vollem Rechte bemerkt Keil S. 197, in der Thatsache, dass der in den Wolken des Himmels vor den an Tagen Alten Kommende als einem Menschensohne gleichend beschrieben werde, liege an und für sich noch nicht, dass derselbe ein Mensch war, sondern nur, dass er wie ein Mensch, nicht wie ein Thier oder anderes Geschöpf aussah. Fragen wir nun aber, warum die Weltreiche durch Thiergestalten, das Volk der Heiligen durch eine menschliche Gestalt symbolisirt wurde, so wird der Grund doch wohl darin liegen, dass den Weltreichen ein des Menschen unwürdiger, thierischer Charakter anhaftet, während erst in dem Reiche der Heiligen das wahrhaft Menschliche seine Darstellung und Verwirklichung findet. Vor den Thron Gottes aber wird der menschlich Gestaltete gebracht, weil er dort von Gott etwas empfangen soll (vgl. V 14); und in den Wolken des Himmels wird er dahin gebracht, weil die Throne für den an Tagen Alten und die Beisitzer des Gerichtes als über der Erde in den Luftraum hingestellt zu denken sind. Die Wolken tragen zu Gott hin, vgl. Luc. 9, 35; Act. 1, 9. Wenn Keil hiegegen geltend macht (S. 198), dass das vierte Thier sein Wesen auf der Erde getrieben habe, daher auch das Gericht über es ohne Zweifel auf der Erde gehalten und sein Leib nicht im Himmel verbrannt worden sei, so ist dies zwar ganz unbedingt richtig; allein hieraus folgt nicht im entferntesten, dass auch der Richter selbst nur auf der Erde gesessen haben könne und daher der menschengleich Gestaltete vom Himmel auf die Erde herniedergefahren seyn müsse. Der Richter konnte trotzdem, dass sein Richterspruch auf der Erde vollzogen wurde, über der Erde gethront haben. Wenn Keil weiter entgegen hält (S. 198), dass das Kommen mit den Wolken des Himmels im Gegensatz stehe zu dem Aufsteigen aus dem Meere und daher ganz deutlich auf ein Herabkommen vom Himmel hinweise, so wird zu erwidern seyn, dass dies doch nur dann ganz deutlich wäre, wenn in V. 13 statt des Verb. אָתָה das Verb. נְחַת gebraucht wäre, sowie dass der Ausdruck „er kam mit den

Wolken“ keine weitere Folgerung zulässt, als dass der menschlich Gestaltete bis dahin dem göttlichen Richterstuhle fern war und jetzt in einer Wolke dorthin geführt wurde. Ueber die eigentliche Heimath oder den bisherigen Aufenthaltsort des menschengleich Gestalteten gibt das Kommen mit den Wolken keinen Aufschluss. Endlich beruft sich Keil (S. 198) darauf, dass Daniel nach V. 21 die Heiligen des Höchsten bereits als Kämpfende erblickt, bevor er noch den menschlich Gestalteten in den Wolken zu dem an Tagen Alten herzunahen sieht. Ich erkenne an, dass es sich dem Gewicht dieses Einwurfs entziehen heisst, wenn man lediglich darauf hinweist, dass V. 21 eben nur ein nachträglich beigebrachter vervollständigender Zug zu der Erzählung von V. 2—8 sei, der in der eigentlichen Vision nicht berichtet werde. Mit diesem Zugeständnisse aber wird zugleich darauf hinzuweisen seyn, dass Daniel seine Worte in V. 19—22 so hält, wie sie zu halten waren, nachdem er bereits in V. 17. 18 eine allgemeine Deutung der Vision und namentlich eine Deutung des menschengleich Gestalteten, der jetzt die Herrschaft empfing, erhalten hatte: was er von dem Geschauten infolge der ihm gewordenen Deutung bereits verstanden hat, das drückt er V. 21. 22 in eigentlicher, sein Verständniss andeutender Weise aus, was er dagegen noch nicht verstanden hat, das bezeichnet er in V. 19. 20 einfach mit den Bildern und Vorgängen, die er geschaut hat. Da er nun V. 18 erfahren hat, dass der menschlich Gestaltete zur Symbolisirung des Volkes der Heiligen dient, so wird anzunehmen seyn, dass wie er mit קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין V. 22 statt des Symbols sogleich das Symbolisirte nennt, dies ebenso mit קַדִּישִׁין in V. 21 der Fall ist, und dass daher, wie in der Handlung der Vision die Heiligen als die Herrschaft Empfangenden durch einen menschlich Gestalteten symbolisirt waren, so dies auch mit den Heiligen als den von dem elften Horne Verfolgten der Fall war. Ist dies aber der Fall, so werden wir weiter anzunehmen haben, dass der menschlich Gestaltete, indem Daniel ihn von dem elften Horne nicht blos bekriegt, sondern auch übermocht sah, nach seiner Ueberwindung zeitweilig von dem Schauplatze verschwand, sei es weil er als Besiegter floh und sich verbarg, sei es weil er von seinem Besieger vertilgt und hinweggeschafft wurde. Hiedurch erklärt sich uns nun auch, warum er, als die Verleihung der Herrschaft an ihn stattfinden sollte (V. 13. 14), erst herbeikommen, beziehungsweise herbeigeführt werden musste. Nach alle dem haben wir keine Veranlassung und kein Recht, unter dem menschlich Gestalteten der dem Daniel gewordenen Deutung zuwider den Messias, und zwar sofern er ein himmlisches oder göttliches Wesen in

menschlicher Gestalt ist, zu verstehen, sondern müssen bei der Deutung von dem Volk der Heiligen des Höchsten beharren. Ich gebe zwar gern zu, dass dieses Volk, namentlich insofern ihm die מַלְכוּ verliehen wird, nicht ohne einen an seiner Spitze stehenden und es repräsentirenden König gedacht werden kann und dass ferner als dieser König nach dem Inhalte vieler Weissagungen aus früherer Zeit auch nur der Messias gedacht werden kann; aber Dan. 7 zieht diese Schlussfolgerung so wenig selbst, dass, während gelegentlich die vier Thiere von vier Königen als den Repräsentanten ihrer Reiche gedeutet werden (V. 17) und während Dan. 2, 37. 38 das goldene Haupt des Monarchieenbildes geradezu auf Nebukadnezar gedeutet wird, hier dagegen die dem Daniel zu Theil werdende Deutung immer nur das Volk der Heiligen des Höchsten oder die Heiligen als durch den menschlich Gestalteten symbolisirt darstellt. Auf die Erklärung des neutestamentlichen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* näher einzugehen, halte ich mich um so weniger veranlasst, als bereits die vorliegende Besprechung eine fast ungebührliche Ausdehnung gewonnen hat und mir hiedurch die grösstmögliche Beschränkung für den Schluss der Besprechung auferlegt ist. Zudem hat auch Keil selbst S. 228 ff. die Frage nur ganz kurz berührt. Lediglich um anzudeuten, dass mir das neue Testament mit der dargelegten Auffassung von Dan. 7 nicht in Widerspruch zu stehen scheint, will ich noch bemerken, dass ich den Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aus Gen. 3, 15 erklären zu müssen glaube. — — Das Gesicht von den 70 Jahrwochen erklärt Keil S. 280—333 in Uebereinstimmung mit Kliefoth dahin, dass diese 70 Jahrwochen von dem Erlass des Edictes an, durch welches Cyrus den gefangenen Israeliten die Rückkehr nach Jerusalem und den Aufbau des Tempels im J. 536 gestattete (S. 293), bis zum Weltende währen; die ersten 7 Wochen erstrecken sich von Cyrus bis Christus (S. 296); das nach 9, 25 *b* in den 62 Wochen Geschehende vollzieht sich in der Zeit zwischen der ersten Zukunft Christi und dem Beginn des schliesslichen grossen Abfalls (S. 300 f.); die letzte Woche 9, 26. 27 ist die Zeit des grossen Abfalls und der Wiederkunft Christi am Ende der Tage. Was aber diese — von der Erklärung der Einzelheiten abgesehen — zuerst sehr bestechende Erklärung unmöglich macht, hat bereits F. H. Reusch in seinem theolog. Literaturblatt 1869 Sp. 972 richtig erkannt: 1) ist es unmöglich, die Worte לִבְנוֹת יְרוּשָׁלַם in V. 25 *a* eigentlich von dem Wiederaufbau Jerusalems unter Cyrus und seinen Nachfolgern, dagegen die Worte וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ in V. 25 *b*, wozu noch יְרוּשָׁלַם von V. 25 *a* Subject ist (S. 298), bildlich von dem

Bau des Reiches Gottes bis zu dem von Gott bestimmten Umfang (S. 311 f.) zu verstehen; 2) ist es unmöglich, dass יִכָּרֵת מָשִׁיחַ V. 26 wegen des darauf folgenden וְאֵין לוֹ „die Vernichtung seiner Stellung als מָשִׁיחַ in seinem Volke und Reiche“ (S. 301) d. i. den in der letzten Zeit sich vollziehenden grossen Abfall von Christo (vgl. S. 312) bezeichnen könne; denn in diesem Falle müsste statt מָשִׁיחַ vielmehr sein Königthum oder seine Herrschaft zum Subjecte des הִכָּרֵת gemacht seyn. — Die letzte Vision Cap. 10—12 bezieht sich nach Keil auf die messianische Weltzeit oder das Ende der Dinge. Er erweist dies zunächst aus dem Ausdruck אַחֲרִית הַיָּמִים in 10, 14 (S. 348 und 355; — vergl. aber über die Bedeutung dieses Ausdrucks meine Gegenbemerkungen zu 2, 28). Zugleich macht er geltend, dass es bereits bei 11, 5—20 (S. 369—373), und noch mehr bei 11, 21—39 (S. 384 f.), vollends aber bei 11, 40—45 (S. 390) unthunlich sei, den geschichtlichen Nachweis der Verwirklichung des Geweissagten allein aus den Ereignissen der seleucidischen Zeit zu führen; so wenig er darum gemeint ist, zu leugnen, dass es in jenen Ereignissen eine theilweise Erfüllung gefunden hat (vgl. z. B. S. 370). Er schliesst hieraus, dass die mit 11, 2 beginnende Weissagung eine „prophetische Schilderung der Grundzüge der Entwickelung der heidnischen Weltmacht von den Tagen des Cyrus“ an sei, dass der Kampf, in welchem die beiden aus dem javanischen Weltreiche entstandenen Reiche unter sich und um die Herrschaft über das Bundesland und Bundesvolk entbrennen, den Hauptgegenstand unserer Weissagung bildet und „das Verhalten der Weltreiche zum Reiche Gottes für alle Zeiten abbildlich und vorbildlich charakterisirt“ (S. 353 f.). Hiebei ist zu beachten, dass „die Weissagung nicht von einzelnen geschichtlichen Personen handelt, sondern den König des Südens und den des Nordens nur als Repräsentanten der Macht dieser beiden Reiche in Betracht zieht“ (S. 370). Zwar sagt Keil gelegentlich (S. 377): „V. 25—27 schildern den siegreichen Kampf des zu Macht gelangten Königs gegen den König des Südens, und zwar den Krieg des Antiochus Epiphanes gegen den König Ptolemäus Philometor“; nichts destoweniger aber behauptet er (S. 373), „dass die Weissagung keine Prädiction der geschichtlichen Kämpfe der Seleuciden und Ptolemäer liefert, sondern eine ideale Schilderung des Kampfes der Könige des Nordens und Südens.“ Dieser ideale Charakter tritt ihm von 11, 21 an immer stärker hervor, daher lässt er von der Weissagung 11, 21 ff. dasjenige in dem Bilde eines Königs zusammengefasst werden, „was geschichtlich seinen Anfängen nach sich durch Antiochus

Epiphanes erfüllt hat, vollständig aber erst durch den Antichrist in der Endzeit sich erfüllen wird" (S. 385 und 375). „Aus dem vorbildlichen Verhältnisse, in welchem der alttestamentliche Gottesfeind Antiochus zu dem neutestamentlichen Gottesfeinde, dem Antichriste, steht, erklärt sich auch der Anschluss des Endes [von 11, 40 an], der schliesslichen Rettung des Volkes Gottes und der Todtenauferstehung, an den Untergang dieses Feindes, ohne dass des vierten Weltreiches und des aus ihm erstehenden letzten Feindes ausdrückliche Erwähnung geschieht" (S. 354). Die Aussage von Cap. 11, 40—45 bezieht sich nach Keil gar nicht mehr auf Antiochus Epiphanes, sondern nur noch auf den Endfeind des Volkes Gottes, den Antichrist (S. 390). Ich muss nun offen gestehen, dass es mir schwer fällt, in die von Keil vorgetragene Auffassung der vorliegenden Weissagung mich zu finden. Ich erkenne die typische Bedeutung einzelner Personen, einzelner geschichtlicher Vorgänge, einzelner Institutionen unbedenklich an (vgl. meine Ausführungen in Jahrg. 1868 S. 612 ff. dieser Zeitschrift); ferner den idealen Charakter vieler Weissagungen, vermöge dessen dieselben eine Reihe vorläufiger und unvollkommener Erfüllungen finden können, bis sie endlich zu ihrer vollkommenen und schliesslichen Erfüllung gelangen (vgl. meine Bemerkungen über Ps. 16 in meinem Vortrage über die Pfingstrede Petri in Jahrg. 1870 S. 426 f. 436); ich erkenne ferner an, dass viele Weissagungen, z. B. die über die Rückkehr Israel's aus dem Exile und die daran sich anschliessende Heilszeit, so gehalten sind, dass die Verwirklichung, nachdem sie zu einer bestimmten Zeit angehoben hatte, aus irgend welchen geschichtlichen Gründen zeitweilig pausiren und dann erst in einer späteren Frist sich fortsetzen und vollenden konnte. Weissagungen aber, welche in der Weise ideal gehalten wären, dass ein Theil ihrer speciellsten Züge in einer ersten Reihe geschichtlicher Vorgänge seine zwar wortwörtliche, aber doch nur vorläufige und darum eine spätere schliessliche Erfüllung heischende Verwirklichung finden sollte, während ein anderer Theil ihrer gleich speciellen und mit den ersteren bunt gemischten Züge zusammen mit dem Reste der übrigen noch unerfüllten Partieen erst in einer späteren Reihe von geschichtlichen Ereignissen, für welche die bereits vollkommen erfüllten Züge wiederum als Typus dienten, seine Verwirklichung finden sollte — Weissagungen dieser Art sind mir nicht nur weiter nicht bekannt, sondern auch darum schwer begreiflich, weil kein Empfänger der Weissagung hätte erkennen können, von welchen Partieen die Erfüllung in der ersten, von welchen Partieen sie in der zweiten Reihe geschichtlicher Er-

eignisse, und von welchen endlich sie wortwörtlich sowohl in der ersten als in der zweiten Reihe zu erwarten sei. Aber auch abgesehen hievon vermag ich mir die Keil'sche Auffassung der vorliegenden Weissagung in wesentlichen Einzelheiten nicht anzueignen. Ich will nur einen einzigen Punkt hervorheben. Da nach Keil in 11, 40 — 45 „gar nicht mehr vom Antiochus die Rede" ist, „sondern schon von der Zeit des Endes, von dem letzten Feinde der Heiligen Gottes und seinem Untergange", so rühmt er von seiner Auffassung, dass bei ihr die Schilderung der letzten Bedrängniss des Volkes Gottes und seiner Errettung zum ewigen Leben sich in 12, 1 „ohne irgend einen Sprung" anschliesse (S. 398). Den Sprung aber, welchen er 12, 1 allerdings vermeidet, macht er in Cap. 11 zwischen V. 39 und 40, und zwar dort in einer exegetisch nicht zulässigen Weise. Er gibt S. 390 zu, dass das Suff. von עִמּוֹ 11, 40 sich auf den König (des Nordens) beziehe, von welchem bisher die Rede war; von diesem Könige aber war S. 385 gesagt, dass in seinem Bilde das zusammengefasst sei, „was geschichtlich seinen Anfängen nach sich durch Antiochus Epiphanes erfüllt hat, vollständig aber erst durch den Antichrist in der Endzeit sich erfüllen wird." Geht nun עִמּוֹ auf diesen König, dann muss doch wohl auch das in V. 40 — 45 von ihm Gesagte sich seinen Anfängen nach in Antiochus Epiphanes verwirklicht haben; dann aber ist Keil nicht mehr zu der Behauptung berechtigt, dass in 11, 40 — 45 gar nicht mehr von Antiochus die Rede sei. Freilich wird Keil hiegegen einwenden, dass das in V. 40 Gesagte nach dem ausdrücklichen Wortlaute ja erst בְּעֵת קֵץ statt habe, unter der עֵת קֵץ aber „das Ende der gegenwärtigen Weltperiode" (S. 391) verstanden werden müsse, daher diese Weissagung sich auch nach ihren Anfängen nicht mehr in Antiochus Epiphanes erfüllt haben könne. Dieser Einwand würde aber nur von neuem zeigen, wie Keil in dem „Bilde" des Königs des Nordens in ganz unzulässiger Weise zwei wesentlich verschiedene Personen so zusammengefasst seyn lässt, dass was von der einen gilt darum noch keineswegs auch von der anderen prädicirt werden kann. Aber auch die Voraussetzung dieses Einwandes ist eine unhaltbare. Man hat kein Recht, קֵץ ohne Weiteres mit קֵץ הַיָּמִין (12, 13) gleichwerthig zu setzen. Was mit קֵץ für ein Ende gemeint sei, kann überall nur aus dem Zusammenhang bestimmt werden. Ist von dem Ende einer Weissagung die Rede, so ist damit ihre Erfüllung gemeint; denn die Weissaguug ist der Schrift eine lebendige, triebkräftige Potenz, welche erst in ihrer Verwirklichung ihren Abschluss oder ihr Ende erreicht. Darnach ist Hab. 2, 3 zu er-

klären. Das Adverbium עוֹד ist dort weder durch *wiederum*, noch durch *fortwährend*, noch durch *noch* zu übersetzen, sondern durch *forthin*, *inskünftige*, *zukünftig* wie 2 Sam. 19, 36; 2 Chron. 17, 6; Hag. 2, 6 (vgl. meine nachex. Proph. I, 68 f.). Mit עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד will hienach ausgesagt seyn, dass sich das Gesicht auf einen in der Zukunft gelegenen (עוֹד) festen Zeitpunkt beziehe; mit וְיָפֵחַ לַקֵּץ will, wie das gegensätzliche וְלֹא יְכַזֵּב zeigt, ausgesagt seyn, dass ihr der lebendige Trieb innewohnt, durch Verwirklichung zu ihrem Abschluss zu gelangen. Dem entsprechend ist nun auch Dan. 8, 17. 19 zu fassen, und zwar V. 17: *auf eine Zeit der Verwirklichung ist das Gesicht gerichtet* d. h. es wird zu einer bestimmten Zeit verwirklicht werden, es ist somit eine wirkliche Weissagung, welche nicht unverwirklicht bleiben kann; V. 19: *ich thue dir kund was sich begeben wird im Verlauf* (vgl. oben meine Bemerkungen zu 2, 28) *des Zornes, denn zu bestimmter Zeit tritt Verwirklichung* (des Geredeten) *ein*. Deutet man קֵץ mit Keil von der Zeit „des Gerichtes über die Weltreiche und der Aufrichtung des ewigen Gottesreiches durch die Erscheinung des Messias“, so muss man auch, wenn anders man mit ihm das dritte Weltreich von dem griechischen erklärt, annehmen, „dass hier in prophetischer Perspective die Zeit des Endes mit der Drangsalszeit des Volkes Gottes unter Antiochus und die erste Erscheinung des Messias mit seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zum Endgerichte zusammen geschaut wird“ (S. 261). Dass dies aber bei einem Propheten möglich sei, welcher soeben erst in Cap. 7 geweissagt hat, dass zwischen dem dritten Weltreiche und der messianischen Endzeit noch ein viertes Weltreich aufkommen werde, kann ich mir nicht einreden. Auch in 12, 4. 6. 9. 13*a* ist קֵץ von der Verwirklichung der Weissagungen zu verstehen, bis zu welcher Zeit sie verschlossen und versiegelt werden sollen, beziehungsweise verschlossen und versiegelt sind, und in Bezug auf welche Daniel ermahnt wird, ihr still und gelassen entgegenzugehen oder entgegenzuharren. Dass dagegen in 12, 13*b* mit קֵץ das Ende der Tage bezeichnet seyn will, setzt der Genit. יָמִים ausser Zweifel. In Cap. 11 endlich bezieht sich קֵץ überall auf das Ende oder den Ausgang, den es mit dem verächtlichen Könige (Antiochus Epiphanes) nehmen wird, welcher von V. 20 Hauptobject der Weissagung ist (vgl. V. 45*b*): in V. 27 wird gesagt, dass die verderbliche Absicht, welche die beiden Könige gegeneinander hegen, darum noch nicht zu ihrer Verwirklichung gelangen kann, weil das Ende, welches es mit dem verächtlichen Könige nehmen wird, in der Zukunft an einem bestimmten Zeitpunkte haften, oder besser: in der Zu-

kunft (עֹוד) an einem bestimmten Zeitpunkte eintreten wird; — nach V. 35 wird das Schmelzen, Läutern und Reinigen fortdauern, bis die Zeit gekommen ist, wo es mit dem verächtlichen Könige ein Ende nehmen wird; diese Aussage aber hat man sich daraus zu erklären, dass sein Ende erst in der Zukunft an einem bestimmten Zeitpunkte eintreten wird; — nach V. 40 wird zu der Zeit, wo es mit diesem Könige ein Ende nehmen soll, der König des Sudens sich mit ihm stossen. — Auf S. 394 erhebt nun aber Keil das Bedenken, dass wer 11, 40—45 auf Antiochus Epiphanes deute, damit zu dem Zugeständnisse genöthigt sei, dass nach der Darstellung in Dan. 12, 1—3 mit dem Sturze des Antiochus Epiphanes der Anbruch des messianischen Reiches der Herrlichkeit habe erwartet werden müssen; dies aber stehe damit nicht in Einklang, dass nach Cap. 2 und 7 auf das griechische Weltreich erst noch das römische habe folgen und dann erst das messianische eintreten sollen. Allein zu diesem Zugeständnisse sind wir in keiner Weise genöthigt. Der Ausdruck בָּעֵת הַהִיא in 12, 1 weist nemlich nicht zurück auf die Zeit des Endes (d. i. nach Keil „das Ende der gegenwärtigen Weltperiode") in 11, 40, sondern auf die Zeit, wo es nach 11, 45 mit dem verächtlichen König seinen Ausgang genommen haben wird. Dass mit בָּעֵת הַהִיא oder בַּיּוֹם הַהוּא keineswegs immer eine absolute Gleichzeitigkeit ausgesagt, sondern vielfach auch auf eine Zeit hingewiesen wird, welche von da an beginnt, wo das zuvor Ausgesagte statt hatte, zeigen Stellen wie Jes. 2, 20; 3, 7; 10, 20. 27; 12, 1; 17, 7; 18, 7; Jer. 31, 1. Daher besagt 12, 1*αα*, dass von der Zeit an, wo es mit Antiochus Epiphanes, hiemit aber zugleich auch mit der zum Schlusse noch einmal neu aufgelebten Macht des dritten Weltreichs zu Ende gekommen seyn wird, der Fürst Michael auftreten werde. Weshalb es aber jetzt seines Auftretens Israel zu gute bedarf, konnte der Leser wohl begreifen, der sich an die Weissagungen von Cap. 2 und 7 erinnerte, wonach dem dritten Weltreiche, dessen Kraft soeben gebrochen worden, das überaus furchtbare und verderbliche vierte Weltreich (vgl. bes. 7, 7. 8. 19—21) folgen sollte. Der Leser konnte daher auch leicht erkennen, dass die bis dahin noch nie erlebte Drangsal, welche zufolge von 12, 1*αβ* sich an das Auftreten Michaels anschliessen wird, die durch das vierte Weltreich bereitete Drangsal ist. Zur Zeit dieser Drangsal nun wird dem Volke Daniels nach 12, 1*b* die Rettung zu Theil werden, welche durch die auf das vierte Weltreich folgende Herstellung des messianischen Reiches herbeigeführt wird. Aehnlich auch Ebrard, Offenbarung Johannis S. 85 f. — Schwierig ist bekanntlich das

רַבִּים in 12, 2, insofern es auf eine blos partielle Auferstehung hinzuweisen scheint. Dass es nicht mit *Alle* übersetzt werden kann, liegt auf der Hand. Aber auch bei der Uebersetzung: *ihrer viele werden von denen her, die in der Erde schlafen, erstehen* (v. Hofmann) bleibt immer das Bedenken, dass auch nach ihr die Auferstehung, wenngleich als massenweise, doch nur als partielle gedacht ist. Ebenso kann ich auch nicht finden, dass רַבִּים begreiflicher wird, wenn Keil S. 399 darauf hinweist, dass der Engel gar nicht beabsichtigt, eine allgemeine Belehrung über die Todtenauferstehung zu geben, sondern nur aussagen will, dass die schliessliche Rettung auch den zur Zeit der grossen Drangsale des Endes Gestorbenen oder Getödteten zu gute kommen werde; denn der Engel hebt ja ausdrücklich hervor, dass nicht blos solche auferstehen werden, welchen ewiges Leben bestimmt ist, sondern auch solche, welche zu ewigem Abscheu bestimmt sind. Wäre aber רַבִּים, wie Keil S. 400 annimmt, „mit Rücksicht auf die kleine Zahl der dann noch Lebenden gebraucht", so müssten die Worte lauten וְיְשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר הָרַבִּים. Da nun eine partielle Auferstehung nur dann begreiflich wäre, wenn lediglich die Erben des ewigen Lebens auferstünden, indem unmöglich die Meinung des Redenden seyn kann, dass nur die ausgezeichnet Frommen und die hervorstechend Ruchlosen auferstehen werden, die ersteren zum Leben, die letzteren zum Abscheu, das Mittelgut der Verstorbenen aber überhaupt keine Auferstehung erfahren werde, so möchte ich den Vorschlag machen, die Verseintheilung zu ändern, V. 1 mit den Worten עַד הָעֵת הַהִיא (V. 1 *a*) zu schliessen und mit V. 1 *b* den zweiten Vers zu beginnen. Ich übersetze dann: *Und in selbiger Zeit wird gerettet werden dein Volk, ein jeglicher, welcher angeschrieben gefunden wird in dem Buche, und viele von denen, die in der Staubeserde schlafen, welche aufwachen werden die Einen zu ewigem Leben, die Anderen zu Schmach, zu ewigem Abscheu.* Hienach würde der Allgemeinbegriff *dein Volk* durch die folgende Apposition in die beiden Hauptbestandtheile zerlegt, die er umfasst. Mit כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר sind diejenigen des Volkes Daniel bezeichnet, welche, woran jeder Leser offenbar zunächst denken musste, in jener Drangsalszeit leben werden und in dem Buche Gottes als zu Rettende verzeichnet sind; mit רַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר diejenigen, welche zwar zu jener Zeit bereits entschlafen sind, denen aber doch ebenfalls die Theilnahme an der für die Frommen des Volkes Daniel jetzt beginnenden Heilszeit zugedacht ist. Der elliptische Relativsatz יָקִיצוּ וגו' bezieht sich nicht auf die רַבִּים, sondern auf die יְשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר und rechtfertigt, dass auch den bereits Gestorbenen eine Theil-

nahme an der dem Volke Daniel's zugedachten Heilszeit zugeschrieben werden kann: es werden nemlich alle Todten auferstehen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu ewiger Schande. Wie für die, welche in jener Drangsalszeit leben, die Beendigung dieser eine Rettung ist, so nicht minder die Beendigung des Todeszustandes für diejenigen unter den Frommen, welche ihm verfallen sind; denn zwar ist der Todeszustand ein schmerzloser, nicht minder aber auch ein freudeloser, und wer ihm verfallen ist, kann, so lange er in ihm verbleibt, auch keinen Theil haben an den Freuden und der Herrlichkeit des schliesslich aufzurichtenden Gottesreiches. Wenn wir nun in V. 3 lesen, dass den מַשְׂכִּלִים zu jener Zeit eine glänzende Verherrlichung zu Theil wird, so werden wir dabei allerdings an die מַשְׂכִּלִים von 11, 33. 35 uns erinnern, ohne dass darum aber diejenigen ausgeschlossen wären, welche sonst in dem langen Laufe der Geschichte und besonders in den Verfolgungen des vierten Weltreichs sich als מַשְׂכִּלִים erwiesen haben, und ohne dass wir hiedurch gehindert würden, das in 11, 20—45 Geweissagte auf die Zeitverhältnisse des Antiochus Epiphanes zu deuten (gegen Keil S. 395). — Das *Verschliessen* 8, 26; 12, 4. 9 und das *Versiegeln* 12, 4. 9 versteht Keil mit Kliefoth im Sinne der Bewahrung des Buches, der Sicherung vor Entstellung seines Inhaltes und der Erhaltung auf ferne Zeiten (S. 265. 402. 411). Es ist aber nicht abzusehen, wie dies dem Daniel in 8, 26 und 12, 4 aufgetragen werden konnte, da er selbst ja diese fernen Zeiten nicht erleben sollte (12, 13) und daher auch über der Erhaltung des Buches nicht wachen und vor eventuellen Auslassungen, Veränderungen, Zusätzen — Zusätze hat es bekanntlich bereits in den LXX erfahren — es nicht behüten konnte. Andererseits ist es aber auch unthunlich, die fraglichen Ausdrücke eigentlich und zwar dahin zu verstehen, dass Daniel beauftragt wird, die Weissagungen bis zur Zeit der Erfüllung geheim zu halten, sie bis dahin nicht zu publiciren (so Hitzig und A. Merx, *Cur in libro Danielis juxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus pg.* 17; ähnlich auch Zöckler); denn diese Auffassung passt nicht zu 12, 9, wo auch Hitzig und Zöckler erklären, dass die betreffenden Worte „für das Verständniss“ verschlossen seien. Auf Grund dieser letzteren Stelle werden wir auch den Befehl 8, 26 und 9, 4 dahin zu verstehen haben, dass Daniel die Weissagungen in einer dem gemeinen Verständnisse sich entziehenden und verschlossenen Weise darstellen solle. Dies aber thut er dadurch, dass er bei ihrer Mittheilung nicht nur aus seinem eigenen persönlichen Verständnisse zu ihrer Aufhellung nichts beifügt, sondern auch die geschauten Bilder

und gesprochenen Worte in möglichst änigmatischer Weise darstellt. Grund zu diesem Befehle ist die Absicht, dass der Leser vor der noch in weiter Zukunft liegenden Erfüllung nicht Geschichte in den Händen habe, zur Zeit der Erfüllung ihm aber auch nicht die Erkenntniss mangele, dass Alles nach Gottes ewigem Rath und Vorsehung geschehe. Unter den Worten aber, welche nach 12, 9 verschlossen und versiegelt sind, haben wir die Worte von V. 6 und 7 zu verstehen, die Daniel nach V. 8 nicht versteht und über die er daher hier mit der Frage: *Was ist der Verlauf hievon?* näheren Aufschluss begehrt. —

Schliesslich erlaube ich mir, den verehrten Herrn Verfasser auf einige mir aufgefallene Kleinigkeiten aufmerksam zu machen, deren Aenderung mir wünschenswerth erscheint und die bei einer zweiten Auflage leicht übersehen werden könnten. S. 63 ist bei der Uebersetzung von 1, 10 ein Satz ausgelassen. S. 73 Z. 11 v. o. heisst es „der König lebe ewig" statt „König, lebe ewig". S. 86 wird wegen der Form דָּאְרִין auf die Bemerkung zu קָאְמִין 3, 3 verwiesen, hier aber die Form, und zwar richtig, קָאֲמִין punctirt. S. 265 vermisst man bei בְּשַׁלְוָה den Hinweis auf 11, 21. 24, die einzigen Stellen, wo das Wort noch vorkommt. S. 272 fehlen in der Uebersetzung von 9, 14 nach: „So wachte denn Jehova" die Worte: „über das Uebel". S. 310 in der Mitte wird שֹׁמֵם zweimal durch *Verwüster* übersetzt, obgleich einige Zeilen weiter unten erklärt wird, שֹׁמֵם sei im Gegensatz zu מְשֹׁמֵם der *Verwüstete*. S. 377. 379 und sonst wird die verkürzte Form des Imperfectum (der Jussivus) Potentialis genannt, was nicht nur ungewöhnlich, sondern auch von zweifelhafter Richtigkeit ist. S. 382 vermisst man bei der Erklärung von מַשְׂכִּלִים den Hinweis auf 11, 35; 12, 4. 10 um so weniger gern, als gerade aus letzterer Stelle erhellt, dass es nicht *Lehrer*, sondern *Einsichtige*, *Verständige* zu übersetzen ist. [A. Kö.]

7. Zöckler, O. (*Dr.* u. Prof. d. Theol. zu Greifswald), Der Prophet Daniel. (17. Theil des Alt. Test. des Lange'schen theol.-homilet. Bibelwerkes.) Bielefeld (Velhagen & Klasing) 1870. 245 S. gr. 8. 1 Thlr.

Zu den Propheten, welche geforscht haben, auf welche und welcherlei Zeit deutete der Geist Christi, der in ihnen war (1 Petr. 1, 11), gehört besonders Daniel, der mehr als irgend ein anderer alttest. Prophet von Gott gewürdigt wurde zu schauen, was kommen sollte. Unsere Aufgabe ist es nun auch selbst zu forschen, was uns der Geist Gottes durch den Propheten verkündigt hat, und Acht zu haben auf die Zeiten, auf welche er uns hinweist. Dazu gehört aber freilich mehr

als menschlicher Scharfsinn. Denn wie das Wort Gottes noch etwas mehr ist als Menschenwort, und darum unserm Verständnisse desselben immer noch Aufgaben übrig bleiben, ja die blos natürliche Vernunft unfähig ist in das rechte Verständniss einzudringen, so ist insonderheit die göttliche Prophetie etwas Anderes als menschliche Vorausberechnung und Wahrsagerei, und verlangt einen Ausleger, der selbst dem Geiste der Weissagung nicht fremd ist, dem das innere Auge für die reichsgeschichtliche Entwickelung des Gottesreiches bis zu seiner Vollendung am Ende der Tage geöffnet ist, so dass sich die Auslegung selbst zu einer neuen Prophetie gestaltet, analog der biblischen Weissagung, bei welcher die spätere stets Auslegung und weitere Ausführung der früheren ist, und deren letzte bereits in der ersten 1 Mos. 3, 15 enthalten ist, eben nur mit dem Unterschiede, dass den Propheten der heil. Schrift durch besondere göttliche Offenbarung auch Neues und Specielleres enthüllt wurde. Aber auch solche specielle neue Offenbarungen sind wesentlich als Consequenzen bereits vorhandener in der bisherigen Entwickelung begründeter reichsgeschichtlicher Anschauungen zu begreifen, die in dem thatsächlichen Erfahrungsbereiche der Propheten ihren Anhalt haben. Daher ist aber auch für das Verständniss und die Auslegung eines Propheten im Einzelnen nothwendige Bedingung, dass der Ausleger die dem Einzelnen zu Grunde liegende, in ihren Hauptzügen in der heil. Schrift klar gezeichnete prophetische Gesammtanschauung der Entwickelung des Reiches Gottes sich völlig zu eigen gemacht habe. Aber grade bei dem specielle Details nicht bestimmt bezeichnenden und vorhersagenden Charakter der biblischen Weissagung im Allgemeinen, bei ihrer zugleich enthüllenden und verhüllenden Art, die eine Aussicht bis in die äusserste Ferne eröffnet, aber doch durch ihre Typik und Symbolik mehr die Ahnung und Erwartung anregt als die Neugierde befriedigt, hat sie nicht blos einer krankhaften Phantasie, sondern auch einer von der jeweiligen Gegenwart absehenden einseitig eschatologischen und extrem realistischen Anschauung Veranlassung gegeben, theils eine detailirte Geschichte der Zukunft zu entwerfen, unbeirrt dadurch, dass alle früheren derartigen Versuche sich als leere Träumereien erwiesen haben, theils in einzelnen Ereignissen der Vergangenheit und zufälligen Besonderheiten die genaue Erfüllung der Weissagung zu erkennen, und die Propheten zu gewöhnlichen Wahrsagern zu erniedrigen. Dem gegenüber wird der Ausleger nicht zu vergessen haben, dass die biblischen Weissagungen ihre nächste Bedeutung für die Gegenwart haben, in der sie gesprochen oder für die sie geschrieben waren, um die Zeitgenossen zu

warnen, aufzurichten, ihnen die Richtung und das Ziel zu zeigen, auf das sie ihre Bestrebungen zu richten hatten, und ihnen in trüben verwirrten Zeiten eine Leuchte anzuzünden, bei der sie sich orientiren konnten, und dass sie wesentlich dieselbe Bedeutung auch für uns noch haben, insofern sie die vor uns liegende Zukunft betreffen, und auch sofern sie sich auf die Vergangenheit beziehen, indem sie den Reichsplan Gottes, soweit er zur Verwirklichung gelangt ist, vor uns entfalten, und zur Würdigung unserer Gegenwart einen Massstab an die Hand geben. Wir glauben im Vorstehenden den Standpunkt skizzirt zu haben, von welchem aus der Verf. vorliegender Auslegung des Propheten Daniel gearbeitet hat, in der wir zugleich eine Leistung begrüssen, deren Stärke nicht minder in sprachlicher Gründlichkeit, historischer Genauigkeit, kritischer Unbefangenheit, exegetischer von aller Tendenzkünstelei freier Ungezwungenheit und Besonnenheit, ausserordentlicher literarischer Belesenheit, gerechtester unparteilichster Würdigung anderer Ansichten und deren getreuer Wiedergabe, umsichtiger und vorsichtiger Prüfung und Begründung der eigenen Anschauung, klarer und conciser Darlegung der sich ihm ergebenden Resultate besteht, als sie den oben aufgestellten Anforderungen entspricht. Eben diese philologische Akribie, die uns bisweilen etwas zu minutiös erscheint, gibt der Auslegung einen gelehrteren Charakter als für das theologisch-homiletische Bedürfniss des pastoralen Amtes erforderlich seyn dürfte, doch ist uns ein Ueberfluss hierin jedenfalls lieber als ein Defect. Wenn auch die mit grosser Sorgfalt und Ausführlichkeit behandelte Geschichte und Literatur der Auslegung sowohl im Ganzen wie bei einzelnen Hauptabschnitten, in der wohl kaum ein anderer Commentar dem vorliegenden gleichkommen möchte (wir haben nur nicht die Erklärung der Danielischen Weissagungen berücksichtigt gefunden, welche v. Rougemont seiner 1866 erschienenen Erklärung der Offenbarung Johannis, übersetzt von Merschmann, Gotha, Schlössmann, 1869 voraufgeschickt hat), für den gelehrten Theologen von grösserem Werthe ist, als für den praktischen Geistlichen, so gewährt sie doch auch diesem eine Allseitigkeit des Urtheils, die der Erwerbung einer selbstständigen begründeten Exegese äusserst förderlich ist. Wenigstens hat der Verf. für den praktischen Geistlichen wohl die Benutzung aller andern Commentare überflüssig gemacht, indem er alles irgend Wesentliche derselben in seinen Commentar aufgenommen hat. — Die Einleitung behandelt in den ersten vier Paragraphen die allgemeine Charakteristik des Buches Daniel als Urbildes der kanonischen Apokalypsen, die persönlichen Verhältnisse des Pro-

pheten, Inhalt und Form der Danielischen Weissagungen und Einheit des Buches Daniel. Hinsichtlich der Stellung Daniels zwischen Noah und Hiob (Ezech. 14, 14. 20), aus welcher Bleek u. A. schliessen, dass Daniel kein Zeitgenosse Ezechiels, sondern eine sagenhafte Person des grauen Alterthums sei, will den Verf. keine der bisherigen Erklärungsweisen recht befriedigen, am plausibelsten scheint ihm Delitzsch's Deutung (Gerechter der alten, der gleichzeitigen und der idealen Welt). In seiner so wohlthuenden bescheidenen Weise, in welcher der Verf. überall auftritt, wo er seine eigenen Auffassungen geltend macht, fragt er, ob nicht wohl auch euphonische Rücksichten auf die Anordnung der drei Namen influirt haben könnten, wie z. B. bei Aufzählung der Söhne Noahs. Wir erlauben uns daneben auf die geographische Beziehung aufmerksam zu machen, in welcher die drei Namen zu einander stehen, Daniel war ein Landsmann Noahs, an Daniel schloss sich dann der im angränzenden Uz wohnende Hiob. Mit Kranichfeld statuirt der Verf. eine successive Abfassung des Buches. Die Kapp. 2—7 seien gelegentliche diarienmässige Aufzeichnungen innerhalb der chaldäischen Exils-Epoche, das einleitende 1. Kap. wie die Kapp. 8—12 seien in der nachexilischen Zeit concipirt, in welcher Zeit auch Daniel das Einzelne zu dem Ganzen eines Buches zusammengearbeitet habe. Die chaldäische Sprache der exilischen Stücke aber erklärt der Verf. von Kranichfeld abweichend daraus, dass diese Sprache damals dem Daniel vorzugsweise geläufig gewesen sei, während ihn später die Rücksicht auf das Volk veranlasste sich des Hebräischen, mit dem er sich vertrauf gemacht hatte, zu bedienen, ohne jedoch bei der Zusammenarbeitung das chaldäische nicht wenig zur lebhaften Veranschaulichung der betr. Situation dienende Gewand den früheren Stücken zu nehmen, da ja seine Volksgenossen auch des Chaldäischen kundig waren. — Die Paragraphen 5—9 der Einleitung handeln von der Echtheit des Buches. Nachdem der Verf. die Stellung desselben im hebräischen Kanon durch seine sprachliche und schriftstellerische Eigenthümlichkeit völlig befriedigend motivirt und nachgewiesen hat, dass es bereits in vormakkabäischer Zeit kanonisches Ansehen genoss, namentlich aus dem seinem hebr. Urtexte nach schon dem 4. Jahrh. v. Chr. angehörenden Buche Baruch (Bar. 1, 11. 12; 9, 6. 11. 15. 19), nachdem er weitere Beweise für die Authentie Daniels aus den sibyllinischen Orakeln, Josephus und dem neuen Test. beigebracht hat, wendet er sich zur Widerlegung der der Sprache, der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit, den geschichtlichen Nachrichten des Daniel und den Wundern und Weissagungen ent-

nommenen Gründe gegen die Echtheit. Den im Daniel vorkommenden griechischen Benennungen vier musikalischer Instrumente, von denen übrigens nur zwei und auch diese nicht unzweifelhaft griechisch sind, wird alle Beweiskraft gegen die Echtheit genommen durch den Nachweis eines vielleicht bis in die Homerische Zeit zurückreichenden ausgedehnten Handelsverkehrs zwischen den Euphratländern und den griechischen Colonieen Kleinasiens. Hinsichtlich des Königs Belsazar schliesst sich der Verf. denjenigen Exegeten an, welche diesen mit dem Sohne Nebukadnezars, Evilmerodach, identificiren, der nach babylonisch-assyrischem Gebrauch neben seinem eigentlichen Namen auch noch den Ehrennamen Belsazar führte. Freilich bietet diese Identification, wie der Verf. zeigt, keine historische und exegetische Schwierigkeit, und spricht Manches für die Identität; wenn es jedoch historisch feststeht, dass der letzte der babylonischen Könige Nabonochid oder Nabuimtuk (der Mörder des Laborosoarchad, Sohnes des Nergalsarossar oder Neriglissor, Schwagers des von ihm ermordeten Evilmerodach und Sohnes des Bellabarisruk, der während der Lykanthropie Nebukadnezars die Regentschaft geführt hatte) seinen Sohn Belsarossor (= Bel beschütze den König) zum Mitkönig ernannt und zur Vertheidigung Babylons zurückgelassen, während er selbst sich nach Borsippa zurückzog, wie dies Lenormant (*Manuel d'histoire. Tom.* 2.) behauptet auf Grund der von General Rawlinson und Oppert entzifferten Inschriften, so dürfte sich auch nichts Belangreiches gegen die Annahme vorbringen lassen, dieser Belsarossor sei der Belsazar Daniels. Die Identität Darius des Meders mit dem Sohne des Astyages Cyaxares II., dem Oheim und Schwiegervater des Cyrus, dessen Regierung nach Xenophon, Aeschylus, Abydenus, Josephus der des Cyrus voraufging, ist durch des Verf. Ausführung wohl zu fast zweifelloser Gewissheit erhoben. Doch wir können unmöglich, ohne unser Referat ungebührlich auszudehnen, dem Verf. weiter in das Einzelne folgen und bemerken nur, dass wir nirgends sonst das gesammte die Echtheitsfrage betreffende Material in solcher Vollständigkeit zusammengestellt gefunden haben als in vorliegendem Commentar, der keinen irgend wie erheblichen Einwand unberücksichtigt gelassen und keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen ist. Die letzten drei Paragraphen der Einleitung besprechen den Zweck des Buches Daniel, der sich nur bei seiner Abfassung in der exilischen und nächsten nachexilischen Zeit begreifen lässt, die alexandrinische Uebersetzung und apokryphischen Zusätze, welche durch ihre innere Beschaffenheit ein gewichtiges Zeugniss für den kanonischen Daniel ablegen, und

endlich die theologische und homiletische Literatur einschliesslich der monographischen Arbeiten.

Bei der Erklärung ist der Vf. von der sonstigen Oekonomie des Bibelwerks abgegangen, indem er, im Anschluss an Bähr's Bearbeitung der Bücher der Könige, der zweiten Rubrik die Ueberschrift heilgeschichtlich-ethische Grundgedanken gegeben hat und in diese Rubrik zugleich dogmatische Erörterungen, apologetische Ausführungen und homiletische Andeutungen eingeordnet hat. Das homiletische Element hat der Verf. wohl etwas zu sehr zurücktreten lassen, und es scheint uns dies keinesweges selbstverständlich zu seyn, wie der Verf. meint. Die Rücksicht auf das pastorale Amt lässt grade bei einem homiletisch schwieriger zu behandelnden Buche das Zurücktreten des homiletischen Elementes befremdlich erscheinen. Wenn wir auch dem Verf. hinsichtlich des „selbstverständlich" beipflichten für die sogenannte synthetische Predigt, so hätten wir doch eine grössere Rücksichtnahme auf eine bibelstundenmässige homiletische Behandlung des Textes gewünscht, welche vielleicht passend bei den exegetischen Erläuterungen hätte stattfinden können, wobei wir zugleich bemerken wollen, dass die rein sprachlichen Bemerkungen dieser Rubrik wohl zweckmässig von den übrigen Erläuterungen zu scheiden und in einer besonderen Rubrik zu vereinigen gewesen wären. Auch treffen die vom Verf. hervorgehobenen homiletischen Grundgedanken nicht immer den eigentlichen Kern des Textes, sind vielmehr theilweise nur Nebenbeziehungen. Doch wir wollen mit dem Verf. hierüber nicht zu sehr rechten und auch die geringe Berücksichtigung der neueren homiletischen Literatur ihm nicht zu so grossem Vorwurfe machen, denn gibt der Vf. auch wenig direkte Anleitung zur homiletischen Verwendung des Textes, so bietet er doch sowohl in den exegetischen Erläuterungen als in den heilsgeschichtlich ethischen Grundgedanken werthvolles homiletisches Material, dessen Nacharbeitung für den Homileten freilich nicht ohne Mühe ist, seine Mühe aber durch reichen Gewinn an theologischer Erkenntniss ihm lohnt. Die exegetischen Erläuterungen bringen alles bei, was zum Verständniss des Textes erforderlich ist, und lassen den Leser bei keiner Frage im Stich, gewähren vielmehr, indem sie ihm das gesammte Material vorlegen und die verschiedenen sonstigen Erklärungen discutiren, die Möglichkeit sich selbstständig zu entscheiden. Dabei wird im Einzelnen stets nachgewiesen, dass die Abfassung unseres Buches zur Zeit des Antiochus Epiphanes eine Unmöglichkeit ist. Dies geschieht jedoch besonders in den apologetischen Bemerkungen der zweiten Rubrik, und hat der Leser schon aus der Einlei-

tung die begründete Ueberzeugung gewonnen, dass die Abfassungszeit in das Exil und die nächstfolgende Zeit fällt, so wird diese Ueberzeugung nun über allen Widerspruch erhoben. Das fromme Judenthum der Makkabäerzeit, führt der Verf. z. B. aus, würde ein Verhältniss wie das, in welchem Daniel zur Weisheit der Chaldäer stand, entschieden gemissbilligt, ja bei seiner rigoristischen Natur für Verleugnung des Glaubens erklärt haben. Wie wenig ferner stimmt der fanatische Trotz der jüdischen Bekenner in der Makkabäerzeit zu dem demüthigen Glaubensmuth der drei Freunde Daniels (Dan. 3, 16—18 vgl. mit 2 Makk. 7, 9), wie wenig der wilde Glaubenshass des Antiochus Epiph. zu der Anerkennung des Gottes Israel durch Nebukadnezar und Darius den Meder! Wie die Makkabäerperiode den Daniel der Vorzeit ungefähr würde haben auftreten lassen, zeigt der Verf. durch das aus dem Talmud angeführte Urtheil über den Propheten: Gott habe denselben später deshalb bestraft, weil er an den Heiden Nebukadnezar gute Rathschläge und Vorschriften, wie die in Kap. 4, 24 enthaltenen, vergeudet habe. In welch grellem Widerspruche steht das unsinnige Wüthen des syrischen Despoten mit dem wohlwollenden Verhalten des Darius gegen Daniel (Kap. 6, 4. 15 ff. 21 ff.)! Doch wir können den Commentar nicht ausschreiben und müssen die wichtigen sonstigen apologetischen die Wunder und Weissagungen betreffenden Erörterungen übergehen, ohne verschweigen zu wollen, dass uns die natürliche Vermittelung der wunderbaren Erhaltung der Freunde Daniels im glühenden Ofen (in Folge der übermässigen Heizung habe ein starker Luftzug stattgefunden, der die eingepresste Flamme bei ihrem Austritt seitwärts nach den Schergen, diese tödtend, hingetrieben habe, während sie die drei Freunde unbeschädigt auf den Grund des Ofens gelangen liess, und nun über ihren Häuptern weiter brannte, ohne sie zu berühren) weder physikalisch haltbar erscheint, noch das Wunder begreiflicher macht. Auch ein näheres Eingehen auf die historische Ausdeutung der Gesichte und Weissagungen müssen wir uns versagen. Wie überall, so hat der Verf. auch hier das sämmtliche Material in grösster Vollständigkeit zusammengetragen, und namentlich die Auslegungsgeschichte von Kap. 9, 24—27 in bisher nicht erreichter Vollständigkeit übersichtlich dargestellt. Nur vermissen wir eine Berücksichtigung der neuen und eigenthümlichen Erklärung, welche Cremer in seiner Schrift: „Die eschatologische Rede Jesu Christi Mtth. 24 u. 25“ (Abtheilung 3: die Erfüllung) Stuttgart 1860 in Betreff der letzten Woche versucht hat, dass nämlich die zweite Hälfte der letzten Woche, über welche die Danielische Weissagung aus Ursache des

abnormen Verlaufs der Geschichte schweigt, hinausgerückt werde, indem die neutestamentliche Weissagung nunmehr eintritt mit ihren Eröffnungen über die $3^1/_2$jährige Währung des noch zukünftigen Antichristen. Die vierte Danielische Monarchie sind nach dem Verf. die aus der Universalmonarchie Alexanders des Gr. hervorgegangenen hellenistischen Diadochenreiche; die dafür vorgebrachten Gründe sind überaus bestechend, doch glauben wir bei der Ansicht beharren zu sollen, welche darin die römische Weltherrschaft erkennt. Der Hauptgrund gegen die letztere Deutung scheint dem Verf. der zu seyn, dass bei der erst 400 Jahre nach dem Exil hervorgetretenen weltgeschichtlichen Bedeutung Roms jeglicher zeitgeschichtliche Anhaltspunkt fehlen und also die betr. Prophetie ganz und gar in der Luft schweben und einen abstract supranaturalen Charakter tragen würde. Aber Macedonien hatte doch gewiss zur Zeit des Propheten eine geringere Bedeutung als Rom und auch für Griechenland ist der zeitgeschichtliche Anhaltspunkt kaum grösser als für Rom. Ob aber das von Gott wunderbar geöffnete Geistesauge des Propheten über 200 oder über 400 Jahre hinblickte, kann wohl keinen besonderen Unterschied machen. Ueberhaupt scheint uns der Verf. zu sehr für alle Weissagung eine zeitgeschichtliche Grundlage zu postuliren. Wir stimmen ganz mit ihm überein, dass alle Weissagung sich in Anschauungen bewege, welche der Gegenwart entnommen sind, und verlangen als Ausgangspunkt eine Anknüpfung an die zeitweilige Weltlage, glauben aber doch, wenn die Weissagung mehr als graduell verschieden von politischer Vorausberechnung seyn soll, nicht für die sich weiter anschliessenden Enthüllungen eines zeitgeschichtlichen Anhaltes zu bedürfen, und finden daher auch specielle Vorhersagungen, sofern sie von heilsgeschichtlicher Bedeutung sind, nicht im Widerspruch mit dem Geiste der biblischen Weissagung. Von seinem erhabenen Standpunkte aus eröffnet sich zunächst dem Propheten eine Fernsicht, welche noch aus der dem Menschen innewohnenden divinatorischen Begabung, die auch auf ausserbiblischem Boden Weissagungen hervorgebracht hat, abgeleitet werden kann; aber diese divinatorische Kraft benutzend trägt dann der Geist Gottes den Propheten weit über ihren Bereich hinaus und eröffnet seinem Blicke Fernen, welche vermittelst blos natürlich menschlicher Ausrüstung schlechthin unerreichbar sind. Solche den Propheten im Anschluss an ihren Gesichtskreis zu Theil gewordene, aber nicht aus ihrem Geiste erzeugte Gesichte, deren Gestaltung im erzählenden Wort wieder von der natürlich bedingten geistigen Beschaffenheit des Propheten abhängt, und daher auch im Allgemeinen sich inner-

halb seines natürlichen Gesichtskreises hält, wo nicht durch die Gesichte selbst auch zugleich eine darüber hinaus reichende Form ihrer Darstellung gegeben ist, solche Gesichte waren den Propheten selbst nicht durchweg verständlich und blieben für sie ein Gegenstand weiteren Forschens (1 Petr. 1, 10—12), welche Forschung sie hinwiederum befähigte, weitere und genauere Offenbarungen zu vernehmen, wie denn sich sowohl im Ganzen der biblischen Weissagung als insbesondere bei Daniel ein solcher Fortschritt kund thut. Mit diesem Charakter der Weissagung hängt auf das innigste zusammen, dass sie nicht eine in allen Einzelheiten mit der späteren Geschichte quadrirende genaue Geschichtsschreibung der Zukunft seyn kann, sondern bei aller ausmalenden Detaillirung des im Geiste Geschauten oder Vernommenen sich doch immer in einer Unbestimmtheit im Allgemeinen hält, die sie nicht als ein durch die geweissagten Ereignisse selbst erzeugtes photographisches Nachbild, sondern als das was sie ist, als ein vorausgeschautes Idealbild erscheinen lässt, als eine Prospection der Zukunft in die Gegenwart, nicht als eine nach den Gesetzen der Perspective ausgeführte Zeichnung. Die Weissagung wird sich selbstredend durch ihre Erfüllung bewahrheiten müssen, aber die Erfüllung kann keine mechanische seyn, wodurch die Weissagung zu einem bis auf geringfügige Einzelnheiten zutreffenden Facsimile und Conterfei der Zukunft wird, eben weil der Prophet nothwendigerweise, wenn man ihn nicht aus allem Zusammenhange mit seiner Zeit löst, die Gegenwart in die Zukunft hineintragen muss, wie ihm andererseits die Zukunft in die Gegenwart prospicirt und mit derselben vermengt erscheint. Auch trägt die Weissagung insofern den Charakter der Projection, nicht der verkürzenden Perspective, als nicht nur weiter zurückliegende Entwickelungen in den Vordergrund hineingezogen werden, sondern auch insofern als hintereinanderliegende Entwicklungsreihen ineinander geschoben sind, so dass die volle Erfüllung erst dann eintritt, wenn das in der Weissagung ineinander Liegende durch den Verlauf der Geschichte sich gänzlich von einander abgehoben hat, während auf Zwischenstufen die Weissagung nur eine theilweise Erfüllung finden kann, die aber, zumal wenn sie ausser aller Berechnung liegende Details betrifft, um so grössere Bürgschaft gewährt für die Wahrheit des noch unerfüllt gebliebenen Restes. Diesem unsern Kanon gemäss glauben wir nicht die Echtheit von Kap. 11, 5—39 beanstanden zu dürfen, welchen Abschnitt der Verf. als aus echten und interpolirten Elementen gemischt ansieht. Durch eine solche Annahme, der wir principiell durchaus keinen Grund haben zu widersprechen, da sie ebensowenig

wie der Nachweis einzelner Einschiebsel durch die Abschreiber der Autorität der heil. Schrift zu nahe tritt, begegnet freilich der Verf. von vorn herein Einwürfen, die von den Vertheidigern der durchgängigen Echtheit des Abschnittes ihm aus der Incongruenz einzelner Stellen mit den entsprechenden Thatsachen der seleucidisch-ptolemäischen Geschichte gemacht werden, da er diese Stellen alsdann ohne Bedenken als nichtdanielisch anerkennen kann. Die Verse 14. 19. 26. 34. 39 werden von ihm selbst als solche Incongruenzen enthaltend angeführt, aber weil er übrigens in dem Abschnitte eine mit peinlicher Genauigkeit detaillirte Geschichtsschreibung zu finden meint, so glaubt er den bei weitem grösseren Theil als unecht preis geben zu müssen. Zu unserer Ansicht vom Charakter biblischer Weissagung würde eine solche Beschaffenheit der Stelle wohl stimmen, denn weshalb sollte eine Weissagung, bei der übernatürliche Offenbarung nicht auszuschliessen ist, nicht auch Details enthalten, welche in überraschender Weise mit den spätern Ereignissen stimmen? Denn dass die Weissagung in keinem einzelnen Stücke ganz mit den Thatsachen congruent sei, sondern auf dieselbe stets wie die Faust auf's Auge passe, dürfte wohl nicht zu ihrem Wesen gehören. Warum sollte auch specielle Prädiction, wie sie vorkommt 1 Sam. 9, 16. 10, 2 ff. 1 Kön. 13, 2. 14, 12. 21, 23 u. a. St., wie sie sich namentlich in einer Reihe messianischer auf Einzelheiten aus dem Leben Jesu bezüglicher Stellen findet, sich nicht mit einer Weissagung verbinden können? Dazu darf man nicht ausser Acht lassen, dass die Kapp. 11 u. 12 die letzte der dem Daniel zu Theil gewordenen Offenbarungen enthalten, und derselbe durch die früheren und sein Forschen über dieselben für den Empfang dieser letzten speciellsten zubereitet war und ihr einen Anknüpfungspunkt bot. Uns genügt das Zugeständniss des Verf., dass nach Analogie früherer Propheten im Allgemeinen zu erwarten war, es würden dem Gottesstaat der Zukunft von einem südlichen und nördlichen Nachbar Bedrängnisse bereitet werden, dass eine vollständige Congruenz der prophetischen Vorstellung mit der historischen Gestaltung der Dinge nicht nachzuweisen ist, um der beanstandeten Stelle den Charakter echter Weissagung zu vindiciren. Aber wir müssen dem Verf. auch widersprechen, dass in der Stelle eine detaillirte peinlich genaue Geschichtsschreibung vorliege. Wir sehen in dem ganzen Kapitel den Typus der heidnischen Weltmacht dargestellt, der seine theilweise Erfüllung in dem syrischen Reiche gefunden hat, und es dürfte wohl Niemand ohne Kenntniss der Geschichte aus unserm Kapitel die wirkliche Geschichte construiren können, was doch

der Fall seyn müsste, wenn hier die Weissagung an die Stelle geschichtlicher Entwickelung getreten wäre. Wir haben keine Ursache zu bestreiten, dass in der Stelle auf speciale Data der Geschichte hingewiesen wird, aber um aus diesen Hinweisungen eine peinlich genaue Geschichtsschreibung zu machen, die mit dem Charakter der Weissagung unvereinbar ist, muss man doch viel in den Text hineinlegen. Man vergleiche doch nur Vers 5 u. 6 mit der Geschichte: Seleukus Nikator begründet die seleuicidische Herrschaft, sein zweiter Nachfolger Antiochus Theos heirathet die Bernice, die Tochter des zweiten Ptolemäers, Ptolemäus Philadelphus. Nach dem Tode des letztern verstiess Antiochus die Bernice und nahm die früher verstossene Laodice wieder zu sich, diese aber vergiftete ihn und liess die Bernice tödten. Wir gestehen bereitwillig zu, dass in dieser Geschichte die Verse eine Erfüllung gefunden haben, aber wer hätte wohl diese Geschichte ohne sie sonst zu kennen aus den Worten auch nur in allgemeinen Zügen herauslesen können? Auch ist nicht abzusehen, weshalb der Interpolator das ganze Kapitel nicht besser mit der Geschichte in Einklang gesetzt hat, weshalb er den Siegen der Makkabäer so geringe Bedeutung beilegt (V. 34), es wäre denn, dass er den Verdacht der Fälschung hätte auf solche Weise vermeiden wollen. Jedoch ein solches Motiv, welches Hitzig dem Verfasser unsers Buches unterlegt, lässt der Verf. nicht gelten. — Der Vf. wird aus unserer Besprechung erkennen, dass wir seinen Commentar sorgfältig gelesen haben. Sachlich haben wir nichts weiter zu erinnern. Hinsichtlich der Anordnung hätten wir noch zu bemerken, dass durch zusammenfassende Excurse Wiederholungen hätten vermieden werden können.

[O. Andreä.]

8. *Dr.* C. P. Caspari (Prof. der Theol. an der Universität in Christiania), Zur Einführung in das Buch Daniel. Leipzig (Dörffling & Franke) 1869. VIII u. 180 S. 8. 22½ Gr.

Aus populären Vorlesungen, welche der verehrte Verf. zu Christiania in norwegischer Sprache über das Buch Daniel gehalten, hervorgegangen, führt diese Schrift ihren Titel mit vollem Rechte, indem sie sich dazu vortrefflich eignet, gläubige Christen, denen das Buch Daniel noch mehr oder weniger fremd ist, in sein Verständniss einzuführen. Der in ihr behandelte Stoff ist in drei Abschnitte gruppirt, von welchen der erste die Frage: wie das Buch Daniel entstand, erörtert, der zweite über das Leben und die Persönlichkeit Daniels, der dritte über den Inhalt und innern Zusammenhang des Buches Daniel sich verbreitet. Im ersten Abschnitt zeigt der Verf. durch eine übersichtliche, an Tiefblicken reiche Betrach-

tung des Entwickelungsganges der Theokratie unter den Königen Israels und Juda's, wie Gott der Herr, nachdem er sein Volk wegen seines beharrlichen Abfalles in Götzendienst aus seinem Lande hatte verstossen und in die Knechtschaft der Heiden dahingeben müssen, zur Durchführung seines Heilsrathschlusses seine ewige Macht und Gottheit durch gewaltige Wunderthaten und ausserordentliche Wortoffenbarungen, wie das B. Daniel sie enthält, offenbaren musste, um vor den Heiden und den heidnischen Weltherrschern, die, weil die Macht und Grösse der Götter nach der Macht und Grösse der den Göttern dienenden Völker beurtheilend, aus der ihnen gelungenen Besiegung und Unterjochung des jüdischen Volkes die Ohnmacht des Gottes Israels folgerten, die Ehre seines Namens d. i. seine unendliche Erhabenheit über die Götter und Weisen der Weltmacht kundzuthun, und so einerseits die Heidenwelt auf die kommende Erlösung vorzubereiten, andererseits das durch den Untergang Jerusalems mit dem Tempel und durch die babylonische Gefangenschaft schwer angefochtene Israel vor Verzagtheit und Verzweiflung zu bewahren. Indem der Verf. auf solche Weise ausführt, wie das B. Daniel in jeder Hinsicht in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft wurzelt und von ihr gefordert wird, liefert er eine treffliche Apologie dieses von der neologischen Kritik so abschätzig behandelten Buches. Demselben Zwecke dienen die beiden andern Abschnitte. In der Betrachtung des Lebens und der Persönlichkeit Daniels wird nachgewiesen, wie der Herr in Daniel sich das Rüstzeug zur Lösung der Aufgabe, welche dem Prophetenthume in der Zeit des Exils oblag, gebildet hat — einen Mann von unverbrüchlicher und unerschütterlicher Treue gegen Gott und sein Gesetz, von starkem, felsenfestem Glauben, von heisser Liebe zu seinem gefangenen Volke, seinem verwüsteten Lande und der Stätte, wo Jerusalem und der Tempel gestanden, und einen gewaltigen Beter, dazu einen sehr demüthigen Mann, dem Gottes Ehre das höchste, ja einzige Ziel seines Lebens war, mit ganz wunderbarer Begabung. Der dritte und letzte Abschnitt gibt in Form einer ins Einzelne gehenden Inhaltsangabe eine kurze und gedrängte Auslegung des Buches, die zwar nach des Refer. Meinung nicht in allen Punkten die volle Tiefe der Weissagung erschöpfend erfasst hat, aber nichts desto weniger im Ganzen und Einzelnen tief in das Verständniss des prophetischen Wortes eindringt und einführt. — So sei denn dieses Schriftchen allen, die sich nicht in der Lage befinden, die gelehrten und umfänglichen neuesten Commentare über das Buch Daniel lesen zu können, insonderheit

den Lehrern der biblischen Geschichte, hiemit bestens empfohlen. [Ke.]

9. C. Tischendorf, *Appendix Novi Test. Vaticani; inest apocal. ex cod. unciali Vatic. 2066 cum suppll. et emendatt. N. T. Vaticani; item illustratur editio Codicis Vat. Romana nuperrima. Lips. (Giesecke & Devrient) 1869.* gr. 4.

Im J. 1867 hatte C. Tischendorf sein *Novum Test. Vaticanum post Angeli Maii imperfectos labores ex ipso codice* herausgegeben ($4^2/_3$ Thlr.). Zu dieser Ausgabe gibt derselbe hier nun in seiner bekannten, ebenso luculent sein fortgesetztes Studium bezeugenden, als für das seine verdienstlichen Arbeiten gebrauchende Publicum leicht confundirenden, sicher ihm unliebsamen Weise eine reiche Sammlung kritischer *supplementa* und *emendationes*, welche das Verhältniss seiner eignen Arbeit zu der vorangegangenen Mai'schen und der jüngst nachgefolgten Römischen Ausgabe des neutest. *Cod. Vatic.* kritisch erläutern und feststellen. Was aber das uns und gewiss Allen das bei weitem Werthvollste dieser *appendix* ist, das ist der hier zugleich gegebene genaue Abdruck jenes vollständigen jüngeren *Cod. Vatic.* der Apocalypse aus dem 8ten Jahrh., der im Vatican die Nr. 2066 trägt, und dessen jetzige kritisch exacte Veröffentlichung alle Ausleger und Kritiker der Apocalypse dem Herausgeber zum innigsten Danke verpflichtet. [G.]

10. C. Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Ev. Johannis in Verbind. mit der Frage nach s. Ursprunge. Eine krit. Unters. Elberfeld (Friderichs) 1869. IV u. 113 S. 8.

Diese Untersuchungen über den Charakter und Ursprung des Joh.-Ev. sind aus Studien hervorgegangen, welche der Verf. über dasselbe angestellt hat, um gegenüber den obschwebenden ihm mächtig imponirenden Fragen der neueren Kritik darüber zu einer eignen festen Ansicht zu gelangen, und sie tragen in ihrer Nichtberücksichtigung des bereits anderweit aufgespeicherten reichen literarischen Apparats und ihrem selbstständigen Suchen und Forschen die Spuren dieses Ursprungs. Was nun auf diesem Wege der Verf. gefunden hat, verdient auch inderthat alle Anerkennung und Beachtung, so wenig es immerhin theil- und bezugsweise mit demjenigen stimmt, was uns als ein Resultat vollkommen nüchterner historischer Untersuchung erscheint. Der Verf. ist (vgl. bes. S. 96 ff.) durch seine Erörterungen zu der Erkenntniss gekommen, dass der Autor des 1. Br. wie des Ev. Joh. seiner Bildung und Anschauungsweise nach ein Judenchrist des 1. Jahrh. gewesen seyn müsse, dass derselbe nach seinem geschichtlichen wie re-

ligiösen Bewusstseyn der ersten Generation der christlichen Urgemeinde angehört habe, und dass kein Grund vorliege, ihn nicht seiner Aussage gemäss als Augenzeugen des Lebens Jesu zu betrachten. Seine Schriften habe er für jüdische, wahrscheinlich in Syrien wohnende Christen und im Gegensatz zu den essenischen Ebioniten, insbesondere zu ihrer Christologie, abgefasst, und als die wahrscheinlichste Zeit der Abfassung ergebe sich das Jahrzehend zwischen 70 und 80, als muthmasslicher Abfassungsort Syrien; und wenn nun der Autor im Ev. von dem Jünger, den Jesus lieb hatte, in einer Weise rede, dass angenommen werden müsse, er wolle damit seine eigne Person bezeichnen, dieser Jünger aber kein anderer als Johannes seyn könne, so sei kein Grund vorhanden, die Richtigkeit dieser Kennzeichnung zu bezweifeln, denn es stimme dieselbe nicht blos mit jenen Ergebnissen über die Person des Autors, sondern auch mit dem sonstigen Inhalte des Ev. Zudem werde auch (wie S. 103 ff. unbefangen nachgewiesen wird) diese Abfassungszeit und -Art des Ev. durch die nachapostolische Literatur, durch die Spuren der Benutzung des Ev. (oder 1. Br.) im Br. des Barnabas (gegen 120), im Testamente der 12 Patriarchen, im Hirten des Hermas, bei Basilides nach den *Philosophemena*, im Br. an Diognet und bei Polycarp und Papias, bestätigt. Freilich tritt nun in seltsamer Weise neben diese unbefangen historische Anschauung des Verf. seine Bestreitung der Glaubwürdigkeit des Irenäus und Polykrates (S. 101 ff.) über den Aufenthalt des Ap. Johannes in Kleinasien und über seine dortige Abfassung des Ev., ferner die Art seiner Bezugnahme auf den 2. Br. Petri (S. 107 ff.) als einen erst in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. abgefassten pseudopetrinischen, ferner (S. 111 ff. vgl. S. 103) seine Leugnung der apostolisch Johanneischen Abfassung des 2. 3. Br. Joh. und der Apocalypse und deren Zurückführung auf den s. g. Presbyter Johannes, welchen, wie der Verf. meint, selbst auch Irenäus mit dem Ap. Joh. verwechselt habe; endlich sogar auch und am grellsten seine Annahme (S. 97 ff.), dass der Ap. Joh. und überhaupt ein unmittelbarer Jünger Jesu als Autor des Ev. „bewusste Dichtungen in seine Erzählung habe einweben können, ohne sich doch des Betruges schuldig zu machen“: letzteres eine Annahme, welche in ihrer Anwendung auf das Joh.-Ev. als eben bewusste Dichtungen mit enthaltend der Verf. durch die Behauptung stützt, „im Bewusstseyn des Alterthums bestehe ja noch gar keine feste Grenze zwischen objectiver Wahrheit und subjectiver Anschauung, zwischen Geschichte und Dichtung“, „mehr oder weniger machten alle alten Schriftsteller (ein Plato, Xenophon, der Verf. des Deutero-

nomiums, der Werke Salomos u. s. w.) den geschichtlichen Stoff zum Träger ihrer Ideen und liessen ihn den praktischen Bedürfnissen und Interessen der Gegenwart dienstbar werden", und „es sei nur die alte dogmatisirende Betrachtung der Schrift, welche daran Anstoss nehmen könne, dass der Autor seine Ideen in die sinnliche Hülle von Erzählungen einkleide, ohne es sich merken zu lassen, dass er keine rein objective Wahrheit geben wolle." Aber trotz alledem und alledem bleibt das vom Verf. gewonnene oben angegebene Hauptresultat seiner Untersuchung ein hoch beachtens- und anerkennungswerthes, ja dies, eben nur noch um so mehr, als ein Verf. es gewonnen hat, der sonst mitten in den Vorurtheilen, Fictionen und Illusionen einer modernen Kritik und Dogmatik steht und sich bewegt. [G.]

11. *Dr.* Gottlieb Lünemann (*Prof. th.* zu Göttingen), Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief. 3te verb. u. verm. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck) 1867. VI u. 437 S. 8. 1½ Thlr. (Meyer Comm. N. T. 13.)

12. L. Lamprecht (Gymn.l. zu Köslin), Zum ersten Capitel des Hebräerbriefes. 24 S. 4. Köslin. Oster-Progr. 1866.

Die Aufforderung, die 13. Abtheilung des grossen Meyerschen Commentarwerks über das Neue Nestament einer Beurtheilung zu unterwerfen, konnte einen jüngeren Theologen, welcher bei seinen amtlichen Obliegenheiten noch nicht die Musse gefunden selbst eine grössere exegetische Arbeit zu veröffentlichen, leicht in Verlegenheit setzen. Treten doch gerade bei der Exegese des hier behandelten Briefes und nicht minder bei den kritisch-isagogischen Untersuchungen über denselben eine Menge der schwierigsten und streitigsten Fragen hervor, über die selbst die Meister noch in offener Fehde begriffen sind. Wenn ich es trotzdem unternehme mein Urtheil über das Werk des Herrn Prof. Lünemann zu veröffentlichen, so beruhigt mich dabei zum Theil der Gedanke, dass für die Erforschung der Wahrheit auch die Unbefangenheit eines solchen in Betracht kommen darf, welcher sich noch nicht in dem Kampfe der Parteien, wenigstens in diesem Kampfe nicht, bewegt hat. Ueberdies erklärt Lün. im Vorwort ausdrücklich, ein Interesse der eigenen Ansicht kenne er überall nicht; nur auf Ermittelung der Wahrheit komme es ihm an, und so werde er ‚auf das bereitwilligste' eine überzeugende Verbesserung seiner Meinung von jeder Seite annehmen. Mit einem solchen Manne sich auseinanderzusetzen, auch wenn man sich genöthigt sieht ihm vielfach entgegenzutreten, hat doch an sich etwas Wohlthuendes. — Aber vor Allem will ich es doch dem geehrten Vf. gern bezeugen, wie sehr ich philo-

logische Gründlichkeit, Berücksichtigung der verschiedensten Ansichten* und ein ernstes Streben nach unbefangener Auslegung anzuerkennen habe. Gewiss diese Arbeit ist auch in dieser neuen Auflage ein tüchtiger Bestandtheil des an vielen Vorzügen unzweifelhaft reichen Meyerschen Commentares. Wenn ich selbst in meinem jüngst als Programm-Abhandlung (Stettin. Michaelis 1869. 31 S. 4.) veröffentlichten theologischen Commentar über das erste Capitel des Briefes an die Epheser einen so ganz anderen Weg eingeschlagen habe, so kommt es mir nicht in den Sinn meine Methode für die ausschliesslich berechtigte anzusehen und andere Weisen der Reproduction, wie sie namentlich Hofmann und Delitzsch mit Meisterschaft in Gang gebracht haben, zu verwerfen oder auch die gewöhnliche glossatorische Methode zu bekämpfen: ich hatte nur vor an einem Beispiele zu zeigen, wie ich etwa junge Leute in die Exegese hineinführen würde, oder wie man für sich selbst auf Grundlage ernster grammatisch-kritischer Arbeit eine wahrhaft wissenschaftlich-theologische Text-Auslegung im Zusammenhange mit der gemeinsamen Frömmigkeit der Kirche gewinnen könne.

Soll ich nun aber ohne Umschweife sogleich die Mängel charakterisiren, welche mir, abgesehen von etwaigem Methoden-Streite** oder von Verschiedenheit dogmatischer Standpunkte, der Arbeit von Lün. anzuhaften scheinen: so fällt mir zunächst ein Ausspruch Goethes ein, wonach die Kehrseiten unserer Tugenden grade unsere Fehler sind. Was soll das hier? L.'s Streben nach Unbefangenheit und Natürlichkeit hat ihn, wie das öfters so geht, mehr als einmal irre geleitet und zur Nichtachtung beachtenswerther Eigenthümlichkeiten geführt, auch zu einer ungemein schroffen und herben Abfertigung anderer Meinungen veranlasst, wie denn namentlich der Ton der Polemik gegen Delitzsch wiederholt ein heftig gereizter wird und die Rücksicht gegen einen ebenso eifrigen wie geistreichen Mitforscher und Amtsgenossen meines Bedünkens allzusehr vergisst. Leider ist überhaupt die *rabies theo-*

* Das unter 12. genannte Schriftchen ist allerdings nicht beachtet. Aber wie oft gehen unsere Gymnasialprogramme spurlos dahin, vielleicht nicht am wenigsten theologische!

** Im Interesse der Uebersichtlichkeit und Kürze wäre es aber, was man beiläufig hören wolle, geboten, wenn ein Vf. nicht stehend citirte ‚Riehm Lehrbegr. des Hebräerbr.', sondern schlechtweg Riehm und überhaupt Abkürzungen brauchte, z. B. Ebr., Del., de W., Th., Tisch. u. dgl. Wie viel Raum und in Folge dessen wie viel Geld könnten manche Vff. so den Lesern sparen!

logorum auch heute nicht an uns erstorben. Wissenschaftlich belangreicher ist es, dass der Vf., wie schon angedeutet, in allzu grossem Eifer nicht jede Meinung vollkommen sorgsam und darum eben nicht durchaus gerecht abwägt. Sonderlich zeigt sich dies bei der Behandlung der Citate aus dem A. T., für die man etwa dies Schema bei L. aufstellen kann: Der Psalm hat historisch den oder jenen Sinn; der Schreiber dieses Briefes (etwa mit dem Zusatze: ‚verleitet' durch dies, oder das Wort) nimmt daraus einen ganz anderen Sinn. Ob dazu nicht doch eine Berechtigung vorlag, ob nicht näher ein messianischer Sinn auch in einem nicht direct messianischen Psalme, etwa durch Annahme eines Typus, sich begründen lasse, ob nicht schon bedeutsame Stimmen sich für solche Vermittelung ausgesprochen haben, ob gar der Herr Jesus in seiner Auslegung nur einer unbegründeten rabbinischen Tradition gefolgt sei — diese Fragen werden oft genug kaum berührt; während in geradem Gegensatze hierzu Lampr. in seiner fleissigen, in apologetischem Interesse geschriebenen Arbeit, welcher jedoch eine gewisse Ueberladenheit in Folge der Herbeiziehung ferner liegenden Stoffes eignet, die Rücksichten des Glaubens und der Wissenschaft zu sehr verbindet, ja vermengt und seine Orthodoxie auch durch Scheinstützen aufrecht erhalten will — immerhin in dem achtungswerthen Streben (vgl. S. 15), geistliche Dinge geistlich zu richten (1 Kor. 2, 13) und das Reich Gottes als ein Kind aufzunehmen (Lc. 18, 17).

Bleiben wir, um nun auf die Prüfung des Einzelnen einzugehen und dadurch unser obiges Urtheil zu begründen, vorderhand bei der Interpretation der Alttestamentlichen Anführungen stehen, für die vielleicht eine grössere Berücksichtigung der nüchternen Arbeit von Tholuck ‚Das Alte Testament im Neuen Testament' von Vortheil gewesen wäre. Unbedenklich können wir, die wir eine Knechtsgestalt des Wortes der Schrift nicht minder als des wesentlichen Gotteswortes gern zugeben (vgl. Comm. z. Eph. I. S. 12 f.), für die in Rede stehende Epistel eine homiletisch-rhetorische Benutzung des A. T. einräumen und nehmen daher keinen Anstand, 3, 7 eine andere, wohl in den LXX begründete, Auffassung von Ps. 95, 7 mit Lün. anzunehmen, als sie im Urtexte nöthig ist. Doch hätte hier dem Leser nicht eine blosse Versicherung gegeben werden sollen, es verhalte sich so; einem wissenschaftlichen Werke stand es an, mit Delitzsch hervorzuheben, dass שָׁמַע בְּ nicht schlechthin etwas vernehmen, sondern auf etwas hören, daher erhören

oder gehorchen sei*, dass also אִם־בְּקוֹלוֹ תִּשְׁמָעוּ durch *ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε* nicht wiedergegeben werde. Andererseits hören wir von Th. (S. 52. Aufl. 5), die Berufung auf Ps. 2 und 110 im 1. Cap. könne nur als eine berechtigte angesehen werden. Wir erinnern uns dabei, in wie einschneidender Weise der Heiland selbst das Zeugniss des Psalmes 110 für seine einzige Würde den Pharisäern entgegenhielt, dass fortan niemand ihn mehr mit Streitfragen zu behelligen wagte. Weiter gedenken wir an den pfingstlichen Geburtstag einer förmlichen Christengemeinde unter den Juden, als Sanct Petrus im Feuer des heiligen Geistes seinen Mahnruf zur Busse auf 3 weissagende Stellen des A. T. gründete und der bisherigen Beweisführung grade mit einem Citate des Psalmes שֵׁב לִימִינִי die Krone aufsetzte. Und wie hoch hielt Vater Luther von diesem Liede als einer Fundgrube aller christlichen Lehre, Verstandes, Weisheit und Trostes! Professor Lünemann bemerkt nur: Der Psalm galt zur Zeit Christi allgemein und auch noch später bei manchen Rabbinen als Weissagung auf den Messias... Die Ueberschr. לְדָוִד gibt indess nicht d. Vf., sondern den Gegenstand des Ps.'s an: es ist ein zu David gesprochenes Orakel. Und dann citirt er Ewald z. d. Ps. Wir rechten nicht mit dem gelehrten Vf., ob es die Ehrfurcht vor dem Heilande gestattete, seine Auslegung so in die Reihe rabbinischer Erfindungen hinabzudrücken und darüber hinweg vornehm zur Tagesordnung überzugehen. Vielleicht erwiderte er uns mit Th. (S. 60), der Erlöser sei erschienen, nicht um Wissenschaft zu offenbaren, und wäre es theologische, sondern um die religiös-sittliche Wahrheit der Menschheit auszusprechen und darzuleben; so dürfe man nicht von vornherein die Unmöglichkeit einer hermeneutischen formellen Verfehlung bei ihm leugnen, so wenig als die eines Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrthums. Und, dass ich es unumwunden heraussage, im Zusammenhange mit der schriftgemässen Lehre von einer wirklichen, alles Doketismus baren Kenosis des Herrn, auf welche sich Th. mit Berufung auf Thomasius stützt, und wie sie auch Delitzsch anerkennt, erscheint mir diese Behauptung ungleich consequenter

* Wenn in dem Winerschen W.-B. für die Bedeutung des einfachen Hörens neben שָׁמַע m. Acc. Hiob 26, 14 die Cstr. mit בְּ angegeben wird, so ist dies unrichtig. Die wörtl. Uebers. lautet:

Sieh, dies — (nur) Säume seiner Wege;
Und welch Wortgeflüster (d. i. leises Wort) ist
vernehmbar darin (davon)!
Aber den Donner seiner Allgewalt — wer verstünde den?

מ bezieht sich auf דְּרָכָו und hat partitiven Sinn.

als die Meinung von Del. (z. Ps. 110. Ausg. 1860), Jesus sei absolute Auctorität und jede seiner Aussagen, in ihrem rechten Sinne erkannt, bindend und massgebend für die christliche Wissenschaft. Allein, es möge stehen, wie es wolle, L.'s Verfahren an dieser Stelle, wo er nicht einmal Del.'s gründliche Erörterungen über Ps. 110 erwähnt, kann ich nicht für wissenschaftlich, nicht für unbefangen erachten, so wenig als die landläufige Rede, die Auferstehung des Herrn sei unwahr, weil es Wunder nicht geben könne. — Nicht anders verfährt L. mit Ps. 102 z. Hbr. 1, 10—12, übrigens auch darin ungenau, dass er unerwähnt lässt, worauf Lampr. mit Recht hinweist, in dem citirten Verse komme im Urtexte *κύριε* gar nicht vor, das den Vf. ‚verleitet' haben soll eine von Gott geltende Stelle auf Christum zu beziehen. Muss man denn von dem heiligen Schreiber so gering denken, etwa wie die moderne liberale Tagesliteratur eine Orthodoxie ohne Bornirtheit sich nicht zu denken vermag? ‚Der Vf. müsste eine wahre Unnatur gewesen seyn, ruft Lampr. S. 3 aus, wenn er dabei mit glänzender logischer Schärfe, wie sie im Verlaufe des Briefes sich documentirt, mit grosser Bündigkeit der Gedanken und mit einer Präcision des Ausdrucks, welche beweist, dass er es mit jedem Worte sehr genau nimmt, dazu auch in einem fast classischen Stile die Verherrlichung und Verklärung des alten im neuen Bunde schildert.' Und wenn Hbr. 8, 8 ff. 12, 6 ff. *κύριος* von Gott überhaupt steht, so liegt darin allerdings ein Hinweis darauf* anzunehmen, dass der Vf. sich hier nicht blos durch das Wörtlein ‚Herr' habe verleiten lassen in verkehrter Unwissenheit Christum einzumischen, wo seiner nicht gedacht werden durfte. Warum dürfen wir nicht dafür halten, der Vf. habe in der Parusie Christi, wie es der Fall ist, die von dem Psalmisten ersehnte Parusie Jahvehs erkannt und, weil offenbar (s. V. 14. 17) in dem Psalme der kommende Jahveh besungen wird, mit gutem Rechte die angezogene Aussage im neutestamentlichen Lichte von Jesu verstanden? Ist diese Annahme von Del. wirklich erst dann zu begreifen, wenn nachgewiesen wäre, dass d. Vf. der Ep. auch vom Urtext des A. T. eine genaue Kenntniss besessen habe? Hätte er wirklich gar nichts oder so gut als nichts vom Hebräischen verstanden**, wie L. S. 16 behauptet, weil jener

* Nicht ein zwingender Beweis, wogegen L. an sich mit Recht polemisirt; aber wer hat denn das behauptet? Auch Lampr. tritt in Bezug auf das *κύριε* entschieden Del. bei.

** Auffällig ist es mir dabei erschienen, wie doch solch ein Nichtkenner des Hebräischen darauf kommen mochte, Eigennamen wie מַלְכִּי־צֶדֶק durch *βα-*

ausschliesslich den LXX folge und sogar aus deren Fehlern argumentire: nun so bleibt es doch auch ohne diese sprachliche Kenntniss möglich, dass er, mit Del. zu reden, ‚tief in das Innerste des A. B. einblickte.‘ Wer so wie unser Schriftsteller die Bedeutung des Glaubens und seine wesentliche Gleichheit in beiden Testamenten erfasst hat, der ist in das Allerheiligste des Alten Bundes eingedrungen; und wäre er nicht durch die Vorhöfe sprachlichen Verständnisses allmählich dahin gelangt: nun so hat ihn der Geist Jesu Christi, in welchem er lebte und zeugte, in die Geheimnisse der Weissagung eingetaucht; denn, wer das Zeugniss Jesu hat, der hat damit (vgl. Apok. 19, 10) den Geist der Weissagung. So konnte der heilige Schreiber mit gleichem Grunde Ps. 102, 26 ff. von Jesu verstehen, wie Paulus 1 Kor. 10, 4 eine wirksame Gegenwart Christi schon auf dem Wüstenzuge der Israeliten ausdrücklich voraussetzt, ohne dass hier die Annahme eines verleitenden *κύριε* möglich wäre. — Aehnlich wird es mit Ps. 8, 5—7 stehen, wo der missverstandene Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου* den Schreiber zu einer völligen Umdrehung der ursprünglichen Aussage ‚veranlasst‘ haben soll, dass er gar aus einem ‚Wie gering ist der Mensch, dass du dich sein annimmst!‘ herauslas: Wie gross ist der Mensch, dass du mit Fürsorge ihn auszeichnest. Es mag das besser seyn, als wenn de Wette erklärt, man sehe, dass der Verf. über den ersten der angeführten Verse sich selbst unklar geblieben sei. Und doch müssen wir lebhaft gegen L.'s Auffassung protestiren. Zunächst bestreite ich, dass in Folge von Dan. 7, 13 *υἱὸς ἀνθρ.* als Messiasbenennung bei den Juden üblich war. Erklärt doch Daniel selbst 7, 18 das, was Vers 13 durch כְּבַר אֱנָשׁ bezeichnet war, nunmehr mit קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין: das wahrhaft menschliche Reich der Heiligen (Plur.; nicht eines Heiligen) wird den Thierreichen dieser Welt entgegengestellt. Und war *υἱ. ἀ.* wirklich Messiasname bei dem israelitischen Volke? Joh. 12, 34 thut das keineswegs dar. Jesus selbst nannte sich freilich gern *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, und, wie er dort (V. 32) sagt: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ*, so mochte er ein ander Mal (vgl. 3, 14) sich ausdrücken: *ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* vgl. 8, 28 *ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱ. τ. ἀ.*, so dass das Volk in seiner Rede sich sehr leicht auf diesen Ausdruck Jesu beziehen konnte. Allein ist denn die Setzung des

---

σιλεὺς δικαιοσύνης und מֶלֶךְ שָׁלֵם durch *βασ. εἰρήνης* zu deuten. Bengel behauptet sogar (zu 2, 7. 10, 8. 12, 6), der Vf. führe freilich anfänglich immer die verbreitete Uebers. der LXX einfach an, wisse aber, wo es ihm darauf ankomme, nachträglich geschickt den Sinn des Urtextes einzufügen.

Artikels, die zweimalige Setzung des Artikels, welche diesem Ausdrucke durchweg eignet, so gleichgültig, dass hier plötzlich *υἱ. ὁ.* auf den Messias bezogen werden sollte? Aber steht nicht doch Joh. 5, 27 grade wie in unserem Citate *υἱὸς ἀνθρώπου*? Ja grade wie hier, nämlich in der einfachen Bedeutung Menschenkind, Angehöriger der Menschheit; denn als Menschen, weil er uns gleichartig ist, hat ihm der Vater das Weltgericht übertragen. So bleiben wir bei der auch von Grotius, Rosenmüller und v. Gerlach, welche L. hier nicht erwähnt, mit Recht vertretenen Ansicht, der Psalm handle vom Menschen überhaupt; was aber in Bezug auf die Menschheit noch nicht zur Erfüllung gekommen sei, das finde schon jetzt bei dem neuen und letzten Adam wirklich statt. — Sollen wir auch die Erkl. von Ps. 2 in Cap. 1, 5 zurechtstellen? Nur das wollen wir anmerken, dass schon Ebrard treffend gezeigt hat, wie wenig die Annahme, Salomo sei d. Vf. von Ps. 2, die auch L. ohne Begründung vorträgt, auf den Friedenskönig passe, da hier von dem wildesten Ansturm der Heiden die Rede sei. — An die unbillige und ungründliche Betrachtung der Stellen aus dem A. T. knüpft sich leicht eine Stelle, wo L. unserem Vf. unnöthiger Weise Unkenntniss des A. T. schuldgibt. 9, 4 soll nämlich der Schriftsteller aussagen, der Räucheraltar habe im Allerheiligsten gestanden? Aber diese historische Unkenntniss ist inderthat nur eingelegt, indem hier wie nachher bei *στάμνος ἔχουσα τὸ μάννα* recht geflissentlich eben *ἔχουσα* steht, wodurch vortrefflich die innere Zusammengehörigkeit bezeichnet wird ohne die räumliche einzuschliessen. Dass aber das Räuchern, dies Sinnbild des Gebets, auf den hinter dem Vorhange in den Cheruben abgebildeten Gnadengott seine Beziehung hatte, ist an sich klar, und zum Ueberfluss nennt eine Alttest. Stelle 1 Kön. 6, 22 den Rauchaltar ausdrücklich den Altar des Hinterraumes d. i. des Allerheiligsten הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לַדְּבִיר.

Wenden wir uns nun zu einer Reihe einzelner Stellen, um daran unsere Bemerkungen mehr gelegentlich anzuknüpfen.

1, 1 soll *πάλαι* nicht früher heissen können, weil der Gegensatz von früher und später ja schon durch *λαλήσας* und *ἐλάλησεν* ausgedrückt sei. Als ob ich nicht zur Verstärkung denselben Gegensatz nach 2 Seiten hervorheben dürfte: Nachdem er früher geredet hatte, redete er jetzt! Auch *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* zwingt nicht zu L.'s Ansicht: denn damit ist ja eben die jetzige Zeit gemeint. Diesen Ausdruck fassen wir freilich mit L. = אַחֲרִית הַיָּמִים, aber nicht, weil an sich *τ. ἡμ. τού.* nicht Appos. zu einem artikellosen *ἐπ᾽ ἐσχ.* seyn dürfte, sondern weil in der LXX-Uebers.

z. B. Jerem. 23, 30 und regelmässig *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμ.* oder Aehnliches für בְּאַחֲרִית הַיָּמִים gesetzt ist. Vgl. Cremer, Bibl. th. W.-B. der N. T. Gräcität S. 217. Ob aber mit der Bestimmtheit, wie es L. meint, die N. T. Schriftsteller die Wiederkunft Christi fleischlich erwarteten, lassen wir dahin stehen: 2. Thess. gibt eine Warnung gegen allzu voreilige Hoffnung; ein Dogma ist jedenfalls daraus nicht gemacht. — Dass *λαλεῖν* gangbar seyn soll ‚um göttliche Offenbarungen zu bezeichnen', ist nicht eben ein glücklicher Ausdruck. Dass es auch dafür zur Anwendung kommen könne, liegt auf der Hand; es bezeichnet aber stets das Aeussern des Gedachten wie דִּבֵּר, ohne Beziehung auf den Inhalt, auf den *λέγειν* = אָמַר geht; vgl. 11, 4. 13, 7. — Auch sehe ich nicht ab, wie *τοῖς πατράσιν* in seiner Absolutheit Vf. und Empfänger als geborene Juden charakterisirt. Löblich ist aber die philologische Bewahrung der Bedeutung von *ἐν* in *ἐν τοῖς προφήταις*, wobei sehr gut 2 Kor. 13, 3 u. Mth. 10, 20 angeführt sind. Auch in der Erkl. der Artikellosigkeit von *ἐν υἱῷ* (wie 7, 28) treten wir L. ohne Schwanken bei. Dass *υἱός* die Natur eines Eigennamens angenommen habe, wäre erst zu beweisen; *πρὸς δὲ τὸν υἱόν* 1, 8 spricht nicht dafür. Also sagen wir: Gott hat jetzt in einem gesprochen, der mehr als Prophet, der Sohn ist, was ganz vortrefflich zu der folgenden Erörterung passt. 1, 2 wollen wir gern mit dem Vf. wegen der Gleichmässigkeit des Zusammenhangs *ἔθηκε κληρονόμον* auf die Präexistenz beziehen; aber die hier wie öfters versuchte Hereinziehung Philonischer Einflüsse beanstanden wir. Hier sollte erst ein eingehender Nachweis für sachliche, wesentliche Verwandtschaft geführt seyn. Vgl. Th. a. a. O. S. 51. Ist z. B. Philos *λόγος* persönlich? Wenn das nicht, warum genügen nicht die alttest. Ausdrücke um die des Vf. darauf zu begründen? Auch die Anm., wo Riehms abweichende Ansicht über *κληρ. ἔθ.* besprochen wird, erweckt uns Bedenken. Was will das sagen, Chr. sei im idealen Sinne vor aller Zeit zu etwas eingesetzt, was er im realen dem vollen Umfang nach erst am Ende der Zeit seyn konnte? Ist er vor der Menschwerdung nicht allmächtig? Oder wird er dadurch gar erst persönlich? — Wenn es im Vgl. zu *αἰῶνας* heisst, עוֹלָם habe den Begriff Welt angenommen, so war dies ausdrücklich mit Cremer S. 46 auf den nachbiblischen Sprachgebrauch der Rabbinen zu beschränken. — 1, 3 wird die Hofmannsche Beziehung von *ὢν ἀπαύγασμα* u. s. w. allein auf den Erhöheten treffend abgewiesen; doch hätten die philologisch genauen Ueberss. ‚Abgestrahltes' und das ‚Einschneidende' (Ausprägende) Berücksichtigung verdient. Wa-

rum man aber nicht die Sünden selbst als Object zu *καθαρίζειν* auffassen könne, ist nach Mtth. 8, 3 nicht abzusehen. Zu *τοῖς ὑψηλοῖς* aber *τὰ ἐπουράνια* Eph. 1, 20 zu vergleichen halte ich für unrichtig, vgl. meine Bem. z. ds. St. und zu Eph. 1, 3; dagegen hätte für *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* neben Hbr. 1, 8 auch Eph. 1, 10 stehen können. Die Annahme mehrerer Himmel zur Erkl. des Pl. ferner ist völlig überflüssig. Wozu denn überall aus der Poesie der Rede Dogmen gestalten? Hat denn Paulus, weil er in einen dritten Himmel* sich entzückt sah, darum eine Lehre von einem mehrfachen Himmel selbst schon gehabt? Die weiten Himmelsräume werden der niederen Erde gegenübergestellt nicht als Höhe, sondern als Höhe*n*, wie unser Dichter (Eleus. Fest. Str. 12. 13) von Aethers Höh'*n* oder blaue*n* Höh'*n* spricht. 1, 4 ist ohne Frage die nüchterne Beziehung L.'s von *ὄνομα* auf *υἱός* der phantastischen und zusammenhangswidrigen Ann. des שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ von Del. vorzuziehen. Das Pf. *κεκληρονόμηκεν* statt des Aor. ist einfacher so zu erklären, d. Vf. habe hier nicht mehr den Gewinn des Erbes, sondern dessen Besitz bezeichnen wollen, während von derselben Sache V. 2 der Aor. *ἔθηκε* steht. — 1, 6 wird aus grammatischen Gründen klar und bündig die Fassung der Wiedereinführung des Erstgeborenen vom Endgerichte nachgewiesen; warum aber in der Absolutheit des Ausdrucks *πρωτότοκος* grade die Beziehung auf die Christen, nicht die Bedeutung des Vorrangs vor aller Creatur liegen soll, ist mir unerfindlich. Auch kann ich nicht einräumen, dass das vom Vf. in sein Citat aufgenommene *καί*, da dasselbe für die Beweisführung ohne Gewicht sei, wörtliche Anführung augenscheinlich andeute. Steht doch R. 1, 17 *ὁ δέ* (anders als Gal. 3, 11, wo *δέ* fehlt) *δίκαιος* ohne *μου*, wo *δέ* gar nichts für den Zusammenhang bedeutet, nicht minder als Hbr. 10, 38 = LXX *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται.* — 10, 38 ziehen auch wir, wie im Hbr. Grundtext בֶּאֱמוּנָתוֹ zu יִחְיֶה gehört, *ἐκ πίστεως* zu *ζήσεται*, halten dies aber auch R. 1, 17 und Gal. 3, 11 mit Luther, Winer u. A. für durchaus angemessen. Vgl. gegen Lünem. die treffliche Auseinandersetzung von Wieseler zu Gal. a. a. O. Wie aber *πίστις* hier und sonst im Hebräer-Brief (vgl. z. B. L. zu 11, 1. 11, 7 u. Einl. S. 15) eine andere Bedeutung als die Paulinische haben soll, ist mir nicht klar. Auch Cremer scheint hierin S. 434. 437 f. der modernen Lehrbegriffssucht auf Kosten des einfachen apostolischen Christenthums zu weit

---

* *ἕως τρίτου οὐρανοῦ* ohne Artikel 2 Kor. 12, 2. Vgl. Hofmann zu d. St. gegen Meyer.

nachzugeben. Oder ist bei Paulus die *πίστις* nicht „das gläubige, treu ausharrende Vertrauen auf Gott und seine Verheissungen"? Andererseits gibt doch L. selbst zu 12, 2 zu, dass unser Schriftsteller ‚bei der hohen Anschauung, die er von der Person des Erlösers hatte, ihn wie der Ap. Paulus als Gegenstand der *πίστις* betrachten musste.' Nach Cremer S. 434 soll *πιστεύειν* grade bei Johannes das Verhältniss zu Christo bezeichnen, während Lic. Hollenberg noch in de 5. Aufl. seines Religionslehrbuches für Gymnasien 1863 S. 140 schrieb: Im Hebräerbr. hat d. Glaube (11, 1 ff.) nicht wie bei Paulus eine tiefe mystische Beziehung zur Person des Herrn, sondern ist mehr ein Fürwahrhalten übersinnlicher Wahrheiten, ein Vertrauen auf göttliche Verheissungen. Wohin wird uns noch unsere ‚kritische' ‚Wissenschaft' bringen? Alles Wissen ist gut, sofern es sich demüthigt unter den Herrn, aber eben diese Demuth, das Kindwerden thut uns noth. Christum lieb haben ist besser als alles Wissen, auch das orthodoxeste, so hat ein grosser lutherischer Theolog unlängst einem Studenten ins Stammbuch geschrieben; fügen wir hinzu: auch besser als alle Speculation und Kritik.

Indem wir nur noch in Kürze die treffliche Erkl. der *μετάνοια* 12, 17 als der Sinnesänderung Isaaks gegenüber den Einwendungen von Bleek, de Wette, Del. anerkennen und ebenfalls gegen den Letzten zu 11, 3 L.'s Urtheil uns anschliessen, die Stelle enthalte eine ‚ungleichartige Einschaltung', wobei wir uns auf das vorher über die Knechtsgestalt des Gottesworts Gesagte beziehen, endlich noch die Schlussbemerkungen zu 6, 4—6 und die Abfertigung der künstlichen Erklärungen von 4, 12 hervorheben: wenden wir uns zum Schluss an den Anfang des Buches und haben hier im Allgemeinen eine recht umsichtige, klare Darstellung der kritischen Fragen zu loben. Namentlich scheint uns der Vf. die Empfänger mit vollem Rechte als Judenchristen Palästinas, besonders Jerusalems, und die Haupttendenz des ganzen Schreibens als eine paränetische zu bezeichnen. — Was den Ort der Abfassung betrifft, so können wir aus 13, 24 nicht mit L. schliessen, dass derselbe ausserhalb Italiens zu suchen sei, wie denn auch Winer N. T. Gramm. S. 534 6. Aufl. an einer Stelle, die Lünemann selbst in der von ihm 1867 besorgten 7. Aufl. unverändert* gelassen, sehr gut bemerkt: „Ein kritisches Argument über den Abfassungsort des

---

* Dass hier noch mehr zu bessern sei, liegt auf der Hand. Vgl. z. B. meine Bemerkungen in dem th. Comm. zu Eph. C. 1 S. 31 Anm. 67. 68. 71.

Briefes hätte man nie in diesen Worten finden sollen." Allerdings kann *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* von Italischen Christen in Italien stehen vermöge einer im class. Griech. häufigen Attraction, vgl. K. W. Krüger, Griech. Sprachlehre I, §. 50, 8 A. 14, und nach einer bei Lucas geläufigen Redeweise (s. Del. bei L. S. 31).

Wieselers Künsteleien sind wiederholt schlagend zurückgewiesen z. B. S. 39, 40*, 41, 42, auch seine Barnabas-Hypothese, während uns hinwieder die weitverbreitete Ansicht Luthers, dass Apollos der Vf. sei, auch durch Lün. nur als wohl denkbar, keineswegs aber als ‚allein richtig' erwiesen ist. Aber wer soll denn der Vf. seyn? Wir entscheiden uns nicht, weil uns die Frage unsicher erscheint, finden aber L.'s Bemerkungen gegen einen irgendwie Paulinischen Ursprung oder gegen die Verfasserschaft des Lucas zu weit getrieben. Allerdings muss Lucas nach Kol. 4, 14 vgl. 4, 11 ein Heidenchrist gewesen seyn, und nur aus tendenziöser Absicht sucht Hofmann das Gegentheil zu erkünsteln. Schliesst er doch selbst seine desfallsige Erörterung mit dem Satze: „Welche Bedeutung es aber für unsern Lehrsatz hat, dass alle neutestamentlichen Schriften israelitischen Ursprungs sind, braucht hier nicht erst erinnert zu werden." Würde es aber etwas Wesentliches ausmachen, wenn 2—3 Schriften (Lc. Evgl., Apg. und (?) Hbr.) von einem Nicht-Juden herrührten, der sich inderthat tief genug in Jüdisches eingelebt hat? Eben deshalb kann dies Moment nicht ‚völlig entscheidend' gegen Lucas' Autorschaft seyn. Immerhin mögen die S. 31 *B* abgewiesenen Gründe von Del., dass der weltliche Beruf des Lc. als eines Arztes auffällig zur Gestaltung der Ep. stimme, u. dgl. wenig besagen. Allein es ist doch arg dieselben abzufertigen mit dem Bemerken: „Alles dies sind Argumente, die in einem Werke, welches auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt, gar nicht gefunden werden sollten." Hat denn Del.'s Arbeit in Herrn Prof. L.'s Augen in Wirklichkeit keinen wissenschaftlichen Werth? Und ist er durchweg selbst so streng wissenschaftlich gewesen? Wir hoffen das Gegentheil trotz aller Anerkennung seiner Gelehrsamkeit und seines Urtheils gezeigt zu haben. Warum sollte es aber auch z. B. bei einem rabbinisch gebildeten Manne, wie es doch L.'s Apollos, und

* Hier müssen wir jedoch den letzten Satz abweisen, wonach *etiam*, wenn es die Bestimmung des Hebr.-Br.'s auch nach Laodicea ausdrücken sollte, zum ganzen Satze gehören würde und dann gleich hinter *aiunt* stehen müsste. Vielmehr gehörte es auch so zu *ad Laodicenses* und *etiam* vor *epistolam* würde leicht einen Gegensatz gegen *ep.* vermuthen lassen.

wer immer Vf. der Ep. ist, gewesen seyn muss, so durchaus unwahrscheinlich seyn, dass er etwa durch die vielen alliterirenden *Π* u. dgl. m. zu Anfang auf *Παῦλος* anspielen wollte? Hätten diese Dinge erheblichen Werth, so könnte man noch darauf hinweisen, dass Oosterzee in dem Evgl. und der Apg. Dinge zu erkennen glaubt, in welchen grade der ärztliche Charakter des Vf.'s hervortreten soll. Ob freilich Lc. mehr als z. B. Matthäus Chr. als den grossen Arzt geschildert habe, steht mir im Hinblick auf Mth. 4, 23 = 9, 35 und auf Mth. 9, 12 = Mrc. 2, 17 = Lc. 5, 31 sehr dahin. Eher könnte man Del. mit der anderen Bemerkung Oosterzees (Comm. zu Lc. Evgl. 2. Aufl. S. 3) zu Hülfe kommen: Wie der Brief a. d. Hebr. uns besonders die menschliche Entwickelung des Sohnes Gottes zur höchsten Vollkommenheit beachten lehrt (2, 10. 5, 9. 12, 2), so auch d. Evgl. Lc. Hiermit träfe zunächst Del.'s Bemkg. über die Verwandtschaft der Darstellung der Gethsemane-Scene zusammen, die nicht ohne Weiteres verwerflich ist. Und ist nicht weiterhin das von Del. herbeigeschaffte sprachliche Material für die Vergleichung der Ep. mit den anerkannten Schriften des Lucas, wenn man ganz unbefangen* zu prüfen anfängt, doch zu beachten? Man denke an *ἀρχηγός* nur Hbr. 2, 10. 12, 2; Apg. 3, 15. 5, 31; stets von Jesu. *ὅθεν* Hbr. 6 mal, nie bei Paulus, noch Apg. 26, 19 und 1 Joh. 2, 18. *ἱλάσκεσθαι* nur noch Lc. 18, 13. *μέτοχοι* Hbr. 5 mal (auch 1, 9. 3, 14. 12, 8 Ko.), nur noch Lc. 5, 7. *κατανοεῖν* wirklich Lieblingswort des Lc. (bei ihm 8 mal, Hbr. 2 mal; sonst N. T. 4 mal: R. 1 mal, Mth. 1 mal, Jac. 2 mal. — Lc. 12, 24. 27 sind ganz parallel Mth. 6, 26. 28. Dort beide Male *κατανοεῖτε*, hier erst *ἐμβλέψατε*, dann *καταμάθετε*. Ko.), wobei mit feinem Tacte Del. grade Apg. 11, 6 hervorhebt. Hier heisst es in einer leicht pleonastisch klingenden Weise: *εἰς ἣν ἀτενίσας κατενόουν καὶ εἶδον*, was an Hbr. וַיִּשָּׂא אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה (vgl. 1 M. 22, 13; LXX: *καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδε καὶ ἰδού*) erinnert. Vgl. noch z. B. *σχεδόν* Hbr. 9, 22 nur noch Apg. 13, 44. 19, 26. *ἡγούμενοι* 13, 7 Lukanischer Name der Gemeindeleiter Apg. 15, 22 vgl. Lc. 22, 26 (wo *ἡγούμενος* und *διακονῶν* gegenüberstehen, während die Parallelen Mth. 20, 27 = Mrc. 10, 44 *πρῶτος* und *δοῦλος* haben Ko.). *ἐπιστέλλειν* einen Brief schreiben Hbr. 13, 22 (wo überhaupt viel Lukanisches) und noch Apg. 15, 20. 21, 25. Wir haben nur in die Augen

---

* Völlige Unbefangenheit ist freilich ziemlich unmöglich: wir stecken wohl Alle sehr in Voraussetzungen, und wäre es in freisinnigen.

Springendes ausgewählt, um den Fleiss und die Beobachtungsgabe von Del. einigermassen ins Licht zu stellen. Aber L. hat dem gegenüber das Urtheil: „Die Beläge für seine Behauptung hat Del. durch seinen ganzen Commentar hin zerstreut, und es scheint fast, als ob diese für den Leser und Beurtheiler höchst unbequeme Verfahrungsweise unbewusst darum gewählt sei, weil jene Beläge eine übersichtliche Zusammenordnung zu ertragen gar nicht im Stande sind, vielmehr in solchem Fall sofort in ihrer vollen Nichtigkeit vor Augen treten.“ Ist das nicht nahezu ein Angriff auf die Ehrlichkeit Del.'s? L. legt dagegen auf die durchgreifenden Verschiedenheiten in Stil und Darstellung Gewicht: bei Lc. blos sprachliche Glätte, im Hebr.-Br. selbstbewusste rhetorische Majestät und alexandrinisch-jüdischer Geist. Aber passten diese beiden Eigenschaften in der Geschichtserzählung für einen Heiden? Es ist doch nicht blos Verschiedenheit nöthig, wo verschiedene Verfasser schreiben, nein auch, wo derselbe über verschiedene Gegenstände und zu verschiedenem Zweck schreibt. Dieser Gesichtspunkt scheint bei der neutestamentlichen Kritik und auch sonst nicht genügende Würdigung zu finden. Man denke an die grossen Unterschiede der Apokalypse von dem Evg. Joh., während wir doch nach den äusseren Zeugnissen beide Schriften dem Apostel Johannes zuschreiben müssen. Weiter wolle man die Abweichungen der Pastoralbriefe von den übrigen Paulinen nicht verkennen, aber so wenig überschätzen als den Unterschied der Schreibart in Tacitus' Geschichtswerken von der in dem *Dialogus de oratoribus* oder die Stilverschiedenheit der Horazischen *Carmina* von seinen *Sermones* und *Epistulae*. Wenn aber von einer ‚wirklichen Verwandtschaft gar nichts übrig bleibt‘, wie kam dann, ich will nicht sagen Ebrard 1850 auf die Behauptung (Comm. S. 459), unter allen Schriften des N. T. hätten grade die des Lucas stilistisch die grösste Aehnlichkeit mit dem Hebräerbriefe, nein wie kam de Wette dazu 1847 (Comm. S. 125) zu schreiben, der Vf. sei der gut griechischen Schreibart ungefähr wie Lucas kundig? Und will man das Urtheil des Clemens Alexandrinus, es finde sich in unserer Epistel dieselbe Färbung wie in der Apostelgeschichte, schlechterdings wegwerfen? Besonders interessant ist es aber, wenn wir von L. selbst S. 14 vernehmen, der Vf. des Hebr.-Br.'s komme unter allen neutest. Schriftstellern einer klassischen Vollendung am nächsten, so dass nur einige Partieen bei Lucas sich vergleichen lassen. — Was sodann die Frage nach der Beziehung der Epistel zu Paulus anlangt, so ist es allerdings nach 2, 3 schwer zu glauben, der Apostel sei unmittelbar der Vf.

Andererseits darf man die Verwandtschaft mit Paulinischem nicht zu gering schätzen, wie denn Origenes in der S. 3 citirten Stelle der Homilieen mehr sagt, als was L. S. 4 daraus macht, der Brief sei von einem Pauliner und im Geist des Paulus verfasst. Denn der Kirchenvater sagt ja wörtlich: Die Gedanken (*τὰ νοήματα*) sind des Apostels. Sodann dürfte es Beachtung verdienen, dass in der Sinai-Handschrift, welche nach Tischendorfs Urtheil (*N. T. Graece ex Sin. cod.* 1865 *p. LXIX*) sich eng an die Ueberlieferung weit früherer Zeiten und nicht an die Sitte des 4. Jahrhunderts anschliesst, unser Brief unmittelbar auf die 9 Episteln des Paulus an Gemeinden folgt und vor seinen 4 Schreiben an Privatpersonen steht. Auch ist schwerlich eine Abweichung von Paulus im Lehrgehalt vorhanden, wie schon Olshausen (Echtheit der Schriften des N. T. S. 99) urtheilt. Die dawider von L. S. 15 zusammengestellten 4 Punkte, zu welchen nach S. 115 noch ein Widerspruch in der Erlösungslehre kommen würde *, sind zum Theil schon anderweitig, z. B. von Ebrard, widerlegt. Und in Betreff der *πίστις* haben wir selbst oben uns entgegengesetzt aussprechen müssen; es ist auch nicht an dem, dass dieselbe stets den Gegensatz gegen Gesetz und Gesetzeswerke einschlösse: wo wäre dergleichen in den Thessalonicher-Briefen zu finden? (Vgl. Ebr. S. 444.) Ebenso ist der Auferstehung, die Hbr. 13, 20 nur nebenher erwähnt wird, gar nicht gedacht im Schreiben an die Galater. Wegen des Mangels einer Beziehung auf die Theilnahme der Heiden am Heile gibt, um Ebr. 443 f. nicht hervorzuheben, schon L. selbst S. 36 f. die ausreichende Belehrung, dass es sich hier eben um rein jüdisch-christliche Gemeinden handle und deshalb [also auch nach L. nicht wegen Verschiedenheit des Verfassers] jene Angelegenheit nicht in Betracht komme. Das vorherrschende Wohlgefallen an typisch-symbolischer Betrachtungsweise stimmt vortrefflich zu dem Zwecke der Epistel (Ebr. 443) und ist auch nach L. selbst nicht durchaus unpaulinisch.

Mit dieser Einschränkung der kritischen Ansicht des Vf.'s scheiden wir von Herrn Lünemann dankbar für die uns gebotene Anregung. Möge er unserer sorgfältigen Prüfung seinerseits die naturgemässe Beachtung nicht versagen, und

* 2, 16 werden nämlich die Engel von der Erlösung ausgeschlossen, während sie nach Kol. 1, 20 derselben theilhaft seyn sollen. Eben so gut konnte L. Eph. 1, 10 geltend machen. Beide Stellen wollen aber weiter nichts sagen, als dass die ganze Welt durch Christus zu gottgemässer Harmonie hergestellt sei. Vgl. Kolbe a. a. O. S. 12. So fällt der vermeintliche Widerspruch ganz fort.

möge überhaupt aus unserer Mitarbeit der kirchlichen Wissenschaft ein Segen erwachsen! [Ko.]

13. *Dr.* G. Thomasius, Praktische Auslegung des Colosserbriefes. Erlangen (Deichert) 1869. 190 S.

Der theure Verfasser dieser trefflichen Auslegung hat von dem, was er hier darbietet, bereits früher Proben geliefert, indem er in der meisterhaft redigirten, zu den besten homiletischen Zeitschriften zählenden Zeitschrift: Gesetz und Zeugniss Bd. II S. 502—515 Aphorismen über praktische Schriftauslegung mittheilte und Bd. V S. 521—558 eine Auslegung des ersten Capitels des Colosserbriefes gab, zwei sehr schätzenswerthe Beiträge, die uns an seine Vorlesungen über diesen Gegenstand lebhaft erinnerten und das Bild des edlen Theologen und freundlichen Mannes in's Gedächtniss zurückriefen. Hier liegt nun ein ganzer Brief in jener einfachen, klaren, tiefen und nüchternen Auslegung vor uns, in der Thomasius ein Meister ist. Eben deshalb ist hier die Aufgabe des Recensenten eine sehr angenehme, da der theure Verf. sich durchaus dem apostolischen Wort eng anschliesst und aus dem Wort heraus redet. Allerdings ist seine Arbeit mehr für Geistliche geschrieben, als für die Gemeinde, womit keineswegs gesagt seyn will, dass sie nicht im Dienst der Gemeinde geschrieben sei, da ja Prediger zu ihrer Vorbereitung eine Menge von fruchtbaren, anregenden Gedanken aus ihr entnehmen können, da sie hier in die Tiefe geführt und in der edlen Kunst unterrichtet werden, das Wort recht zu deuten und seinen reichen Inhalt allseitig zu entfalten. Man merkt der Arbeit durchgängig an, dass der Verf. stets auf den Grundtext zurückgegangen ist, wie er denn in zahlreichen Anmerkungen seine Auffassung begründet.

Vor Allem lenken wir die Aufmerksamkeit auf seine geistvollen Bemerkungen über praktische Schriftauslegung, die wir jedem Geistlichen zur Beherzigung empfehlen. Denn sowohl seine Darlegung über Begriff und Ziel der Erbauung, wie über das Mittel dazu, seine Ausführungen über die Voraussetzungen der praktischen Schriftauslegung und über die Methode derselben, seine Grundsätze bezüglich der Anwendung der Lutherschen Bibelübersetzung und ihres Verhältnisses zum Grundtext sind so gut und zeugen von dem praktischen Blick des Verf., dass wir mit grosser Freude zustimmen und gern bekennen, dass es kaum besser gesagt werden kann, als dies der Verf. gethan hat.

Was nun die Auslegung selbst betrifft, so wird dieselbe dem Schriftinhalt völlig gerecht und lässt keine Lücken sowohl was den Zusammenhang des Ganzen als den Gedanken

im Einzelnen anlangt entdecken, ja die Arbeit des Verf. ist um so schätzens- und dankenswerther, als er zugleich allgemeine Gedanken über einzelne Verse mittheilt, die ganz gut zu thematischen Predigten verwendet werden können. Als besonders gelungen müssen wir seine Erklärung von c. 1 v. 9—23; c. 2 v. 16—23; c. 3 v. 1—9 bezeichnen, indem hier die schwierigsten Stellen so klar und nüchtern gedeutet werden, dass kein Widerspruch gegen seine Auslegung aufkommen kann. Kurz was der Verf. hier darbietet, zeugt ebensosehr von gründlichem Schriftverständniss als von evangelischer Einfalt und Liebe zu Gottes Wort und zu der Gemeinde Jesu Christi. Auch die Ausstattung des Buches ist eine anerkennenswerthe, nur sind einzelne Druckfehler stehen geblieben, die bei einer neuen Auflage zu corrigiren sind, und namentlich sind einige Stellen unrichtig citirt. Wir danken dem Verfasser für seine köstliche Gabe und bitten ihn, seine Meisterschaft auch in ferneren derartigen Arbeiten zum Segen der Gemeinde kund zu thun. [W. E.]

14. Ad. Zahn (Dompred. in Halle a. d. S.), Wanderung durch die h. Schrift. Halle (Mühlmann) 1869. XII u. 257 S. gr. 8. 28 Gr.

Auf tüchtigen Studien beruhend will vorliegende Arbeit „der bibellesenden Gemeinde dienen“ und bemüht sich daher, in einer „ihr verständlichen Sprache zu reden.“ Das Hauptverdienst des schätzbaren Buches finden wir in dem Zurückgehen von der modernen Tendenzexegese auf die gesunde Hermeneutik der Reformatoren. Der Verf. will „in diesen Beiträgen zum Schriftverständniss den Nachweis liefern, dass die verschiedenen Schriftstücke für ihre Dunkelheiten ein genügendes Licht schon in sich selbst tragen und man nur ihren Gedankengängen nachzuforschen hat, um auch das einzelne Schwierige aus ihnen zu verstehen.“ Er gibt „eine Erklärung der Schriftstücke aus sich selbst“ und überlässt den Lesern das Urtheil, ob er auf diesem Wege „zu annehmbaren Resultaten“ gekommen sei. Selbstverständlich wird das Urtheil in der Hauptsache bejahend ausfallen; der gewählte Weg kann ja sicher als der einzig richtige bezeichnet werden. Denn nur mittelst der reformatorischen Auslegungsgrundsätze kann ein bedrängtes, heilsuchendes Gemüth „den Schatz biblischer und kirchlicher Lehre heben und in seinen Leiden den mahnenden Beweis empfangen, dass das Wort dem Glauben und nicht dem Schauen gegeben sei und wir als Flüchtlinge über die Erde zu eilen haben.“ Nach dieser Grundanschauung beurtheilen wir auch den besondern Standpunkt des Verf.'s. Seine Ueberzeugung ist die calvinische, doch (wenigstens in gegen-

wärtiger „Wanderung") nur mit einem *Quatenus*, aus welchem die persönliche Hinneigung zu den altgenferischen Differenzlehren zwar noch hier und da herausblickt, aber nirgends wirklich heraustritt. Er äussert sich hierüber so: „Unsere Beiträge wollen nicht nach einem confessionellen Schema beurtheilt seyn. Sind wir auch zuweilen auf die Grundanschauung der Reformation, ja der gesammten christlichen Kirche in ihren bedeutendsten Vertretern gekommen, wird man also Hinweise auf die Prädestination finden, so untersuche man, ehe man tadelt, die nach ihr (?) ausgelegten Schriftstellen. Wir behandeln diese Lehre in Vorsicht als ein Geheimniss Gottes. Noch manches Andere, was in diesen Beiträgen Widerspruch finden wird, ist altreformatorisches Gut und wird nach dem vielfältigen Schriftbeweis, den wir ihm zu geben versuchten, wenigstens nicht als in leichtsinniger Weise angeeignet erscheinen" (S. VIII). Es werden, mit einem Worte, von dem Verf. nur die Punkte der altreformirten Ueberzeugung betont, worin Calvin mit Luther harmonirt; die den Lutheranern so anstössige calvinische „Zornwahl" findet eben so wenig als die schweizerischen Abweichungen in der Lehre von Taufe, Abendmahl und Person Christi einen deutlichen Ausdruck in der „Wanderung." Nur in Betreff des hochwichtigen Unterschiedes von Gesetz und Evangelium wünschen wir dem verehrten Verf. noch ein helleres Licht; seine Ueberzeugung hat oft noch einen zu gesetzlichen Charakter. Freilich ist letzteres in unserer Zeit für einen Mann von Hrn. Z.'s ernster, ehrlicher Gesinnung kein grosses Wunder. Er erkennt die tiefe Gesetzlosigkeit des gegenwärtigen Geschlechts, das sich „protestantisch", ja „evangelisch" nennt, weil es libertinisch, epikurisch, nihilistisch ist; er sieht auch besser als tausend Andere, was der Lohn solchen Gebahrens schon jetzt ist und immer mehr werden wird, wo nicht Gottes heiliges Gesetz wieder zu Ehren gelangt. Denn wahrlich, „es ist erschütternd, wie Gott sein Wort und seinen Geist unserem Volke entzieht. Von tiefem Schmerzensgefühl wird man ergriffen, wenn man in den reissendschnellen Entwicklungen auch die letzten Güter der reformatorischen Arbeit dem theilnahmlosen Volke genommen sieht. Nur noch mit losem, leicht zerreissbarem Bande umschlingt die Kirche dasselbe." Der Verf. lässt sich durch die Schönrederei von wiedererwachtem „Glauben" nicht täuschen. „Die Auflösungen des biblischen und kirchlichen Glaubens, die seit dem vorigen Jahrhundert im Gange sind, haben nie eine wirkliche, das Volk ergreifende Durchbrechung erfahren." Den vielgepriesenen „Erweckungen" fehlte „die lautere Kraft, die die Grundwahrheiten der Reformation von

Sünde und Gnade in alter Herrlichkeit und Erfahrungstiefe erneuert hätte. Auch merkte man die Einflüsse der schleiermacher'schen Theologie, die den Kernpunkt alles wahren und bleibenden innern Lebens aufgegeben hat: den Verkehr des nach Gnade verlangenden und in die Versöhnung aufgenommenen Sünders mit dem persönlich ihm nahenden und mit ihm verhandelnden Gott" Und hier fehlt es überhaupt unserer ganzen Zeit. „Gott als ein gegenwärtiger wissender Zeuge, als die Majestät des Himmels, deren Ernst zu schauen und deren Umgang die grösste Seligkeit ist, und damit Gottes Gesetz ist uns ganz erblasst und entschwunden. Es sind daher auch keine evangelischen, protestantischen Wahrheiten mehr, die unseren Seelenschatz und Lebensgehalt bilden, sondern nur noch die magersten moralischen Sätze, mit denen man sich durch alle Fragen hindurchfristet. Wir haben in der uns bekannten Menge fast nie eine Wahrheit der Reformation gefunden, sondern immer nur die faden Sprüche: Thue Recht und scheue Niemand, wir haben Alle Fehler u. s. w." (Diese „Fadheit" und Fatuität der „Menge" scheint in Halle besonders stark zu herrschen; vgl. S. IX Anm.) „Wesentlich gemehrt wird unsere kirchliche Armuth durch die Schlaffheit des Volkscharakters, mit dem wir es hier zu thun haben. Es ist in ihm nun einmal keine Art und kein Grund. Leichtsinnig, leichtlebig, untüchtig und flüchtig ist man in Allem. Nationale Tugenden suchten wir vergeblich. Es ist verhängnissvoll und aus dem heiligen Gerichtsgange Gottes mit unserer Volkskirche erklärlich, dass sich alle Bemühungen gegen diese Zustände in Förderungen derselben verwandeln und gerade durch sie tief und weit das Grab vor aller Augen aufgedeckt wird. In solchen Wüsteneien können die verschiedensten Doctrinen ihr Unkraut aussäen, ohne irgend welches Gericht aus den Gemeinden zu empfangen. Diese haben schon lange bei dem Verlust einer allgemein giltigen und verständlichen Lehr- und Kirchensprache jede Methode für die Erkennung von Irrlehren verloren." Und was wird hieraus folgen? „Es kann keine Frage seyn, welche Kirche, da nun doch einmal die Forderungen des Gewissens erwachen und die Sünde Genugthuung verlangt, zuletzt durch unsere Noth reich wird. Es ist immer ein ungläubiges und unglückliches Geschlecht gewesen, welches sich in den Schooss der allein seligmachenden geflüchtet hat." (Das sagen also nicht blos die „exclusiven Lutheraner"!) Doch soll der echte Protestant, der gläubige Christ, auch in dieser Zeit nicht verzagen. „Der Gläubige, von prophetischen und apostolischen Vorauserfahrungen seiner Nöthe begleitet, hat keine Ursache,

sich nur in ermüdenden Klagen zu ergehen, oder durch die allgemeine Theilnahmlosigkeit auch stumpf und matt zu werden, den Kampf des Glaubens aufzugeben und in der wachsenden Erkaltung der Liebe mit zu erstarren. Wir haben es zuletzt in allen Dingen mit Gott und nicht mit Menschen zu thun“ und „wir wissen, dass Gott auch in dieser Zeit seine ewige Gemeinde baut.“ — Hiermit haben wir den Grundton der Z.'schen Schrift dargelegt; wir bemerken nur noch Einiges über ihren Inhalt. Er zerfällt in 16 einzelne, kürzere oder längere, Abhandlungen: 3 aus Mose, 4 aus den Propheten, 2 aus den „heiligen Schreiben“, 2 aus den Evangelien und 5 aus den Aposteln. Für die vorzüglichste halten wir die über „die falschen Propheten nach Jeremias und Ezechiel.“ Sie ist durchweg mit einem scharfen Blick auf „die falschen Propheten unserer Tage“ geschrieben, — wie denn überhaupt diese ganze „Wanderung durch die h. Schrift“ zugleich eine Wanderung durch unsere Zeit ist. „Wie Jeremias den Untergang der Lügenpropheten erlebte, so wird sich auch uns, wenn wir auf das Thun des Herrn achten, ein schon zeitliches Gericht an den Verfälschern seines Wortes enthüllen.“ Schon dieses einzigen, „in Bewegung niedergeschriebenen“, für „Orthodoxe“ und Irrlehrer gleich wichtigen Aufsatzes halber verdient das Buch Beachtung. Aber auch in den übrigen Abhandlungen findet sich des Trefflichen viel. Die erste: „Jehova“, richtet sich gegen die pantheistischen, deistischen und andere abstracte Gottesbegriffe. „Nicht blosse Gedanken, wie die des unbeweglichen Seyns, der Ewigkeit u. s. w., haben wir in Jehova zu suchen, sondern Glaubenswahrheiten, welche den Bedürfnissen eines nach Gott verlangenden Volkes entgegenkommen.“ Sie sind „für die Aufrichtigen von viel grösserer Beweiskraft, als der Scharfsinn einer widerspruchsvollen Philosophie. Gottes Ich wird nicht begriffen, aber geglaubt.“ „So ist nach der biblischen Bedeutung des Gottesnamens dieser kein Halt für Spekulationen über das Wesen Gottes, sondern einzig für die Bedürfnisse des Glaubens geoffenbart. Der Gott Gnade suchender Menschen heisst Jehova.“ — Der Aufsatz: „Jehova's Wort, Angesicht, Name, Engelbote“ gibt eine gute Auseinandersetzung dieser bibl. Begriffe. — In dem darauf folgenden: „Die Zartheit des Gesetzes Moses“, bezeichnet es der Verf. als „einen eigenthümlichen Vorzug jeder gesunden Schriftbetrachtung, dass in ihr das Gesetz Gottes seine rechte Stellung und Anerkennung findet.“ Wohl wahr; doch wo bleibt das Evangelium, wenn das Gesetz „in sich selbst theils Sühnung und Vergebung der begangenen Sünden, theils in der

Gemeinschaft und Gegenwart, Heiligung und Kraft des Herrn die Erfüllung der Gebote bietet?“ Offenbar liegt hier die Gefahr, auf einen Abweg zu gerathen, sehr nahe. — Ein ausgezeichnetes Stück ist die gegen Fr. W. Krummacher gerichtete Abhandlung: „David, der König in Israel.“ Es wird hier klar auseinander gesetzt, dass die Heiligen des A. T.'s denselben Geist und Glauben gehabt haben, als die des N. T.'s. Denn „der Geist Christi bereitet auf Christum vor und erinnert zurück an den Erschienenen.“ Die Gläubigen des A. T.'s hatten denselben Heilsweg wie wir. „An den im Worte unter ihnen gegenwärtigen Zukünftigen glaubend, genossen sie die Kraft seiner Versöhnung.“ Auch über die in den „Rachepsalmen“ u. s. w. sich kund gebende Gesinnung werden treffliche Worte geredet, überhaupt der specifischen Unterscheidung einer alt- und einer neutestam. Gottesfurcht und Frömmigkeit nachdrücklich entgegengetreten. — Das folgende Stück: „Wer ist der Sänger von Psalm 119?“ bezeichnet den David als diesen Sänger, mit dem Bemerken, er habe diesen Psalm „nicht in poetischer Spielerei, die doch zuletzt ermüdet, sondern im Drangsal der Noth niedergeschrieben; er liebte, darum wiederholte er sich, und doch bringt jeder Vers eine neue Wendung des Gedankens.“ — Bei der ausführlichen Abhandlung: „Die Lehre von der Gnade nach den kleinen Propheten“, sind die köstlichen Grundlagen wohl zu unterscheiden von dem theilweise schwachem Aufbau. Herzerfreuend lesen sich Stellen, wie die im Eingange vorkommenden; z. B.: „Es gibt kein geistliches Leben ohne ein von Gott ausgegangenes Lehrwort, an welchem sich dieses Leben entwickelt hat und an dem es sich erhält. Ein Leben ohne den bestimmten Inhalt einer Lehre, welche nach innen das in sich selbst leere Herz mit ihrer Wahrheit, ihrem Troste und Lichte erfüllt, nach aussen ein von ihr entzündetes Bekenntniss in Wort und Wandel hervorruft, ist ohne Zusammenhang mit Gott und ohne Werth vor ihm.“ Ferner: „Die Trennung zwischen Religion, soweit darunter das in den Menschen von Gott gelegte geistliche Leben verstanden wird, und Theologie, soweit darunter das göttliche Lehrwort verstanden wird, ist falsch. Keine Religion ohne diese Theologie. Sie ist die Lebensquelle derselben. Nicht von einem Gefühl, von einem sogenannten Gottesbewusstseyn, von vermeinten Resten des göttlichen Ebenbildes geht das geistliche Leben aus, sondern von einem zu dem Menschen gesandten, von ihm vernommenen und geglaubten Lehrworte Gottes.“ Ferner auch: „Nur in dem Glauben an die Freiwahl der Gnade liegt, wie eine unendlich demüthigende Macht, so auch die Freudig-

keit und Zuversicht des Gebrauches und der Anwendung dieser Gnade.“ Eben so wird richtig hervorgehoben, dass die Zahl der Auserwählten nur klein sei; „so sehr auch diese biblische Lehre unserm fleischlichen Gefühle unerträglich ist und wir gern in einem erdachten Hades noch einen Ort der Bekehrung für die Unbekehrten erträumen, so allgemein ist sie doch (in der h. Schrift) bezeugt.“ Desgleichen wird entschieden gegen „ein fabelhaftes tausendjähriges Reich“ gesprochen: „Vergeblich erwartet man in einem 1000jähr. Reiche, was man in der Gegenwart hat.“ Ferner wird richtig darauf hingewiesen, „dass die Propheten selbst „ein Bewusstseyn der Bildlichkeit ihrer Rede gehabt haben“, was für das Verständniss des A. T.'s von den weitreichendsten Folgen ist. Endlich wird noch gut ausgeführt, dass „die Propheten ebenso wie die Apostel mit der Wahrheit bekannt sind, dass ohne den heiligen Geist niemand Jesum seinen Herrn nennen könne, dass also alle Erkenntniss und Aneignung des Herrn lediglich durch ihn vermittelt sei.“ Wegen dieser gediegenen Grundsätze wollen wir das in diesem Aufsatze mit unterlaufende Stroh und Heu nicht weiter taxiren. — Die Abhandlung über „Die Weisheit des königlichen Predigers zu Jerusalem“ ist „eine freie Wiedergabe“ vom Inhalte des Buches Koheleth, dessen Hauptgedanke so bestimmt wird: „Moral und Ethik nach Menschensinn legt die Entwicklung und Bewahrung des Menschen in ihn selbst; der königliche Prediger macht den Menschen zum blinden Thoren und legt seinen Eingang und Ausgang in die Hände Gottes.“ — Besonders beziehungsreich für unsere Zeit ist „die grosse Volksbekehrung“ („nach Esra, Nehemia und Esther“), jene „heilige und allmächtige Einwirkung Gottes“ auf das aus Babel zurückgekehrte Volk, „die eine wahrhaftige und fruchtbringende Sinneswandlung hervorrief.“ Ob eine solche auch noch für unser Volk zu hoffen sei, bezweifelt der Verf. und hält es für „besser, nichts zu thun, als bei allgemeiner Theilnahmlosigkeit auf Schulden zu bauen.“ Die Abhandlung ist, im Ganzen und Einzelnen, eine ausgezeichnete Arbeit, wenn man auch hin und wieder anderer Ansicht seyn kann. Gewissermassen als Hauptgedanke ist der Satz hingestellt: „Das ist allen Werkzeugen des Herrn eigenthümlich, dass sie zögernd und schüchtern an ihre Aufgabe gehen; sie kennen nicht den Eifer und den Vorwitz der fleischlichen Frömmigkeit, welche verdirbt, wo sie fördern will.“ Ueber das Buch Esther denken wir anders als Hr. Dompr. Z.; doch ist seine Auffassung immerhin beherzigenswerth. — Auch über „Judäa's Elend und Mariä Leid“ dürfte sich anders urtheilen lassen (das

Weihnachtsevangelium redet ja nicht von „viel Passion“, sondern von „grosser Freude“). — In dem Aufsatze: „Jesus sah auf gen Himmel und seufzete“ begegnen wir schönen Zeugnissen für die Gottheit des Erlösers, doch auch manchen bedenklichen Aeusserungen über seine Geistes- und Seelenzustände, sowie über die Schranken seiner Wunderkraft. Luthers Ansicht ist doch noch eine andere, als die unseres Verf.'s. Doch, deuten wir uns jene Bedenklichkeiten nach dem Kanon, „dass der wahre Christus nichts gemein habe mit dem Christus des pantheistischen Weltrausches“, so verlieren sie einen grossen Theil von ihrer Schärfe. — In den „Grundgedanken des Briefes an die Colosser“ sind herrliche Wahrheiten ausgesprochen: über die materialistische Gesinnung der jetzigen Deutschen, über „die Quelle dieser heidnischen Vorstellung“, gegen die „Ascese“ (deren „Meister von zwei Dingen kein Verständniss haben: von der Tiefe des menschlichen Elendes und von der völligen und allgenugsamen Beseitigung desselben in dem Tode und der Auferstehung Christi“), über „das lügnerische Schriftgelehrtenthum“, über die „Dogmenmasse der falschen Weisheit“, über den „alten und neuen Menschen“, „gegen alle Anläufe der Philosophie der Menschen“, über den Glauben und seine Entstehung, u. s. w. Man wird durch die betreffenden Auseinandersetzungen recht gewahr, was für „ein hochwichtiges Stück der Neutestam. Schrift“ der Colosserbrief ist. — Sodann werden „aus den Briefen Johannis“ die bedeutsamsten Stücke darum hervorgehoben, „weil diese Briefe besonders auch für unsere Zeit geschrieben sind und in eigenthümlich treffender Weise auf ihre Bedürfnisse eingehen, ihre Sünden anklagen und davon zu befreien sich bemühen.“ Gegen eine bekannte theologische Modethorheit bemerkt der Verf.: „Man glaubt in der Aufstellung der (biblischen) Lehrbegriffe einen bedeutsamen Fortschritt gemacht zu haben und sucht feine und grobe Differenzen unter den verschiedenen Neutestam. Schreibern herauszuspinnen; besser würde man sich gewiss ausdrücken, redete man von der praktischen Verwerthung und Anwendung des einen Evangeliums auf verschiedene Zustände.“ Ebenso trefflich sind die Aeusserungen gegen die „Theosophie“, die „sich versenkt in die Betrachtung eines Wesens, welches in dem unwandelbaren Glanze seines Selbstes strahle; solche Schrifterklärung mag wohl interessiren, aber sie erbaut nicht, verlockt uns auf allerlei Nebenpfade und lässt uns zuletzt öde.“ Nicht minder treffend ist das über den „Sohn Gottes“ Gesagte, mit den starken Protesten gegen die Leugner der „Gottheit Jesu“ und ihre „verwerfliche Sophistik.“ Ferner auch die Bekämpfung der

„Verführer, die mit der frischen Waare ihrer eben ersonnenen Lüge in der Gemeinde prahlerisch auftreten" und „an der apostolischen Wiederholung der Worte Christi menschliche Irrthümlichkeit entdecken wollen." Besonders zu empfehlen ist der Abschnitt von der „Lehrweisheit des Apostels", wo gezeigt wird, dass Johannes kein Mann der Milde und Mässigung ist, der aus „Liebe" zwischen „Wahrheit und Lüge" vermittelt. „Möchten wir auch vor der ‚johanneischen Zukunftskirche' bewahrt bleiben; ihre Predigt ist Gesetzlosigkeit und Weltfreundschaft." Doch wir müssen die sonst noch zahlreich vorkommenden trefflichen Darlegungen dem eigenen Lesen empfehlen. — Unter der Aufschrift: „Der unfreie Wille", wird ein nicht unebenes Seitenstück zu Luthers berühmtem Buche *De servo arbitrio* geboten, ein kräftiges Gegengift wider alle Sorten von Pelagianismus. Der Grundton lautet so: „Es ist ein grosses Unrecht gegen die Schrift, aus einem philosophischen Begriff heraus sie zu fälschen. Soll sie denn nicht einmal selbstständig werden? Sie schliesst bei dem Bekehrungswerke des Menschen jede entscheidende Mitthätigkeit aus." Einen freien Willen in geistlichen Dingen gibt es nicht. „Der Wille will, wie das Ich ist. Das Ich des Menschen ist gottfeindlich." „Wir haben die Grundwahrheiten und damit den Segen der Reformation verloren. Die Rechtfertigung kann als ein rein göttlicher Act der Freisprechung mit der Lehre von der Willensfreiheit nicht bestehen. Sie wird zur stufenweis sich entwickelnden Heiligung. Es sind keine Lutheraner, die mit Erasmus gehen, und keine Calvinisten, die sich zu Castellio und Pighius gesellen." So ist's recht! — Auch die beiden letzten kürzeren Aufsätze: „Die Geister im Gefängniss" (1 Petr. 3, 18—20) und: „Die letzten Dinge" verdienen wegen ihrer antipurgatorischen und antichiliastischen Haltung gebührendes Lob. — — Summa: Der ehrliche Calvinist Z. beweist für Luthers Lehre, Bibelübersetzung (vgl. u. a. S. 226 f.) und Reformation mehr Verständniss und Hochachtung*, als Viele, die sich mit Emphase „Lutheraner" nennen. [Str.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Chr. K. Kalkar, *Dr. th.*, Israel und die Kirche. Geschichtlicher Ueberblick der Bekehrungen der Juden zum

* Ueber die lutherische Abendmahlslehre, über die sich Zahn bekanntlich früher in so bedauerlicher radical rationalistischer Weise ausgesprochen hatte, ist ja glücklicherweise in diesem Buche nicht die Rede (so wenig als über Politik). Die Red. G.

Christenth. in allen Jahrhh. Uebersetzt von Al. Michelsen. Hamburg (R. H.) 1869. 194 S. 8. 1 Thlr.

Von dieser neusten Schrift des durch seine missionsgeschichtlichen Arbeiten rühmlichst unter uns bekannten dänischen Gelehrten gilt, was der Uebersetzer im Vorwort sagt: „Gegenüber einem so umfassenden Thema und der reichsten Fülle geschichtlichen Materials, ist der Verf. des Büchleins von der Prätension, seiner grossen Aufgabe völlig zu genügen, weit entfernt. Vielmehr will er dasselbe nur als einen ersten Versuch angesehen wissen, und begnügt sich, vorläufig hier einen Ueberblick jener Bekehrungsarbeit der Christenheit an dem Volke Israel zu gewähren. Dabei ist die Schrift jedoch, bei aller ihrer Kürze, nichts weniger als ein trockner, statistischer Bericht. Sie führt vor unsern Augen eine lange Reihe von Lebensbildern vorüber, welche die Aufmerksamkeit in hohem Masse fesseln. Und wer sollte nicht der warmen und lebendigen Schilderung den Pulsschlag eines Herzens abfühlen, welches an dem Gegenstande das nächste, persönlichste Interesse nimmt, etwas von jener innigen Liebe, jener grossen Traurigkeit des Apostels um seine Brüder, seine Gefreundeten nach dem Fleisch (Röm. 9, 2 f.)?“ Die ganze Schrift zeichnet sich durch drei herrliche Eigenschaften aus: Gründlichkeit, Nüchternheit und Kürze. Was der Verf. gibt, hat er oft mühsam suchen und erforschen müssen, aber alles, was er sagt, weiss er, wie das literargeschichtliche Vorwort und die dem Text beigefügten Citate zeigen, zu beweisen und zu belegen. Die Nüchternheit, „welche, ohne in pathetische Ausrufungen auszubrechen, aber auch ohne diese „geringen Tage“ zu verachten, mit stiller Freude Gottes grosse Werke betrachtet“, ist eine Eigenschaft, die, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, auf dem Gebiet der Mission sehr noth thut. Der Verf., dem diese Tugend in hohem Maasse gegeben ist, ist darum auch zu einem Missionshistoriker ganz besonders geschickt. Das zeigt auch das vorliegende Werk. *Dr.* Kalkar geht weder mit denen, welche die ganze Mission unter den Juden für ein verfehltes Unternehmen halten (der spätere Luther, der Hermannsburger Harms u. A.), noch mit jenen englischen und deutschen Theologen, welche an geistreichen, mitunter gar wenig begründeten Schrifterklärungen Gefallen finden und die die Bekehrung der Juden fast für die wichtigste Aufgabe der Kirche halten. Sein Standpunkt ist im allgemeinen der Standpunkt des früheren Luther, welcher sagt: „So die Apostel, die auch Juden gewesen, mit uns Heiden gefahren wären, wie wir gefahren sind mit den Juden, gewiss, da wäre von den Heiden auch nicht einer Christ geworden. Haben sie denn so brüder-

lich mit uns Heiden gehandelt, so sollen wir wiederum brüderlich handeln mit den Juden, ob wir etliche ihrer bekehren möchten.“ Hinsichtlich der Frage nach einer einstigen Bekehrung des ganzen Israel spricht der Verf. seine Ueberzeugung in der Schlussbetrachtung dahin aus: „Obgleich die heil. Schrift deutlich darauf hinweist, dass Israel wieder zu Gnaden angenommen werden soll, und man wohl erkennen kann, dass „in den letzten Tagen“ ein reichlicheres Zuströmen der Juden zu der Kirche Christi Statt finden wird — und was sind alle vorhin erzählten Bekehrungen Anderes als Vorboten dieser Zukunft? — und wenn vielleicht auch besondere, uns noch unbekannte Begebenheiten, Veranstaltungen und Entwicklungen alsdann einen Anstoss dazu geben sollten, dass, wie in der apostolischen Zeit, viele „Myriaden“ von Israel den Glauben annehmen, so scheint mir doch eine Sammlung der Juden in dem Lande ihrer Väter, als einer gegen die allgemeine Kirche abgeschlossenen jüdisch-christlichen Gemeinde, vollends die Wiederaufrichtung des vorbildlichen Tempel- und Opferdienstes — gleichviel unter welcher Form man sie sich vorstellen möge —, eben so sehr in Widerspruch zu stehen mit allem geistlichen Verständniss des Schriftworts, wie mit der fortschreitenden Entwicklung der Kirche Christi und ihrer endlichen Bestimmung: nämlich, alle als vollkommen ebenbürtige Glieder in sich aufzunehmen: denn hier ist nicht Jude noch Grieche!“ Und was die Frage nach der Judenmission betrifft, so entscheidet der Verf. sich dahin: „Ohne Zweifel wäre es ebenso verkehrt und dem Willen Gottes zuwider, wenn man mit der Mission unter den Juden warten wollte, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist, wie es verkehrt seyn würde, mit der Heidenmission bis dahin zu warten, dass bekehrte Juden als die rechten Missionare auftreten werden. Das apostolische Verfahren gibt auch in dieser Sache die beste Anweisung und das beste Vorbild.“

Wir halten diese Ansichten für durchaus gesund und können nur wünschen, dass sie sich in der Christenheit immer mehr Bahn brechen; die Folge davon würde seyn, dass man sich bei der Heiden-, wie bei der Judenmission keinerlei Illusionen hingäbe, beides aber mit allem Eifer in die Hand nähme. Denn das ist wahr, wir sind Schuldner beides der Heiden, wie der Juden; und den Juden hat die heutige Christenheit noch eine besondere Schuld abzutragen, indem sie durch wahre Liebeserweisung einigermassen wieder gut machen muss, was die frühere Christenheit gegen die Juden gesündigt hat. Das ist der Haupteindruck, den man durch *Dr.* Kalkar's historische Uebersicht empfängt. — Nach einer Einlei-

tung über die Thätigkeit der ältesten Kirche auf diesem Gebiet führt er uns zunächst durch die verschiedenen Länder Europa's und zeigt, wie man dort bis zum Beginn der eigentlichen Missionsthätigkeit mit den Juden umgegangen ist. Das Resultat ist ein betrübendes. Wir können es nicht besser, als mit des Verf.'s eigenen Worten angeben: „Zu jeder Zeit und in allen Ländern hat das Evangelium auch an dem jüdischen Volke seine welterobernde Macht, seine heiligende Kraft geoffenbart. Ueberall und stets aufs neue sind der Kirche aus der Mitte desselben Männer zugeführt worden, welche, einmal von der Wahrheit des Evangeliums ergriffen, mit reichen Geistesgaben der Sache des HErrn dienten und als wahre Lichter in ihrer Zeit leuchteten. Es waren dieses aber vereinzelte Erscheinungen. Im Gegensatz gegen sie wird die nachfolgende Erzählung öfter von ganzen Schaaren zu berichten haben, welche zwar in die Kirche eingegangen sind, aber nur dem Zwange nachgebend, und um vor jenen Verfolgungen, mit welchen die Kirche Jahrhunderte hindurch sich selbst verunehrt hat und welche keine Apologie zu beschönigen vermag, ihr armes Leben zu retten. Mögen immerhin manche Nachkommen der zur Taufe getriebenen Väter in der Folgezeit gläubig geworden und als aufrichtige Christen in die Bevölkerung der Länder aufgegangen seyn, mag immerhin Der, dessen Rath wunderbar ist, in seiner Gnade auch aus böser Saat gute Frucht hervorzubringen wissen: jenes ganze Verfahren gegen die Kinder Israel ist und bleibt dennoch in der Geschichte der Menschheit ein dunkler Flecken." Nachdem der Verf. so die Judenbekehrungen in Spanien, Portugal, Frankreich, England, Holland, Italien und Deutschland durchgegangen ist, schildert er die Lage der Juden vor Anfang der eigentlichen Mission, darnach die Callenberg'sche Wirksamkeit, die Bekehrungen in der zweiten Hälfte des 18. und im 19. Jahrh. und endlich die eigentliche Mission unter den Juden, sowohl in Europa, wie in den mohamedanischen Landen. Das Buch wird, je mehr man sich hineinliest, um so anziehender und interessanter; reichen doch manche der hier angeführten Convertiten mit ihrer Wirksamkeit tief in unsere Zeit hinein. Der Verf. ist aber seinem Zwecke, zunächst eine Uebersicht zu geben, niemals untreu geworden, und hat sich einer Kürze befleissigt, die zwar einerseits das Verlangen weckt, über den innern Lebensgang dieses oder jenes bedeutenden Mannes mehr zu erfahren, die aber andererseits der ganzen Anlage des Werks so entspricht, dass man nur höchst befriedigt von ihm scheiden kann. Möge es viele Leser finden!

[Di.]

2. J. C. G. Schumann (Seminardir. zu Osterburg), Die Missionsgeschichte der Harzgebiete. Ein Beitr. z. deutsch. Kirchengeschichte. Halle (W.-H.) 1869. VIII u. 331 S. 8.

Es ist nach dem Vorwort und nach dem ganzen Tone des Werkes nicht sowohl ein wissenschaftlich historischer, als ein religiös praktischer Zweck, den der Verf. auf geschichtlichem Wege hier verfolgt. Mit grosser Liebe zu seinem Harze aber und zu der geschichtlichen Pflanzung und Gestaltung des christlichen Lebens in den engeren und weiteren Grenzen seines Gebietes ist er den Quellen und Hülfsschriften seines Gegenstandes nachgegangen, die er auch literarisch nicht unterlässt zu bezeichnen, um allenthalben Früchte für wahre Volksbildung und für christliches Erkennen und Leben in reichem Detail zu sammeln, und sein (ob auch bescheiden nur „Büchlein" von ihm genanntes) Werk wird daher nicht blos der Gemeine, sondern auch dem Lehrstande nicht geringe Ausbeute liefern, an der allerdings vor allem die Harzbewohner selbst recht ihre Freude und Lust haben werden. Mit innigem Interesse folgt man in den 26 Capiteln des Buchs der Feder des Verf., wenn er die ältesten Zeiten jener Gegenden, die Sachsen am Harze, ihr Heidenthum, ihre Kämpfe mit den Franken, ihre ersten Lehrer und Bischöfe, und dann die ganze christlich krichliche Entwicklung der Harzgebiete im Verhältniss zu den politischen und kirchlichen Gestaltungen Deutschlands durch das ganze 9te bis 11te Jahrh. in anschaulichsten geschichtlichen Zügen uns vorführt, und nur erst die letzten Capitel, das 12te, 13te, 14te, 15te Jahrh. bis auf die Neuzeit, werden blos aphoristisch und chronistisch. Ein Anhang über die im Harz verehrten Heiligen, alphabetisch, aber freilich nur skizzenhaft, und ein sehr sorgfältiges Register beschliessen das Ganze. Gehörte dasselbe der eigentlich kirchenhistorischen, und nicht vielmehr eben der Missions-Literatur an, so würde es ja allerdings an der Stelle seyn, diese und jene sachlich historische Bedenken und Fragen über Einzelnes gegen den Verf. auszusprechen; bei seinem religiös praktischen Zwecke aber würde eine exact historische Kritik nicht am Orte seyn, und wir begnügen uns hier daher nur mit den persönlicheren Bemerkungen, dass des Rhabauns Maurus Ueberreste 1515 durch Erzbischof Albrecht nicht, wie der Verf. sagt, nach Halle „in die Moritzburg," sondern in die St. Moritz geweihte neue Kathedrale übergeführt worden sind, dass ferner es doch etwas gewagt erscheint, wenn S. 60 der Verf. das auch in dieser Zeitschr. besprochene hochbeachtenswerthe Resultat K. Luthers über M. Luthers Vorfahren (Wittenb. 1867) schon als ein historisch ausgemachtes hinstellt, und dass es endlich doch auffällt,

wenn derselbe bei Verzeichnung der Harzer Geburt oder Wirksamkeit reformatorisch bedeutender Männer im 15. Jahrh. (eines Andr. Proles, Tob. Plattner, Joh. Agricola, Just. Jonas u. s. w.) S. 292 von Luthers Harzer Geburt und Tode im Detail ganz schweigt. [G.]

3. Rudolf Baxmann (*Lic. theol.*, weiland Inspector des evangel. Stiftes und Privatdocenten an der Univers. zu Bonn), Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Theil I. Elberfeld (Friderichs) 1868. 361 S. Th. II. 1869. 447 S.

In unserm Zeitalter, wo manche meinen, es sei mit der Herrschaft des Pabstes aus, wenn ihm sein Ländergebiet beschnitten wird, wo Andere meinen, Luther habe sich geirrt, wenn er ihn den Antichrist nennt, man müsse diesen oder jenen Revolutionskönig oder gar das Abstractum der Revolution für den Antichrist halten, in diesem unserm modernen und civilisirten Zeitalter, wo der das Concil berufende und durch das Concil beschliessende Pabst der Welt zeigte, einmal dass er noch Macht genug hat, dann aber auch dass er von seinen antichristlichen Tendenzen noch nichts aufgegeben hat und durch ein neues Dogma sich Gott gleich machen will, in unserm Zeitalter ist gewiss nichts nothwendiger als die Anfänge und die consequente Politik der Päbste immer aufs neue wieder darzustellen und zu betrachten. Wir finden bei dem früh vollendeten Baxmann Studien von umfassender Weite und in Folge dessen eine Arbeit von gediegenem Werthe. Er verleugnet zwar seinen protestantischen Standpunkt nicht, denn wie könnte man das bei einem solchen Thema; aber das hindert ihn doch auch nicht das Grossartige und Christliche im mittelalterlichen Leben der Kirche anzuerkennen und alles das als Pabstfabeln bei Seite zu lassen, was in unkritischer Weise von der Volkssage in belastender Weise dem Pabstthum angedichtet ist, z. B. die Geschichte der Päbstin Johanna. Aber er hält diese Pabstfabeln mit Recht für eine wohlverdiente Strafe für so manche Lüge des Pabstthums, namentlich für die pseudoisidorischen Decretalen. In Bezug hierauf sagt der Verf.: „Das ist die grossartigste Verfälschung, die folgenreichste für die Entwickelung der Weltgeschichte, die es je gegeben hat. Es war wie ein stolz gen Himmel ragender Dom, der sich als Urbild jedes hierarchischen Kirchenbaues in dieser wohl überdachten Sammlung mitten in die Welt hinstellte. Wie aber die Baumeister des Mittelalters gern hie und da ihre Fratzen und Eulenspiegeleien den im classischen Stil erbauten Domen anhängten, so hat auch die Folgezeit diesen Wendepunkt, der bei Benedikt III. liegt, ohne Scheu mit einem Satyrstück versehen. Für

den Gewissensdruck, welchen die Geistlichkeit auf das Volk ausübte, wollte der Witz des Volkes sich auch mal rächen. Auch im Orient und in Constantinopel hatte die Volksphantasie dem pharisäischen Wesen mancher Hierarchen den gleichen Streich gespielt und von Weibern gefabelt, die unvermerkt in hohe kirchliche Würden sich emporschwangen, bis sie ihr Geschick ereilte. Was unschuldig neckender Scherz war, konnte auch allmählich zum Werkzeug bittersten Hasses werden, wie im Reineke Fuchs ersichtlich, oder es fand sich ein ander Mal, wie bei jenem altfranzösischen Sagenstoff, den Hartmann von der Aue bearbeitete, Gelegenheit, den tiefsten Conflict zwischen der gleich dem hellenischen Fatum blind umherschreitenden Erbsünde und der inneren zu heiligem Leben hindurchdringenden Tüchtigkeit, wie etwa bei Sophocles' Oedipus darzustellen und zu versöhnen, indem die Dichtung ein von Geschwistern im Incest erzeugtes Kind in ein einsiedlerisches Leben bannte, dann den Mann nach Rom führte und aus ihm einen Pabst entstehen liess. Gregorius musste sein Name seyn, ein Fingerzeig, in welchem Rufe die Päbste dieses Namens sich bei der Nachwelt erhielten. So weist auch unleugbar der Name der Päbstin auf den Ursprung der Fabel: Johanna heisst sie durchgängig, erst das spätere Mittelalter nennt sie Agnes. Hatte man im 6. Jahrhundert schon in Edessa solche Fabel erfunden, warum sollte das 10. Jahrhundert nicht Aehnliches von Constantinopel wiederholen? Und wenn in Constantinopel zum übeln Leumund des Patriarchats, warum nicht in Rom, wo die Pornokratie auf den höchsten Gipfel gekommen war? Wie es der Sage Art ist, allerlei Denkmäler für ihr Gespinnst zu benutzen, eine Figur in Stein gehauen, mit wallenden Kleidern, mit dem Palmzweig, und daneben ein Knabe (vielleicht ein heidnischer Gott oder Priester), das Umgehen der engen Strasse, darin das Bild stand, seitens der Processionen, trotzdem sie gerade auf S. Peter losführte, zwei alte durchbrochene Sessel aus Porphyr von einem römischen Bade her, die im Oratorium S. Silvesters standen, eine Inschrift auf einem Grabstein mit dem sechsmal wiederholten Buchstaben *P* — siehe da die augenscheinlichen Elemente, aus welchen der lustige Pasquillo Roms seine Fabel spann.“ (I. S. 358 ff.) — Besonders trefflich sind in diesem Geschichtswerk die Charakteristiken einzelner Persönlichkeiten, Gregors I. und II., Nicolaus I., Carls des Grossen, Gregors VIII., nicht zu vergessen Hanno's von Cöln und Adelberts von Bremen u. A. Hier ist nicht der Ort um daraus Auszüge zu geben, doch können wir uns nicht enthalten in Rücksicht auf die Bestrebungen Pius' IX. aus den Maximen

Gregors VII. einiges anzuführen. „Da hiess es unter andern Sätzen im achten: der Pabst allein darf kaiserliche Abzeichen tragen; im neunten: des Pabstes Füsse allein haben alle Fürsten zu küssen; im elften: der Name Pabst ist ein Unicum in der Welt; im zwölften: der Pabst darf Kaiser absetzen; im sechzehnten: keine Synode darf ohne Vorschrift des Pabstes eine allgemeine genannt werden; im zweiundzwanzigsten: die römische Kirche hat nie geirrt und wird in Ewigkeit nicht irren nach dem Zeugniss der Schrift; im dreiundzwanzigsten: der römische Bischof, wenn er canonisch eingesetzt ist, wird durch Petri Verdienste unzweifelhaft heilig.“ (II. S. 433.) Ganz consequent ist die Consequenz der Gegenwart: der Pabst ist unfehlbar; sein Mund allein hat zu reden, und jedes Concil wird zur Illusion.

In dieser selben Richtung hat auch gearbeitet

4. *Dr. ph.* O. Meltzer, Papst Gregors VII. Gesetzgebung und Bestrebungen in Betreff der Bischofswahlen. Leipzig (Priber) 1868. 256 S.

Aus dem ganzen Gebiete wählt sich der Verf. nur einen verhältnissmässig geringen Bezirk aus, aber um so mehr wird auch hier erhärtet (S. 247), „dass Gregor .. jeden andern bestimmenden Einfluss ausser demjenigen des Pabstes allein negiren musste,“ geleitet von der Anschauung, „dass jede geistliche Gewalt nur ein Ausfluss der seinigen sei.“ (S. 251.) Das Bestreben Gregors ging dahin, „alles Kirchengut von den Schranken des Lehnswesens nach unten hin, insofern das letztere in den Vergabungen an geistliche Vasallen durch die kirchlichen Würdenträger seine alles überwuchtende und bis in die kleinsten Verhältnisse eingreifende Macht geltend machte, zu befreien,“ während Gregor sonst kein prinzipieller Gegner des Lehnswesens war und vielmehr an der „Herstellung eines dem Pabstthum untergeordneten Systems von weltlichen Lehnsstaaten“ arbeitete. „In strenger Gliederung nach den herkömmlichen Gesichtspunkten geordnet, sollen zwei grosse Reiche auf Erden entstehen, allüberall beherrscht, allüberall geleitet von der Fürsorge des einheitlichen und mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüsteten Hauptes.“ (S. 255.) Hauptquelle für den fleissig arbeitenden Verf. war das gregorianische Registrum, doch ist auch die neuere Literatur über Gregor VII. genügend berücksichtigt worden. Die Arbeit von Baxmann hat er noch nicht gekannt, obwohl seine Vorrede erst im October 1868 abgeschlossen ist. [H. O. Kö.]

5. *Lic.* Th. Förster (Pred. u. Insp. am Domcandid.-Stift in Berl.), Eine Papstwahl vor 100 Jahren. Eine Erinner. aus d. J. 1769. Berl. (Wiegandt & Grieben) 1869. 47 S. 8.

Der Verf. dieses im ev. Verein gehaltenen Vortrags hat es angemessen erachtet, in einer Zeit, welche vorzugsweise nach Rom ihre Blicke richtet, die 100jähr. Erinnerung an einen edlen Mann zu erneuern, dessen die römische Kirche nur zum Theil mit ungemischter Freude gedenkt, der aber für die Protestanten unleugbar etwas Sympastisches hat, auf die 1769 geschehene Pabstwahl Ganganelli's, Clemens XIV., des Aufhebers des Jesuitenordens, der durch diese Aufhebung sein Todesurtheil unterzeichnete. In würdiger schöner Sprache, auf Grund von Quellen und Hülfsschriften, welche er in beigegebenen Anmerkungen anführt und zum Theil kritisch würdigt, schildert er zuerst die ganze damalige Zeitlage und bezeichnet die Fragen, um die es sich damals handelte, und die bewegenden Principien und Factoren, welche das Ganze bestimmten; hierauf stellt er in instructiver und interessanter Weise die eigenthümliche, im Laufe der Zeit rechtsbeständig gewordene Form einer Pabstwahl näher dar, und endlich redet er von der Art der Wahl und des Antritts Clemens des XIV. insbesondere. Je näher voraussichtlich unserer Zeit eine neue Pabstwahl seyn dürfte und je verwandter bezugsweise bei aller Verschiedenheit unsere und die vorhundertjährige Zeit mit einander sind, um so gewisser darf das werthe Schriftchen auf Eingang und Anerkennung rechnen. [G.]

6. C. A. Berkholz, *Dr.* Johannes Breverus, Superintendent von Riga, Pastor, Professor und Inspector. Eine Erinnerung aus dem 17. Jahrh. Riga (Bacmeister & Brutzer) 1869. 60 S.

In der Special-Kirchengeschichte Livlands ragen im 17. Jahrhundert hervor Samson und Breverus. Ueber den ersteren hat der fleissige Verf. schon 1856 eine etwas grössere Studie veröffentlicht (199 S.), die auch in dieser Zeitschrift 1857 (S. 710) gewürdigt worden ist; die vorliegende Monographie steht aber der vorigen an Bedeutung weit nach. Die unverhältnissmässig lange Einleitung wird charakterisirt durch den Zweck der Schrift, dem alten Superintendenten Girgensohn in Reval zu seinem 50jährigen Jubiläum eine Jubelgabe darzubieten, und erst mit S. 10 fängt die eigentliche Biographie an. Geboren (1616) und erzogen in Eisleben, gerieth Breverus, vielleicht durch die Wechselfälle des dreissigjährigen Krieges, nach Riga, besuchte aber von dort aus die Universitäten Marburg, Helmstädt, Leipzig, Wittenberg, zwischendurch auch Holland, wirkte dann in Riga von 1643 bis 1656 an der Schule, die unter ihm blühte, von 1656 aber bis 1700 als Pastor. Von seiner homiletischen Thätigkeit werden uns nach seinen Entwürfen mannichfaltige Proben gegeben,

aber sie sind der Sache nach ebenso unbedeutend, wie der Form nach geschmacklos — zumal wenn man Jo. Gerhard, Heinrich Müller oder Spener in Betracht zieht, die doch auch dem 17. Jahrhundert angehören. Das Wichtigste ist noch, dass Breverus der Verf. eines in Riga bis 1800 gebrauchten Katechismus war, sowie eines neuen Rigischen Gesangbuches — aber gerade hierüber geht der Verf. viel zu schnell hinweg, namentlich würde das Verhältniss zu Speners Katechismus oder zu andern Vorläufern wichtig gewesen seyn. In theologische Kämpfe wie sein Vorgänger Samson ist Breverus gar nicht gerathen, es wäre denn dass man die Sessionsfrage, wo es sich um einen Rangstreit des Ministerii mit dem Rathe handelte, oder die Einkleidungsfrage, wo die Halskrause die Hauptrolle spielt, oder die Relegationsfrage, wo gegen einen *candidatus juris* Kirchenzucht geübt wird, zu den theologischen Kämpfen rechnen wollte. Breverus ist ein durchaus achtbarer Charakter, aber seine Lebensgeschichte scheint es mit sich zu bringen, dass der Inhalt der Schrift nur ein unbedeutender, über Riga hinaus ganz werthloser, seyn kann. [H. O. Kö.]

7. C. E. Luthardt, Christian Fürchteg. Gellert. Rede in der Aula zu Lpz. gehalten. Leipzig (Dörffling & Franke) 1870. 31 S. 8.

Der Pietät der Universität und Stadt Leipzig gegen den am 13. Dec. 1769 hingeschiedenen Gellert, welcher als ausserordentlicher Prof. daselbst sein still demüthiges und doch so weithin leuchtendes und unvergesslich wirkendes Leben geführt, hat der Verf. Ausdruck gegeben in diesem am 100jährigen Todestage gehaltenen Vortrage, welcher den Schriftsteller, den Lehrer und den Christen in ebenso wahrhaft historischer, als innig anerkennender und verehrender Weise zeichnet, und so unserer ganzen Zeit (auch die Gelehrten sind durch beigegebene Erläuterungen bedacht) das ehrwürdige Bild reproducirt. [G.]

8. G. von Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung im J. 1789. Bd. 5. Gotha (Perthes) 1869. XII u. 456 S. gr. 8.

Der hochachtbare [jüngst nun abgeschiedene] Verf. schliesst die Vorrede mit den Worten: „Das verspätete Erscheinen dieses Bandes ist theils durch allgemeine, theils durch nur mich getroffene Ereignisse veranlasst worden. Von jenen bedarf nur die Cholera, als Nachzüglerin des Kriegs, der Erwähnung. Und diese bestehen in dem Tode einer geliebten, geistesverwandten Tochter, eines einzigen Sohnes und eines Schwiegersohnes in ziemlich rascher Folge.“ Aus inniger Theilnahme

an so schweren Verlusten * wünschen wir fast, Hr. v. P. möchte niemals „verstehen" gelernt haben, was jene „theure Christin fremder Confession in ähnlicher Lage schrieb;" es ist fürwahr ein um hohen, schmerzlichen Preis erkauftes Verständniss, das nur der unverwandte Blick auf den gnädigen Herrn über Leben und Tod tröstlich machen kann, und gewiss auch an diesem ernst geprüften Vaterherzen tröstlich gemacht haben wird. Möge nun dem Verf. vergönnt seyn, von „ferneren allgemeinen" und speciellen Trübsalen ungestört, sein Geschichtswerk weiter zu führen! [Leider bleibt es jetzt unvollendet.] Der vorliegende Band umfasst die Zeit „vom Tode Heinrichs IV. i. J. 1610 bis zum Gnadenedict von Nimes i. J. 1629" und enthält zunächst eine „geschichtliche Uebersicht bis zum Ausbruch der Religions- und Bürgerkriege," sodann die Veranlassung und den Verlauf dieser Kriege, endlich „9 Beilagen" von interessantem und bedeutsamem Inhalt, nebst einem „wichtigen Nachtrage" (Galiffe, Vater und Sohn). Ausserdem sind in den vorausgeschickten „Ergänzungen und Nachträgen" zu den früheren Bänden schätzbare Notizen gegeben (namentlich die Mittheilung über „den wittenberger Professor der Rechte, Matth. Wesenbeck"). Sowie überhaupt die ganze „Geschichte" aus einem reichen Material und „zum Theil aus handschriftlichen Quellen," so ist insbesondere dieser 5. Band aus zahlreichen, trefflichen Hülfsmitteln mit grossem Fleiss, Treue, Umsicht, scharfem und doch nirgends unbilligem Urtheil zusammengestellt. Dabei kommt des Verf.'s militärische Kenntniss der Arbeit sehr zu statten; nicht minder aber auch sein unbefangener Sinn für Wahrheit und Recht, der sich über die Ideale des Tages und der Menge erhebt und von Menschenfurcht, Liebedienerei und Parteimaximen frei erhält. Vor allem aber ist es der religiöse Standpunkt, der Hrn. v. P. mehr als viele Andere zum Geschichtschreiber „des franz. Calvinismus" befähigt und berechtigt. Obgleich der reformirten Confession zugethan, gesteht er dieser doch keinen geistlichen Vorzug vor der evang.-lutherischen zu: einen wahreren Glauben, eine reinere Lehre als die der wittenberger Reformation kennt er nicht, am allerwenigsten dürfte er wohl den unionistischen Religionsmischmasch für irgendwie geschichtlich, oder gar göttlich berechtigt ansehen. Diese religiöse Stellung des Verf.'s fällt um so mehr in's Gewicht, wenn die eigentliche „Tendenz" seiner Geschichte beachtet wird. Er wiederholt auch bei dem 5. Bde.: „Nicht eine Kir-

* Sie sind dann seitdem vor seinem eignen Abscheiden noch vermehrt worden durch den Tod des einzig noch übrigen Kindes, der verwittweten Tochter. Nur eine zarte Enkelin hat ihn selbst überlebt. G.

chengeschichte habe ich liefern, wohl aber den Geist des französ. Calvinismus darstellen wollen.“ Für eine solche Aufgabe dürfte die religiöse Ueberzeugung des Hrn. v. P. (die wohl mit dem Inhalte der wittenberger Concordie ziemlich zusammenfallen möchte) sehr wohl geeignet seyn, und es kann wenigstens nicht als Selbstüberhebung angesehen werden, wenn er in dieser Hinsicht schreibt: „Ich stelle mir, vielleicht nicht ohne einen Anflug von Selbstliebe, das Zeugniss aus, diesen Geist unermüdet, aber mit möglichster Tendenzfreiheit und Unparteilichkeit, aufgesucht zu haben.“ Ueber den kleinen „Anflug von Selbstliebe,“ der weniger an dem Christen und Historiographen, als am „Adamssohne“ und Reformirten haftet, verstatten wir uns noch ein Wort, wenn wir zuvor auf Einiges anderer Art aufmerksam gemacht haben. Hr. v. P. ist sich dessen stets bewusst, dass durch sein Buch „die Weltgeschichte, welche schon der alte Orosius: *De miseria hominum* betitelt hat, um ein recht jämmerliches Blatt bereichert“ wird. Auch weiss er wohl, dass häufig die Geschichte keinen „stärkeren Hohn über sich selbst aussprechen konnte,“ als indem sie manchem Könige den Beinamen des „Gerechten“ beilegte. Er glaubt an keine heilige Politik, meint vielmehr, wie Le Vassor: „Was in den Beziehungen des bürgerlichen Lebens für eine unwürdige und plumpe Spitzbüberei gilt, heisst Gewandtheit in den Verhandlungen zwischen den Souveränen.“ Er urtheilt übel von denen, „die den Dienst Gottes und den des Königs fast in Parallele stellten und die blinde Unterwerfung unter ihren Fürsten für dem Christenthum wesentlich hielten.“ Er billigt „des alten Augustinus Zusammenstellung der der Gerechtigkeit ermangelnden Reiche mit Räuberhorden.“ Wahrhaft erfreulich ist die Art, wie er „als alter Soldat“ sich gegen die „durch unsrer Zeit unterstützte bequeme unhistorische Ansicht erklärt, dass die neuere und neueste Kriegsgeschichte der älteren das Lehrreiche entzogen, oder, um das neu-deutsche Zauberwort anzuwenden, sie der Wissenschaftlichkeit entkleidet habe;“ er weiss, dass „Cäsar und Friedrich d. Gr. auch mit Zündnadelgewehren und gezogenen Geschützen nicht grössere Feldherren gewesen wären,“ und wenn er sich auch zur „Beachtung des militärischen Interesses berufen“ glaubt, so macht er doch diese Berufung nicht von s. g. militärischer Dienstzeit (oft meist in Friedenszeit!) abhängig;“ er zeigt vielmehr, „wie viele militärische Urtheile wir bei Tacitus finden, welche auch heute noch volle Geltung haben,“ und beweist „durch die neidlose, ja freudige Anerkennung der wahrhaft kriegskundigen Sagacität Ranke's,“ dass er „durch tiefes geschichliches Studium genährten Männern, die nie die

Uniform getragen haben", den strategischen Geist nicht abspricht. Eben so wenig, als vom Korporalstock, hält ferner Hr. v. P. vom Säbelregiment; „bei jeder Gelegenheit zu den Waffen greifen, um seine Unterthanen zu züchtigen, ist nicht die Tugend eines grossen Königs; der Krieg gegen seine eigenen Unterthanen ist ein Merkmal der Schwäche." Ueberhaupt verwirft unser Verf. alle Maximen und Handlungen, die „in das Reich der Principerbettelungen oder Tendenzfabeln einer aufgeregten Zeit" gehören. Aus diesem Grunde erklärt er sich auch gegen 2 beliebte Arten von Historiographie: „Es ist leichter, Geschichte, als die Geschichte, am leichtesten aber „„... Bücher ....scher Geschichte"" zu schreiben; in beiden Fällen, besonders aber in dem letzten, kann man das Schwierige, nicht Effekt Versprechende vornehm ignoriren." Aus gleicher Ursache behauptet er auch, und jedenfalls mit gutem Recht, „die nüchterne Geschichte dürfe doch ihrer Nüchternheit nicht das Recht einräumen, oder gar die Pflicht auferlegen, sie der Sage und der Romantik ganz zu verschliessen"; vielmehr müsse den „überlieferten Sagen ihr gutes Recht werden und zwar um so mehr, als sie durch alles Widersprechende den Weg sich gebahnt und ihre Fortdauer gesichert haben." Wir sehen aus dem Gesagten zur Genüge, wie weit sich Hr. v. P. von den Vorurtheilen unserer Zeit entfernt. Er tröstet sich hierbei der unleugbaren Thatsache, dass über dergleichen Vorurtheile immer eine spätere „Zeit Gericht gehalten hat", und hofft darum auch „von der Zeit ein gerechtes Gericht" über und für die verkannte Wahrheit. Als „ein merkwürdiges Beispiel des Zeitgerichts" stellt er uns u. a. Hamann's Schriften auf, in deren erste Auflage „bald Käse eingeschlagen wurde", und die man später „mit Mühe und schwerem Gelde aufkaufte." So zeige sich „die Bedeutung des Zeitgerichts auch in der kürzlich erschienenen neunten Auflage der Kirchengeschichte Guericke's um so ausserordentlicher, als er vieljähriger ausserordentlicher Professor der Theologie ist und der Vermittelungstheologie hier und in fast allen seinen übrigen, mit ähnlichem Beifalle aufgenommenen Schriften, entgegentretend, gewiss nicht die Zeit gewonnen hat, — ein Umstand, der wie ihn, auch die Unparteilichkeit dieses Gerichts ehrt." — Diese Punkte wollten wir zu Ehren der „Geschichte des franz. Calv." nicht unerwähnt lassen, bevor wir den Gegenstand berührten, worin wir allerdings nicht mit Hrn. v. P. übereinstimmen. Dieser ist nämlich durch „mehrjährige Studien und Forschungen" dahin geführt worden, „dass er jetzt den alten ächten Calvinismus im englischen und amerikanischen Puritanismus sieht." Daher wollte er den

vorliegenden Hauptabschnitt seiner Geschichte mit dem „Ausfluss des französischen Calvinismus in den Puritanismus“ schliessen, und „bedauert sehr, dass Raum und Zeit seinem Willen widerstrebt haben.“ Auch wir können das nur bedauern; der Gegenstand hat wesentlichen Einfluss auf das Urtheil über Calvin's Geistesrichtung und deren Verhältniss zur deutschen Reformation. Möchte Hr. v. P. das interessante Thema, vielleicht in Form eines Anhanges, beim 6. Bde besprechen! [haben besprechen können!] Es dürfte das um so nöthiger seyn, da in der vorliegenden „Geschichte“ auf nichts Anderes ein solcher Nachdruck fällt, „als auf deren Hauptfactor, den Geist des Calvinismus, welcher sich von allen anderen uns bekannten christlichen Richtungen, oder, wenn man will, Ismen, durch seine Charaktere bildende Macht zu seinem Vortheile unterscheidet.“ Der Verf. hat in dieser Hinsicht bereits „von freundlicher und gewichtvoller Seite“ einen Tadel erfahren, wegen der Annahme „einer lutherisch-französischen Reformation“, welche Annahme er auch noch festhält. Wenn er jedoch „den von Luther zwar erweckten, aber von Calvin geregelten, fixirten, bewegenden und Charaktere bildenden Geist als Calvinismus“, und diesen gleichwohl als „lutherisch-französ.“ Reformation bezeichnet, so war auch gewiss Athanas. Coquerel mit jenem Tadel im Recht. Es herrscht hier jedenfalls eine Begriffsverwirrung, wenigstens eine Unklarheit, auf Seiten des Hrn. v. P. Er scheint dies auch selbst zu fühlen; wie käme er sonst zu dem, nur aus besagter Unklarheit verständlichem, Gedanken, „von anderer, nämlich lutherischer, Seite drohe ihm starker Widerspruch wegen der Annahme, dass aus jenem Geiste des Calvinismus dessen Charaktere bildende Kraft geflossen sei und da, wo er sich erhalten hat, noch fliesse“? Ueber das Geistesverhältniss dieses „Calvinismus“ zu jener „lutherisch-franz. Reformation“ hat sich der Verf. schwerlich genügende Rechenschaft gegeben. Was nun aber den befürchteten lutherischen „Widerspruch“ betrifft, so kommt dabei alles auf den Begriff „Charakter“ an. Allerdings fassen wir diesen Begriff anders, als Hr. v. P., welcher das Moment der politischen Tüchtigkeit als ein unerlässliches Merkmal in die Definition des „Charakters“ aufnimmt. Alle seine „Charaktere“ sind politische (meist speciell militärische) Grössen. So war schon Calvin selbst, nach des Verf.'s Behauptung, „mit der seltensten theologischen Begabung doch ganz zum Staatsmann geboren“; wobei denn freilich „immer das Schlimmste bleibt, dass wir unter allen Heroen der christlichen Geschichte keine genügende Analogie für Calvin

finden", sondern von der „ganz einzigartigen Persönlichkeit Calvin's" sprechen müssen, in der sich die „bedeutendsten Eigenschaften" theils eines „Origenes" und „Augustin", theils eines — „Gregor VII. und Cromwell" verschmelzen, — eine Verschmelzung, ob deren „die Herren Galiffe, Vater und Sohn, in Genf", schwere Anklagen gegen Calvin erhoben, ja der eine sogar „bei Gelegenheit des letzten Reformationsfestes den grossen, nach Beza vorzugsweisen, wenn nicht einzigen, Reformator einen Priestertyrannen, eine Henkerseele, einen, Genf der infamsten Knechtschaft unterwerfenden Priestertyrannen nannte." — Calvin ist aber der unverkennbare Typus für alle „Charaktere" in der „Geschichte des französischen Calvinismus" geworden. Man betrachte einen Chamier („diesen ächt calvinischen Charakter"), einen Richelieu und Rohan („die denkbar gegen einander feindlichsten Charaktere"), einen Hautefontaine („ein sehr interessanter Charakter"), einen la Force, Bimard („ein ehrenwerther Charakter"), Guiton („Hauptrepräsentant des calvinischen Geistes"), Sully, Mornay, überhaupt die ganze „Gallerie (hugenotischer und papistischer) Charaktere" unseres Buchs, allenthalben findet man Religion und Politik als gleich starke Triebfedern alles Handelns. Beachtet man dabei, dass der politische französische Calvinismus einem, auch von Hrn. v. P. „oft beklagten, Fatalismus seine Entstehung verdankte", dass die ganze Haltung der Hugenoten, den französischen Königen gegenüber, eine „fatalistische" war, dass ihre Verfassung als ein „politisches Synodalleben" bezeichnet wird, dass sie „einen bewaffneten Staat im Staate" bildeten, dass sie sich „auf ein zweideutiges und nicht auf sittlichem Grunde beruhendes Verjährungsrecht beriefen", dass wiederholt „von dem berüchtigten, sprichwörtlich gewordenen calvinischen Hadergeiste" die Rede ist, dass Hugenoten und Papisten gleich verderbt waren, dass nach dem Edict von Nantes die „hugenotischen Edelleute durch die römische Kirche ihren Durchgang nahmen, um in die Vorzimmer des Hofes zu gelangen", dass der französ. Calvinismus „auch stets eine politische Färbung behielt", dass seine Hauptvertreter erklärten, ohne „politische Versammlungen würde der ganze Körper der Reformirten sich auflösen", dass „den in die Politik tief eingegangenen Calvinisten das normale kirchliche Bewusstseyn" fast „ganz entschwunden war", dass die Reformirten oft „in Advokatenkünsten das dornige Feld der Chicane betraten", dass unser Verf. „ein dem damaligen politischen Calvinismus ausgestelltes so merkwürdiges als wahres Armuthszeugniss" kennt, dass er über eine „unglückliche Verquickung mit der Politik" klagt, dass „die wahre Schwäche

der hugenot. Partei in ihren inneren Spaltungen und ihrer Zugänglichkeit für die Verführungen des Hofes“ bestand, — wenn man das alles und vieles, vieles Andere, das wir lediglich der Kürze wegen verschweigen, wohl beachtet, so können wir Gott nicht genug danken, dass er die deutsche Reformation vor jenen „düsteren und energischen Gestalten“ des Hugenotenthums, vor den „historischen Charakteren“ der calvinischen Religionspolitik, gnädig bewahrt hat. Nach unserer Definition hat es auch „Charaktere“ gegeben, die von Politik und Calvinismus nichts wussten und nichts wissen mochten. Sind Petrus, Johannes, Paulus, sind Athanasius, Ambrosius, Luther, sind überhaupt die standhaften Bekenner Christi, auch wenn keine Geschichte von ihnen erzählt, sind sie „Charaktere“? Hr. v. P. spricht nein, wir sagen ja. Der Leser entscheide! [Str.]

9. Brömel, A., *Dr.* (Superintendent des Herzogthums Lauenburg), Homiletische Charakterbildner. Berlin (Schlawitz) 1869. VI u. 196 S. in gr. 8.

Die Charakterbilder, welche *Dr.* Brömel zeichnet, sollen Repräsentanten der Hauptepochen der Kirchengeschichte seyn. Ausgewählt sind dazu für die griechische Kirche Chrysostomus, Augustin für die lateinische, Bernhard von Clairvaux und Tauler für das Mittelalter, Luther und Johann Gerhard für die Reformationszeit, Spener für die pietistische und Schleiermacher sammt Claus Harms für die jüngste Periode. Als Motiv seiner Darstellung gibt der Verf. an: „Es wird heutzutage so viel darüber gesprochen, wie die Predigtweise zu reformiren sei. Ich habe geglaubt, einen Beitrag zur Lösung dieser Frage dadurch liefern zu können, dass ich die Repräsentanten unter den Predigern in einem möglichst treuen Bilde zu zeichnen versucht habe.“ Es darf dieses aber nicht so verstanden werden, als gälten dem *Dr.* Br. die vorgeführten Männer als Musterprediger und habe er in der Form der Geschichte eine Art Lehre von der Kunst der Predigt geben wollen, da denn der Eine dieses, der Andere jenes Muster zur Nachbildung sich wählen möge. Nichts hat dem Verf. ferner gelegen als dieses, und inderthat könnte man dann hinter den Namen Dieses oder Jenes der Gezeichneten ein starkes Fragezeichen setzen, sollte er in die Reihe der Musterprediger gesetzt werden. Sondern in lebendigen Bildern führt uns der Verfasser vor die Seele, wie zu bestimmten Zeiten von den Hervorragenden der Zeit gepredigt worden sei, wie es aber Niemandem einfallen kann, es nachmachen oder seine Predigtart danach bilden zu wollen. Also die Geschichte ist die Hauptsache und die ist hier lebendig und fesselnd erzählt. Mag

sich der Leser dann davon befruchten lassen, positiv oder negativ, es wird das bei aufmerksamen Lesen nicht ausbleiben. Er wird dann mit dem Verf. auch nicht darüber rechten, warum er nur oder eben diese Charaktere gezeichnet habe, da doch offenbar für eine oder andere Zeit eminentere Repräsentanten zu nehmen gewesen wären. Sondern er wird sich freuen über das Gegebene, dem die lichtvoll skizzirte Zeichnung der Zeit, welche das Bild des Gezeichneten umgibt, zum besonderen Schmucke gereicht. Auch für Nicht-Homileten ist das Büchlein eine sehr unterhaltende Lectüre. [A.]

10. Ludwig Grote (Pastor), Leibniz und seine Zeit. Populäre Vorlesungen. Hannover (Brandes) 1869. 562 S.

Es war ein gewagtes Unternehmen, den Begründer der neuern Philosophie und Erfinder der Differenzialrechnung und so vieler anderer Mittel und Wege des modernen Lebens und Denkens in populären Vorlesungen darzustellen. Dennoch ist der Versuch gelungen, und klar gruppirt und durchsichtig dargestellt steht die ganze wunderbare Entwicklung des grossen Mannes vor uns und mit ihm die eigenthümliche Gestalt der ganzen ihn umgebenden Zeit mit all' ihren geistigen Bewegungen und nationalen Strebungen. Leibnitz ist für seine Zeit in noch ganz anderer Weise wirklicher Mikrokosmus, als Göthe für die seinige. In Göthe spiegelt sich nur das von allen nationalen Bedingungen losgelöste atomistische Leben der gebildeten Welt, wie er in der Kunst eben sich einen neuen Kosmos zu schaffen versuchte und doch nichts als ein eitles Wolkenkuckucksheim zu gewinnen verstand. In Leibnitz dagegen spiegelt sich die ganze ihn umgebende wirkliche Welt, alle Realitäten Gottes, alle Bewegungen der Geschichte, und überall ist Leibnitz der Ton Angebende, der seine Zeitgenossen weit Ueberholende, in dem sie ihre Ziele und Aufgaben erst erkennen. Die Wunderkinder werden durchschnittlich ganz ordinäre, philisterhafte Männer. Bei Leibnitz geht das Wunder aber durch alle Lebensalter hindurch, und wer daher sehen will, welch Wunder auch der gefallene Mensch noch seyn kann, welche Grösse auch in der von ihrem Gotte losgelösten *creatura rationalis* sich noch offenbaren kann, der komme hierher und schaue und erlabe sich. In dieser materialistischen Zeit zumal gibt es kein grösser, kein edler Labsal, als diese Wunder des Geistes zu schauen und ein ganzes Menschenleben hindurch sie anzuschauen. Aber freilich alle diese Wunder geben doch kein Leben und Genüge, und das ganze reich ausgestattete Menschenleben muss doch wieder beweisen, dass wir ohne den Einen, den Schönsten unter den Menschenkindern Nichts sind; Leibnitz ist niemals zum Glauben an den Herrn gekommen. Er hat das In-

therische Abendmahl spekulativ bewiesen, er hat selbst eine Theodicee geschrieben; aber diese Theodicee kennt keine Sünde, sondern nur Uebel, und der sie schrieb, kommt daher niemals zum Glauben an den Armensünderheiland und darum muss er denn auch selbst das Ungenüge des natürlichen Menschen erfahren. Seine eigne Grösse wird ihm zum Gerichte, und verlassen von Allem, was seiner Seele Labsal war, verkannt von den Grossen dieser Welt, deren Gunst sein Licht war, stirbt er ein armer, einsamer Mann, ohne Trost im Tode, ohne Begleitung selbst auf der letzten Reise. Das Alles malt der Verf. in plastischer Weise uns vor die Augen. Alles gelingt ihm; die Theodicee selbst weiss er Jedermann verständlich darzustellen; weder der Glanz noch die Tiefe dieses Menschenlebens entgeht ihm; für Alles hat er ein scharfes Auge und eine fertige, plastisch bildende Feder, und mit bestem Gewissen können wir daher Jedermann einladen, zu kommen und zu lesen. Möchte diesem Buche eine weite Thür aufgethan werden und es an Vielen sein Amt thun, das Amt, thatsächlich zu beweisen, dass die Welt des Geistes die erste und höchste, aber alle Geister auch verderben, die nicht dem Geiste unsers Herrn Jesu Christi sich aufschliessen! [Flörke.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. **Mejer**, Otto, *Dr.*, Lehrbuch des Deutschen Kirchenrechts. Dritte neu bearbeitete Auflage. Zweite Hälfte. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1869. 20 Bogen gr. 8.

Der vorliegende Theil der 3. Auflage enthält das zweite Buch des ganzen Werks: Die Erhaltung der Kirche als Anstalt und ihr Wirken in Lehr- und Sacramentsverwaltung, unter 2 Capiteln 1. Erhaltung der Kirche als Anstalt, — die kirchlichen Temporalien — die kirchliche Stellenbesetzung — kirchliche Aufsicht und Gerichtsbarkeit; 2. Arbeit der Kirche, — Gottesdienst — Sacramentsverwaltung — Wortverwaltung mit den Unterabtheilungen: Predigt, Eid und Gelübde, Begräbniss, Ehe. Der geehrte Verf. hat auch dieses 2. Buch mit solchem Fleisse durchgearbeitet, dass das ganze Werk fast ganz neu erscheint, die reife Frucht eines ganzen Lebens, ein Muster des scharfen Scheidens, der concinnen Darstellung und der Präcision des Ausdrucks. Der reiche Schatz von nachweisenden und erläuternden Anmerkungen ist hier noch um Vieles vermehrt, ohne gerade Ueberfüllung zu bieten, und doch hat die jetzt schnell strömende Zeit schon Manches wieder unter dem bis da Geltenden überholt. Wie der Verf. auch in diesem 2. Buche auf die brennenden Fragen der Gegenwart eingehe, möge

ein herausgegriffenes Beispiel zeigen. Im §. 208 vom Abendmahle sagt er in der 20. Anmerk.: „Der lutherische Geistliche insbesondere darf Niemanden zulassen, von dem er nach menschlichem Wissen annehmen muss, er glaube nicht, Christi Leib und Blut in, mit und unter den Elementen zu empfangen: denn wer das nicht glaubt, empfängt das Sacrament nach lutherischer Ansicht ungläubig (*Catech. Maj. p.* 558 f.), sündigt also indem er es empfängt, und an dieser Sünde hat der Geistliche sich nicht zu betheiligen. Dies ist u. A. auch gegenüber den Unirten entscheidend. Die Zumuthung, mit Nichtlutheranern Abendmahlsgemeinschaft zu halten, wie sie von manchen älteren Unionsordnungen und neuerdings in der Verfügung des Preussischen Oberkirchenrathes v. 7. Juli 1857 ausgesprochen worden ist, enthält für den lutherischen Geistlichen einen Gewissenszwang. Dagegen hat ein solcher Geistlicher keinen rechtlichen Grund, unirte Lutheraner aus einem Unionsbezirke, wo (wie dies in Preussen der Fall ist) lutherische Kirche innerhalb der Union fortdauert, weil sie unirt sind, vom Abendmahle zurückzuweisen. Vielmehr besitzt ein solcher Lutheraner, sobald er innerhalb der betreffenden Parochie sein Domicil nimmt, auf den Empfang des Sacraments von ihrem Pastor ein Recht, und dieser würde also widerrechtlich handeln, wenn er z. B. aus kirchenpolitischen Gründen (wie v. Zezschwitz Die Selbsterhaltungspflicht der luth. Kirche 1868 es vorschlägt) ihn zurückweisen wollte. Dass aber bei Jemandem, der aus der Union kommt, der Pastor kein bestimmtes Bekenntniss als selbstverständlich voraussetzen, sondern den persönlichen Bekenntnissstand des Einzelnen erst exploriren muss, folgt aus der Natur der Sache. Die reformirte Kirche kann aus dogmatischem Grunde in diesen Dingen weniger bedenklich seyn, als die lutherische Kirche; und auch diese verstellt im Nothfalle, namentlich *in periculo mortis*, ihre Bedenken zu Gottes Gnade und lässt sich an dem Bekenntnisse des Empfangenden allein zu Christo genügen. — Den Satz, dass das Abendmahl *signum communionis* ist, also Excommunicirten nicht gegeben werden kann, darf man nicht zu der Behauptung ausdehnen: Abendmahlsgemeinschaft sei Kirchengemeinschaft. Sie ist nur ein reguläres Zeichen derselben (?), nicht die Gemeinschaft selbst.“ — So hat denn die Kirche an diesem Handbuche einen trefflichen Führer auf dem Gebiete ihres dermaligen Rechts und ist dasselbe namentlich auch dem praktischen Geistlichen sehr zu empfehlen. [A.]

2. Thiersch, Heinrich W. J., Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft, nach der heiligen Schrift und nach den Grundsätzen der christlichen Kirche. Nördlingen (Beck) 1869. VIII und 166 S. in 8.

Ein sehr gründliches, inhaltsreiches und von der Gesundheit christlicher Lehre ganz und gar durchdrungenes Schriftchen, das deshalb auch der Aufmerksamkeit nicht dringend genug empfohlen werden kann. Es beruht auf der schmerzlichen Wahrnehmung, dass Rechtslehre und Praxis in immer maassloser werdender Weise so gut durch offenes Aufgeben als durch Dispensation von dem abgewichen sei und noch abweiche, was wegen des Verbots der Ehen innerhalb der Consanguinität und unter Affinen von dem göttlichen Worte, von dem einstimmigen Zeugnisse des christlichen Alterthums und der Reformation festgesetzt und bekräftigt sei und deshalb unter allem Wechsel der Zeiten und der Meinungen unveränderliche Geltung haben müsse. Deshalb, nachdem er im ersten Capitel das Wesen der Ehe bestimmt hat, legt er in Cap. II—V die Grundsätze des mosaischen Gesetzes, des römischen Rechts, des Neuen Testaments und des christlichen Alterthums vor, und zeigt danach Cap. VI. und VII., in wie weit Lehre und Praxis der griechischen und römischen Kirche davon abgewichen und auf Verkehrungswege gekommen sei, um sich dadurch den Weg zu der Darstellung der heilsamen Rückkehr zu der altchristlichen Praxis in dem Reformationswerke in Cap. VIII. zu bahnen, da sich denn in den Kirchenordnungen der deutsch-lutherischen, der schweizerischen, englischen, schottischen und schwedischen Kirche überraschende Einstimmigkeit zeigt, wobei jedoch der Verf. auf das verhängnissvolle Zugeständniss in dem Mandate des Churfürsten Johann Georg vom 11. Mai 1623 hinweist, wonach vor Abschliessung eines Verlöbnisses unter Personen, welche im anderen Grade gleicher oder im dritten Grade ungleicher Linie entweder befreundet oder verschwägert seien, um churfürstliche Dispensation nachgesucht werden dürfe, ein Zugeständniss, das der Verf. mit Recht einen Haken nennt, an welchen sich das zu Boden gefallene Dispensations-Wesen oder vielmehr Unwesen wieder anhängen konnte. Es ist denn auch in der Zeit des neueren Protestantismus deutscher Zunge besonders seit Friedrich's II. Zeit voll und immer voller angehängt, nach Cap. IX. — und gewährt das einen traurigen Anblick. „Die Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts sind gefallen. Die unwiderlichen Erörterungen von Joh. Gerhard (in s. *locis*) liegen im Staube der Vergessenheit. Das öffentliche Gefühl ist abgestumpft. Selbst bei religiösen Menschen ist das Bewusstseyn von der Unzulässigkeit allzu naher Verbindungen in der Schwägerschaft erloschen. Fort und fort werden eheliche Verbindungen mit der Tante, mit der Nichte, mit des Bruders Wittwe, mit der Schwester der Frau eingesegnet und man vernimmt nichts davon, dass

sich das Gewissen der Geistlichen dagegen sträube. Und doch liegt die Frage so nahe: Sind diese Verbindungen dem göttlichen Gebote gemäss?" u. s. w. So schürt der Verf. die christlichen Gewissen, was auch in der sich anbahnenden Freikirche seine Frucht tragen wird. Denn in den bestehenden Landeskirchen ist nach dieser Seite hin auf Umkehr und Besserung nicht zu hoffen. [A.]

3. W. Hoffmann (*Dr.* d. Theol., Hofpred. z. Berlin, Generalsup. der Kurm. Brandenburg), Deutschland und Europa im Lichte der Weltgeschichte. Berlin (Stilke und van Muyden) 1869. IV. und 253 S. gr. 8.

Den sichersten Standpunkt zur Beurtheilung dieses „zurückgelegten Capitels aus: Deutschland Einst und Jetzt" u. s. w. vermittelt folgende Aeusserung: „Die germanische Gestalt des Christenthums ist die der lutherischen Reformation, und es gehörten (?gehören?) daher die Grundgedanken dieser, das Schöpfen aus der durch sich selbst erklärten heil. Schrift und die Rechtfertigung durch den Glauben, zu der echten deutschen religiösen Stellung. Was diese wegräumt, ist entweder von romanischer oder nihilistischer Undeutschheit ausgegangen. Und dahin gehört auch die grobe Täuschung, als ob die moderne Bildung irgend Bestand haben könnte, wenn die auch in ihr wirkenden Gedanken der h. Schrift und Kräfte der Rechtfertigung entfernt würden. Es ist gerade, als ob man ein schönes Gebäude dadurch zu seiner Vollendung und Harmonie bringen wollte, dass man sein unsichtbar gewordenes Fundament herausrisse, nicht um es fester zu ersetzen, sondern um dem Gebäude den Wunderglanz zu geben, dass es sich selbst trage." (S. 234 f.). Nach schlichtem Wortsinne verstanden ist das eine von Hrn. Dr. H. in seinem vorliegenden wie in seinem frühern Buche aufs stärkste perhorrescirte Ueberzeugung, und man darf nur eine einzige Seite (235) weiter lesen, so findet man den Inhalt jener Aeusserung in schneidender Polemik verworfen und durch entgegengesetzte Gedanken verdrängt. Hielte Hr. Dr. H. den Wortlaut obiger Ueberzeugung fest, wie könnte er dann über die lutherische Conferenz in Hannover, die ja notorisch nur auf Grund und nur zum Schutze dieser Ueberzeugung stattfand, so höchlich ergrimmt seyn? Wir finden hier leider abermals bestätigt, was uns schon bei Dorner, Richter u. A. abstossend entgegentrat: ihre entscheidenden Behauptungen klingen ganz anders, als sie gemeint sind. Das hat seinen leichtersichtlichen Grund. Die Berliner Unionsdoctrin, im Gefühl ihrer innerlichen Nichtigkeit, getraut sich auf geistigem Gebiete nur noch als Sophistik zu bestehen. Ihre ganze Be-

weisführung beruht auf einer apriorischen Reconstruirung der Geschichte und Religion, wobei Namen und Worte von gutem Klange sorgfältig conservirt und hoch gepriesen, aber im Stillen mit ganz anderem, heterogenem Inhalt angefüllt werden. So verrichtet diese Art von „Wissenschaft“ die Geschäfte des Irrwisches, der dem Unerfahrenen, Arglosen, wo möglich auch dem Kundigen, in die Moräste voranleuchtet. Bei Hrn. *Dr.* H. tritt das freilich etwas seltener als anderwärts hervor, aber nur um so wahrnehmbarer. Mit seiner Unionsdoctrin (denn kein Unionsdoctrinär stimmt völlig mit dem andern überein) zwischen zwei Feuer gerathen (was wenigstens bei Richter nicht der Fall ist), bekämpft er den verhassten „Protestantenverein“ mit lutherischen, und das noch verhasstere „Lutherthum“ mit protestantenvereinlichen Waffen, braucht aber jene wie diese nur nothgedrungen, nur *ad hoc* und nur mit dem Vorbehalte beliebiger Deutung. So erscheint ihm denn auch die im obigen Citat niedergelegte Anschauung als das kräftigste Gegengift wider die Thätigkeit des Protestantenvereins; denn diese darf er ja, selbstverständlich, keine „Entwicklung der Kirche nennen, sondern er kann nur untheologische und unevangelische, daher auch undeutsche und eben deshalb antinationale Bestrebungen da finden, wo man mit der Allerweltsreligion des Unglaubens die heute wohl anklingenden Worte von Nationalität und Deutschheit in falschen Zusammenhang bringt.“ So ficht er wider den Protestantenverein. Wiederum nennt er das Lutherthum „unevangelisch“ und undeutsch“ gerade darum, weil es keine „Allerweltsreligion des Unglaubens“ werden, mit römischem, gallischem und anderem ausländischen Religionswesen keine Gemeinschaft pflegen will; hierbei spricht er ganz die Sprache und denkt ganz die Gedanken des Protestantenvereins, doch eben nur zu diesem speciellen Zwecke. Und fragt man ihn, wer nun schliesslich „deutsch“ und „evangelisch“ sei, wenn es weder das „Lutherthum“ noch der „Protestantenverein“ seyn soll, so nennt er die Anhänger — „der calvinistischen Reformationskirche.“ Wie kann ein solches Resultat anders als durch Sophistik gewonnen werden? Die Art dieser Gewinnung zeigt sich am deutlichsten in den erwähnten Explicationen über die hannöversche Conferenz. Drei Punkte dieser Kritik wollen wir doch aus ihrem rhetorisch-sophistischen Nebel heraus und in das rechte Licht stellen; nämlich 1) die „Unerlässlichkeit der Union.“ Also künftighin nicht mehr „Freiwilligkeit des Beitritts“ oder Nichtbeitritts? Nein, fortan Unions-Zwang! Wie verträgt sich das aber mit der völkerrechtlich garantirten Reli-

gionsfreiheit und zeitgeistig proklamirten „Toleranz", mit Staatsgesetzen und Gewissenspostulaten? Hier ist nun zu bedenken, dass der Unionsdoctrin die religiösen Fundamente fehlen; sie steht und fällt mit der absolutistischen Politik, von deren Maximen, Anschauungen und Wechseln sie beständig normirt wird. Dem undeutschen politischen Absolutismus einen nationalen und religiösen Anstrich zu geben, ist ihr wesentliches Geschäft. Wie ihre ältere Schwester, die weiland „preussische Staatsphilosophie" Hegel's, sich kurzweg als „die deutsche Wissenschaft" gerirte, eben so bescheiden präsentirt sich die Unionsdoctrin ohne weiteres als „die echte deutsche Reformation," ja als die allein wahre Völker- und Universalreligion, ausser welcher kein Heil. Als solche spricht sie denn ihr untrügliches Votum dahin aus, dass eine gesunde Politik sich niemals von dem *Cujus regio ejus religio* lossagen dürfe. Nicht blos der Staat, wie Ludwig XIV. will, nein, auch die Kirche müsse der Landesherr seyn. Zu seiner Religion müsse sich das ganze Volk bekennen, denn ohne Religionseinheit sei das höchste Ziel alles menschlichen Daseyns, die Staatseinheit nicht wahrhaft erreichbar. Je nach dem Bekenntnisse des Staatsoberhauptes müsse also jeder Landesangehörige unirt, reformirt u. s. w. seyn oder werden, und es handle sich lediglich darum, die andersgläubigen Unterthanen auf die gelindeste und unmerklichste Weise von dem Glauben ihrer Väter zu dem des Landesherrn herüberzuziehen. Einen solchen, obrigkeitlich gewünschten oder befohlenen, Uebertritt dürfe kein Unterthan beharrlich verweigern, sonst übertrete er empörerisch das vierte Gebot und sündige wider den, der die Unterthanen der Obrigkeit wegen geschaffen habe. — Diese Theorie wagen freilich die Unionsdoctrinärs kaum sich selbst geschweige Anderen zu gestehen; wer aber hinter dichtgewebte Schleier zu blicken gelernt hat, der wird obige Gedanken u. a. auch in Hrn. *Dr.* H.'s Schriften (insbesondere in den Predigten über „Obrigkeit und Unterthan," in „Deutschland Einst und Jetzt," sowie in dem vorliegenden Buche) als mehr oder minder versteckte Voraussetzungen und Grundbedingungen wiederfinden. Aus solchen Anschauungen folgt allerdings die „Unerlässlichkeit der Union." Doch bekanntlich wird 2) die hierbei ins Spiel kommende Doctrin des unbedingten Unterthanengehorsams von der ganzen Christenheit auf Erden einmüthig verworfen. Der Grundsatz, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, wird schon von den Aposteln wörtlich und thatsächlich, ausgesprochen, von der patristischen Kirche im Kampfe mit dem Menschenvergötterungscultus des Heidenthums unerschütterlich festgehalten, von den evangelischen Bekennern im 16. Art. der augsb. Conf. wiederholt, von den

Römischkatholischen in der „*Confutatio*", wie von den Reformirten in der „*Variata*" *Conf. Aug.* anerkannt; er enthält die erste Christenpflicht, und wird darum auch schon den jüngsten Schulkindern als „das erste Gebot" ihres kleinen Katechismus eingeprägt; ohne ihn ist überhaupt gar keine Religion denkbar. Selbstverständlich muss der Unionsdoctrin dieser Grundsatz, ihr Todesgift, ein Greuel seyn; sie erklärt ihn, offener oder verblümter, für revolutionär. (Wir erinnern nur an Hrn. *Dr.* H.'s Predigt über den „Bruch des Gehorsams.") Wie stand nun die Conferenz in Hannover zu dem Grundsatze? Konnte oder durfte sie ihn aufgeben? Nimmermehr, wenn sie überhaupt sich nicht selbst aufgeben wollte. Darüber wird sie nun entsetzlich geschmäht. Es wird geredet von „Erklärungen so unevangelischer und so undeutscher Art, wie eine Versammlung sogenannter (!) Lutheraner, d. h. sich lutherisch nennender (!) Theologen, hauptsächlich aus den mit dem evangelischen (!) Preussen grollenden politischen (!) Kreisen, denen sich particularistische (!) Hannoveraner anschlossen, sie zu Hannover gefasst hat, nämlich alle Unirten vom Abendmahl der lutherischen Kirche ausschliessen zu wollen." Wir sollten denken, ein solcher Ausschluss Fremdgläubiger werde *eo ipso* vom Wesen und Rechte jeder Kirchengemeinschaft geboten; aber die Unionsdoctrin hat von nationalen, politischen, religiösen Dingen ganz absonderliche Begriffe: sie nennt „evangelisch", „deutsch", „Freiheit" u. s. w., was alle anderen Menschen, namentlich unsere Vorfahren, „unevangelisch", „undeutsch", „Knechtschaft" u. s. w. nennen, und umgekehrt. Nach dem „Begriffsalphabet" der unionsdoctrinell-verkehrten Welt gilt der Auschluss Nichtlutherischer von der lutherischen Communion keineswegs für etwas sich ganz von selbst Verstehendes, sondern für ein politisches Verbrechen, dem die Staatsgewalt entgegentreten müsse und werde. („Wird doch", heisst es, „diese Erklärung" der lutherischen Conferenz „innerhalb des norddeutschen Bundes schon an der Gesetzgebung desselben eine undurchbrechbare Schranke finden", — ja, ja, der Staat soll die Lutheraner zwingen, das h. Abendmahl jedem Brodesser und Weintrinker zu reichen.) Weiter wird zur Lästerung der hannöv. Conferenz gesagt: „Diese pseudolutherischen Hierarchisten (!) sind die besten Vorarbeiter des Protestantenvereins" (*O si tacuisses!*); sie wollen durch „einen bairisch-sächsich-hannoverisch-mecklenburgischen Parteibeschluss" der Union (das Unterdrückerhandwerk verkümmern, ihrem heimlichen Einschleichen wehren und ihr so) „den Nerv der Gemeinschaft mit dem übrigen (!) deutschen (!) Protestantismus (!) abschnei-

den"; aber nie wird die Union „einer so unevangelischen Herausforderung anders als mit der Zuversicht antworten, dass der christliche Sinn der Bevölkerungen (??) diesem pfäffischen Thun" (*sc.* dem Kampfe der Lutherischen um ihren kirchlichen Herd und Altar) „die Spitze abbrechen wird." — So lautet die Anklage gegen treue, verdiente, zu einem grossen Theil namhafte und hochgestellte Theologen, — auf denen freilich die schwere Schuld lastet, der evangelisch-lutherischen Confession anzugehören, einer Confession, die den christlichen Glauben über alle politischen Utilitätsreligionen setzt und dadurch tiefe Schnitte in das doctrinäre Unionsfleisch thut. Eins ist bei dieser Anklage wohl zu beachten. Wer soll also künftig über Religion, Glauben, Gewissen, Sakramente, über Kirche und Heiligthum entscheiden? Nicht mehr der untrügliche Gott in seinem ewiggiltigen Worte, sondern der norddeutsche Reichstag in seinen „undurchbrechbaren" Gesetzen. Merken wir uns diese Appellation von der h. Schrift an das *brachium saeculare!* Das ist der berliner „Protestantismus" von 1830 u. 1869, — derselbe „echt deutsche und echt evangelische Protestantismus", den die Spanier und Italiener schon vor 340 Jahren durch den Reichsabschied von Speyer herzustellen versuchten. Wird ihn gegenwärtig ein anderer „Reichstag" einführen können und wollen? Wird sich ein solcher zum Registrator weltkluger Religionsmacherdoctrinen, zum Exstirpator der deutschen Reformation, zum Handlanger unionistischer Welschthümelei, zum Schergen des modernen Protestantenhasses hergeben? Wir wissen's nicht, zweifeln aber noch immer; — es wäre doch ein gar zu schreiender Bruch mit —, ja eine förmliche Lossagung von der vaterländischen Vorzeit, ein Uebertritt von dem germanischen Religionswesen zum romanischen. Soviel aber wissen wir unbezweifelt: Die unionsdoctrinäre „Zuversicht", der nihilistische Haufe werde sich begnügen, dem Christenthum blos „die Spitze" abzubrechen, ist allzu naiv. Hat „Herr *Omnes*" nur erst, gewünschtermassen, dem christlichen Gottesdienste die „Spitze", das h. Abendmahl, abgebrochen, so wird er bald auch mit dem unirten Gedächtnissmahl und dem ganzen Staatskirchenthum aufräumen. Seinen radikalen Gelüsten geschieht mit Vertilgung des „Pfäffischen" durchaus kein Genüge; er verlangt noch mehr. Selbst unter Kartätschen und Zündnadeln wird er nicht aufhören zu heulen: „Hängt den letzten König mit der Gurgel des letzten Pfaffen!" — Doch was wollen wir denn? Das ist's ja gerade, was Hr. *Dr.* H. aus Leibeskräften zu verhüten strebt; darum klagt er ja eben 3) so heftig über die hannöv. Conferenzerklärungen, „die nur dazu führen, dass,

wie es leider zu geschehen pflegt, mit dem unwahren Lutherthum auch das wahre von der Mehrzahl verworfen und dadurch dem deutschen religiösen Leben unsäglich geschadet wird." Darum sagt er denn auch zum Schluss seiner Anklage: „Die Schande, welche dem deutschen evangelischen Wesen durch diese verbitterte Feindschaft sogenannter Lutheraner gegen andere Lutheraner, blos weil diese ganz dem Wesen der deutschen Reformation gemäss in kirchlicher Gemeinschaft mit den deutschen Reformirten, d. h. der melanchthonisch-calvinistischen deutschen Reformationskirche stehen, in den Augen der übrigen evangelischen Welt und der römisch-katholischen Kirche angethan wird, mögen die Berufer und Leiter der Conferenz verantworten." Will denn also etwa Hr. *Dr.* H. das „Lutherthum" unterdrückt wissen? Ei bewahre! Gerade im Gegentheil: er will es retten; aber um das zu können, muss er es vorher an Haupt und Gliedern reformiren und purificiren, d. h. er muss das „wahre" Lutherthum von dem „unwahren", die „sogenannten" Lutheraner von den „anderen", echten, Lutheranern sorgfältig scheiden. Das Endergebniss dieses Reformations- und Purificationsprocesses ist nun kurz folgendes. Hältst du es in Glaubenssachen mit Luther, Jonas, Bugenhagen, also folgerichtig auch mit Andreä, Chemnitz, Selnecker, und abermals folgerichtig mit Gerhard, Baier, Hollaz, so hängst du an dem „unwahren" Lutherthum und an den „sogenannten" Lutheranern. Bekehrst du dich aber zu Zwingli, Calvin, Melanchthon (?), also folgerichtig zu Schleiermacher, Schenkel, Strauss, und wiederum folgerichtig zu Büchner, Moleschott, Darwin, so gehörst du zum „wahren" Lutherthum und zu den „anderen", den echten Lutheranern „der deutschen Reformationskirche". Somit hast du zu deinem längst entdeckten echten Christenthum ohne Christus nun auch das wiederaufgefundene echte Lutherthum ohne Luther, — wie es schon die herrlichste Partei der Reformationsgeschichte in seiner ganzen Fülle besass. Muss nicht dem „unwahren" Lutherthum immer wieder das mustergiltige Beispiel der Philippisten vorgehalten werden, die sich zur Lebensaufgabe gemacht hatten, den „deutschen Märten" mit seiner wittenberger Reformation und seinem albernen Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo gründlich auszumärzen, sei es durch ein römisches Interim, oder durch den griechischen Synergismus, oder durch französische Kryptocalvinisterei! Beugt euch, ihr „sogenannten" Lutheraner, vor diesen „wahren", vor den „melanchthonischen" Normalprotestanten und Mustergermanen, die in freisinniger Weitherzigkeit gern alles Mögliche seyn und werden wollten,

wenn sie nur Feinde des deutschen und evangelischen Wesens bleiben durften. Von diesen unsterblichen Märtyrern der Heuchelei und des Hochverraths lerne man im Lager der „pseudolutherischen Hierarchisten“, wie erleuchtet und löblich es sei, die Politik über das Christenthum und „eine Pumpmütze voll harte Thaler“ über den sterilen Dekalogus zu stellen. Doch genug von diesem ganzen Gegenstande. Wir verlassen ihn mit der Bemerkung, dass unverkennbar in der lutherischen Conferenz ein Kämpfermuth auf den Plan getreten ist, dem die Unionsdoctrin sich nicht gewachsen fühlt, vor dem sie sich auch mehr fürchtet, als sie gern merken lässt, und zu dessen Ueberwältigung sie durchaus keine geistlichen Mittel kennt. — Hiermit glauben wir, den Standpunkt des vorliegenden Buches hinlänglich bezeichnet zu haben. Den nähern Inhalt betreffend, handelt es in 10 Abschnitten über folgende Gegenstände: „Die Arbeit Europa's in der Weltgeschichte; Spanien und Portugal; Italien und Deutschland; Frankreich und Deutschland; England und Deutschland, der germanische Bund; die germanischen Schutzstaaten; Russland und Deutschland, die Zukunft der slawischen Welt; die orientalische Frage; ein Blick jenseits der Meere; Deutschland in seiner europäischen Arbeit.“ Es setzt diese Schrift, gleich ihrer ausführlicheren Vorgängerin, sehr schnellgläubige Leser ohne eigenes Urtheil voraus; nur solche werden hier historischen Boden zu finden wähnen. Der Verf. hat seine früheren Anschauungen in keinem Punkte geändert. „Der ‚Schwärmerei‘ seiner Ueberzeugung, dass die geographische Natur der Länder u. s. w. eine Prophetie der Zukunft sei, und der Hoffnung, „dass die deutsche Nation, wenn sie wieder frei (!) athmen kann, sich zu den Zielen dieser Zukunft bewegen werde, ist er auch jetzt noch zugethan.“ Was er aber unter „deutscher Nation“, ihrer „bisherigen Geschichte“, ihrem „Grundcharakter“, ihrem „freien Athmen“ und ihren „Zukunfts-Zielen“ versteht (nämlich etwas ganz Anderes, als gewöhnlich darunter verstanden wird), liegt in beiden Schriften klar zu Tage. Oder sollte er absichtlich falsch verstanden werden? Schwerlich! Zwar behauptet er, „dass seine Zuversicht, die deutsche evangelische Kirche werde eine einheitliche in der dem deutschen Stammesleben gemässen Verschiedenheit noch mehr werden, als sie schon ist, etwas mehr bedeuten wolle, als eine neue ‚Handhabe für die hollenzollernsche Hausmacht‘, wüssten auch diejenigen, welche solche Phrasen zu erfinden sich nicht schämen.“ Aber woher sollen sie es denn wissen? Aus jenem „Deutschland Einst und Jetzt“ sicherlich eben so wenig, als aus diesem „Deutschland und Europa“; hier wie dort konnte „dem deut-

schen Stammesleben" und seiner „Verschiedenheit" ein nur höchst dürftiger Raum gelassen werden, den man, der für nöthig erachteten politischen und religiösen „Einheit" (d. h. der Centralisation und Uniformirung) gegenüber, getrost für gar nichts weiter ansehen darf, als höchstens für eine Uebergangsphase, für einen Aussterbeetat. Und warum redet denn Hr. *Dr.* H. von erfundenen „Phrasen"? Haben denn seine beiden Geschichtswerke einen andern Grundgedanken als den, dass die „Prophetie der Zukunft" auf das Untergehen Deutschlands in Preussen und der deutschen Reformation in die preussische Union hindeute? Betrachten nicht beide den „Umschwung von 1866" blos aus diesem Gesichtspunkte? Zieht sich nicht durch beide die Tendenz, dem Bürgerkriege von 1866 ganz andere Ursachen und Zwecke unterzulegen, als er nach nüchterner, unbefangener Betrachtung hatte? Und fasst denn Hr. *Dr.* H. nicht wirklich den preussischen Staat als den Massstab, ja als das *punctum saliens* aller politischen Gemeinschaften in beiden Continenten auf? Oder versteht er unter der „einheitlichen deutschen evangelischen Kirche" jemals etwas Anderes als die officielle preussische Union? unter „Christenthum", wenigstens unter „Evangelium", jemals etwas Anderes als die um das Centrum der berliner Unionsdoctrin, der preussischen Religionspolitik, kreisende moderne Weltanschauung? Wer sind also Jene, „welche Phrasen zu erfinden sich nicht schämen"? Jedenfalls sind es Leute, die sich keine rhetorischen Phrasen, keine Sophismata einreden, keine berliner Brillen aufsetzen, keinen märkischen Sand in die Augen streuen lassen. — Doch wir verlassen diesen Gegenstand, um noch auf einen verhängnissvollen Punkt hinzuweisen, der hauptsächlich in den Abschnitten IV. u. V. auseinandergesetzt wird. Es heisst da u. A.: „Wie konnte ein Volk, welches... in Indifferentismus, Unglauben, Atheismus versank, dessen Stimmführer die frechste Gottesleugnung und die materialistischen Albernheiten frei bekennen durften, wie konnte es fähig seyn, die wahre Freiheit auch nur zu suchen, geschweige denn zu geniessen?" Ferner: „Die alle Abgründe zudeckende Phrasensprache, die das Gegentheil auszusprechen vermag von dem, was der Sprechende denkt oder fühlt, sie kann wahrlich nicht als ein so grosses Gut, als ein so wichtiger Beitrag zu der Arbeit Europa's betrachtet werden, dass man die Erhaltung eines" Volkes „um ihretwillen wünschen müsste." Und: „Welchen nach Quadratfussen zu messenden Romanteig produciren die fruchtbaren Unterhaltungsschriftsteller! Die frömmelnde, mit der Wahrheit spielende Romantik auf der einen und die mit den sieben Todsünden Kegel schiebende Frechheit

und Gemeinheit auf der andern Seite; dazwischen“ Solche, „die den Materialismus in widerlicher Gespreiztheit predigen! Es ist ein brodelnder Hexenkessel des Unwahren, Schiefen, Hässlichen, womit die Millionen der nach Unterhaltung hungernden“ Bevölkerung „gestopft werden. Und daraus soll eine grosse Nation werden? Daran könnte vielmehr die grösste bis in Mark faul werden.“ So Hr. *Dr.* H. Nicht wahr, er spricht von den Deutschen des 19. Jahrh. und von dem seit 1866 über sie hereinbrechenden Gerichte des nationalen Unterganges? Keineswegs; er redet nur von den Franzosen und von dem ihnen durch einen s. g. „germanischen Bund“ zugedachten Schicksale. Die „Aufgabe Europa's“ bestehe nämlich vor allen Dingen darin, eine englisch-deutsch-österreichisch-skandinavisch-niederländisch-helvetische Coalition zur Erniedrigung und Zerstückelung Frankreichs zu stiften, — Frankreichs, von dem der Hr. Verf. selbst gesteht, „kein Mensch in Europa zweifle an der Leistungsfähigkeit dieses Landes in Erwerbung von wirklicher oder scheinbarer Uebermacht, an der kriegerischen Kraft und Gewandtheit, an dem militärischen Muth und Feuer der Franzosen.“ Glücklicherweise findet eine beabsichtigte Theilung Frankreichs gewiss noch weniger Liebhaber, als die dreimalige Theilung Polens gefunden hat; sie würde sich auch nicht so leicht wie diese vollziehen lassen und könnte ganz unversehens zum Verderben der Divisoren ausschlagen. Doch jener s. g. „germanische Bund“ ist zur Zeit noch nicht geschlossen; seine eigentlichen Tendenzen sind auch allzu durchsichtig, und schon die Fortdauer eines Verständnisses zwischen England und Frankreich bildet noch einen Damm gegen die drohende Asiatisirung Europa's.

[Mai 1870. Str.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

J. M. Rupprecht (Pfarrer in Schopfloch), Erklärungen zum kleinen Katechismus Luthers in Frage und Antwort. Erlangen (Deichert) 1868. 106 S.

Wir haben hier nicht einen Katechismus zum Auswendiglernen vor uns, denn wenn die Frageform es auch vermuthen liesse, so sind doch gar viele Antworten viel zu lang, als dass man Kindern eine buchstäbliche Aufnahme ins Gedächtniss zumuthen könnte. Es sind eben Erklärungen zum Katechismus, wie der Verf. gewiss nicht ohne Absicht geschrieben hat, nicht aber eine Erklärung des Katechismus. Das Verhältniss ist mitunter ein sehr loses, und dies gereicht dem Büchlein bei aller Treue des Verf. durchaus nicht zum Vor-

theil. Für normal müssen wir immer das halten, wenn aus *dem* lutherischen Texte durch Zergliederung, Erläuterung und Erweiterung ein neuer Katechismus entsteht, wobei dann Gelegenheit genug ist das christliche Lehrgebäude aus guten Bausteinen aufzuführen. Je weiter man sich von dem lutherischen Texte entfernt, desto abnormer wird man; je mehr man Zusammengehöriges auseinander reisst, desto mehr Schwierigkeiten bereitet man den Kindern; je mehr man seinen eignen formellen oder sachlichen Liebhabereien nachgibt, desto weniger brauchbar wird der Katechismus. Ein Beispiel der Art, wie Rupprecht vom lutherischen Text abweicht, möge seine Erklärung der zweiten Bitte seyn: „dein Reich komme", wo er alles aufs Reich der Herrlichkeit bezieht, während Luther zunächst alles aufs Reich der Gnade bezieht, wo wir den heiligen Geist empfangen, wo wir glauben und göttlich leben — so dass unser Leben endlich im Reich der Herrlichkeit ausmündet. Durch Zergliederung, Erläuterung und Erweiterung würde der Verf. gewiss zu ganz anderem Resultat gelangt seyn. Ein Beispiel der zweiten Art, dass Zusammengehöriges auseinandergerissen wird, möge seine Lehre von Gott seyn, indem aus dem ersten Artikel einige Vollkommenheiten Gottes abgeleitet werden, Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Weisheit und Treue S. 36—39. Ganz abgetrennt davon finden wir im 2. Artikel die Liebe S. 43 bei der Sendung des Sohnes, und die Gerechtigkeit S. 51 bei dem Richteramt des Sohnes, die Heiligkeit Gottes aber erst im 3. Artikel S. 56, und die Dreieinigkeit nur als Zusammenfassung und Zugabe zu allen drei Artikeln (S. 57) erwähnt. Diese Zerrissenheit und Zerstückelung erklärt sich nur aus dem sonst löblichen Bestreben des Verf. aus den Thatsachen heraus die Lehre zu entwickeln, aber es ist doch das Uebermass eines *ὕστερον πρότερον*, wenn erst nach Erklärung aller 5 Hauptstücke inclusive Beichte und Absolution die Ueberschrift folgt „die Gnadenmittel". Der Ort von den Gnadenmitteln im Anschluss an Luthers Katechismus zu handeln ist entweder im dritten Artikel oder im vierten Hauptstück oder noch besser beiderwärts mit gegenseitigem Bezug; hier aber werden wir noch obendrein dadurch überrascht, dass der Verf. mit der Lehre vom Worte Gottes als Gnadenmittel auch die ganze Eintheilung der Bibel-Bücher verbindet. Dies hätten wir anstatt am Schluss des katechesischen Unterrichts viel eher in einer Einleitung gesucht; ganz vermisst haben wir aber die Eintheilung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium. — Dass der Verf. fleissig gearbeitet hat und treu zur lutherischen Lehre hält, lässt sich übrigens nirgends verkennen; sehr gut

ist insonderheit das reiche Material an Bibelstellen, die nach ganz richtigem Prinzip nicht ausgedruckt sind; sehr gut ist vielfältig der Lehrstoff bearbeitet, jedem Lehrer zur Benutzung zu empfehlen; besonders gut sind einzelne Erklärungen, über die so viel Unklarheit herrscht, z. B. Confirmation, Privatbeichte u. a. Incongruent dagegen ist einigermassen die Erklärung von „Beichte", indem die Absolution als Theil, nicht als Antwort der Beichte gefasst wird. S. 93. Missverständlich ist auch die Frage: „Wird denn die Wiedergeburt in der Taufe ganz vollendet? Allerdings... der natürliche Mensch wird in der Taufe zu einem vollständigen Gotteskinde wiedergeboren." Hätte der Verf. bedacht, was die Concordienformel sagt Art. II, 65: *Spiritus S. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit* (vergl. 67: *regeneratio nondum absoluta, sed solummodo in nobis inchoata*), dann würde er die Wiedergeburt, soweit sie Adoption und Rechtfertigung ist, zwar in der Taufe zum Abschluss kommen lassen, soweit sie aber ein reinigender und umwandelnder Process an der Seele ist, sie nicht mit der Taufe abgeschlossen haben. In dem Begriff Wiedergeburt liegt eine gewisse Dehnbarkeit, wie das die Concordienformel gar schön auseinandersetzt Art. III, 16—22. — Fehlgegriffen hat der Verf. auch in der Lehre von der Höllenfahrt, wo die allerverschiedensten Dinge in einander gemengt werden. Luc. 11, 21 ff. hierher bezogen würde eine Erlösung aus der Hölle lehren; Luc. 23, 42 ff. handelt vom Paradies, Phil. 1, 21 ff. von Begrabenen, 1 Petr. 3, 18 ff. von Verdammten. Die Wurzel des Irrthums liegt darin, dass die Höllenfahrt mit dem Gestorbenseyn Jesu verwechselt wird — und ehrlich genug bekennt der Verf. seine Unklarheit mit diesen Worten: „Es ist uns darüber keine völlig klare Offenbarung in der heil. Schrift gegeben." S. 48. Indessen hätte ein Studium von Luthers Predigt in Torgau und des darauf gegründeten Art. 9 der Concordienformel ihm etwas mehr Licht gegeben. [H. O. Kö.]

XVI. Christliche Ethik.

1. C. W. Linss (ev. Pfarrer zu Frei-Laubersheim in Rheinhessen), Das Handbuch der theologischen Moral des Jesuiten Gury und die christliche Ethik. Ein Beitrag zur Kenntniss des Jesuitenordens und des Jesuitismus unserer Tage. Mit dem Motto: „*Sint, ut sunt, aut non sint.*" *Ricci.* Friedberg (Bindernagel) 1869. V u. 55 S. gr. 8.

In dem literarischen Streite über Gury's Handbuch ist das vorliegende Heftchen ein plänkerndes Moment, über welches

jedoch die Fehde bereits weit hinausgegangen ist und grössere Dimensionen angenommen hat. Bischof Ketteler von Mainz hat sich des angegriffenen Buchs angenommen und nachzuweisen gesucht, dass es so übel damit nicht stehe, man müsse es nur recht zu beurtheilen wissen. Allein ein schlechteres Handbuch der theologischen Moral als das von Gury kann es gar nicht geben und nach seiner ganzen Richtung, wie nach seinen einzelnen Traktaten ist es ein wahres Giftbuch und haucht den Geist des Abgrundes und den Qualm des Schmutzes. Gleichwohl ist es in mehr als 40 Priesterseminaren eingeführt und sein Ansehen ist in der römischen Kirche hochgeachtet. Ein Beweis, dass der in Gury herrschende Geist überhaupt der Geist der römischen Moral ist, eine Ausgeburt des Pharisäerthums und des Jesuitismus. Deshalb wird die erhobene Fehde auch dem Buche nicht den Garaus machen, noch es aus irgend einem Priesterseminar entfernen. Hat doch noch Niemand sein eigen Fleisch gehasset, sondern er pfleget sein. Aber es ist doch gut, dass sich der deutsche Zorn über solche Verderben säende Moral dann und wann Luft macht und das Warnungszeichen vor dem Tode in diesem Topfe aufsteckt. Linss hat es daran nicht fehlen lassen. Nachdem er den in dem Buche gelehrten Egoismus, Probabilismus, die Mentalrestriction, die Abscheulichkeiten bei Besprechung der ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse, die Ueberordnung der päbstlichen Gebote über die göttlichen Gebote vorgelegt hat, wirft er es mit dem: „ins Feuer mit dem Buche"! voll Abscheu von sich. Eine starke, aber nicht ungerechte Kritik. [A.]

2. Die öffentl. Sittenlosigkeit mit bes. Beziehung auf Berlin, Hamburg u. d. anderen grossen Städte des nördl. u. mittl. Deutschlands. Petition und Denkschrift des Centr.-Ausschusses f. d. innere Mission der deutsch ev. K. nebst d. betr. Reichstags-Beschlusse und e. Anhange. 5. A. Berlin (Enslin) 1869. 40 S. 8. broch. 3 Gr.

Eine Schrift, welche seit dem 21. Mai, von welchem das Vorwort datirt ist, bis zum 17. Oct. 1869, wo ich dies schreibe, 5 Auflagen erlebt hat, bedarf kaum weitläufiger Besprechung. Es sei vor Allem nur darauf hingewiesen, dass die Vorbemerkungen schliessen: „Die zur Sprache gebrachte Angelegenheit tritt hiemit von dem Forum des Reichstages, der unter der Ungunst des Augenblicks sie nur theilweise zu ihrem Recht hat kommen lassen können, vor dasjenige Forum, vor welches wir mit unserer Denkschrift zu treten von vorn herein entschlossen gewesen sind, vor das des öffentlichen Gewissens. Uebrigens sehen wir uns unserer Verpflichtung für die Sache durch das, was wir gethan haben und thun, noch keineswegs als ent-

ledigt an." Helfen wir Alle, denen die Zukunft unseres Volkes, unserer Kirche am Herzen liegt, dem Central-Ausschusse, so viel in unseren Kräften steht! Beachten wir sonderlich auch die Gefahren, welche „die Lockungen des Ammenwesens" guten Theils mit verschulden, „die zwar allgemein bekannt, aber noch allzu wenig erwogen sind." Auch G. Jahn's Züllichower Bote erhob hierüber 1866 einen wohlbegründeten Schmerzensschrei. Tacitus konnte von unseren Vorfahren schreiben: *Sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis ac nutricibus delegantur* (*Germ. c.* 20). Diese Sitte dürfte besser als die heutige Gewöhnung zu den Worten des Apostels an den Timotheus (1 Tim. 2, 15) stimmen: *Σωθήσεται δὲ (ἡ γυνὴ) διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης.* Die Liebe Christi dringe auch in diesem Punkte unsere schläfrigen Gewissen zu reichem Thun des Glaubens! [Ko.]

XVII. Pastoraltheologie.

Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen. Dritter Band. Berlin (Schlawitz) 1869. 270 S. kl. 8. 20 Gr. (Abdruck aus der Ev. K.-Z.)

Der reichbegabte und vielerfahrene Verfasser hat seine in der Evangelischen Kirchenzeitung vereinzelt erschienenen pastoraltheologischen Aufsätze zu einem dritten Bande seiner Erinnerungen zusammengefasst und damit sein Werk geschlossen. Der vorliegende Band umfasst das V. Stück: Die Seelsorge, in drei Capiteln: 1. Die Seelsorge eine Pflicht aller Christen. 2. Die allgemeine Seelsorge des Geistlichen. 3. Die specielle Seelsorge: Behandlung der Indifferentisten; der Selbstgerechten; der Lasterhaften; der Zweifler; der Kranken; der Familie. In allen schlägt dem Leser das von der Liebe Christi und zu den Gliedern seines Leibes erfüllte und getriebene Herz eines treuen Hirten entgegen und auch Laien werden dem theuren Verf. gern und nicht ohne Gewinn für ihre Seele auf seinen Gängen folgen. Die ganze Unmittelbarkeit und die Anmuth der Darstellung trägt dazu ein nicht Geringes bei. Eine willkommene Erscheinung, die man gern liest und die sich besonders in Predigerfamilien zum gemeinsamen Lesen eignet. [A.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Baur, Wilhelm (Pastor an der St. Anschar-Capelle zu Hamburg), Jesus Christus, unsere Versöhnung. Ein Ostergruss in sechs Predd. für ehemal. und jetz. Zuhörer. Zu

Zwecken der inneren Mission. Hamburg (Rauhe Haus) ohne Jahr. 83 S. in 8.

Aus den geordneten Episteln gibt der Verf. beredte Zeugnisse von der Liebe Gottes in Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen, an welchem wir die Versöhnung haben durch sein Blut. Und wie sein Herz darob entzündet ist, so zündet er auch wieder die Herzen an, die seiner Predigt zuhören oder sie lesen. Darum ist es eine liebe Gabe, die er reicht, von welcher ein Duft ausgeht des Segens. Die Dispositionen sind einfach, die Textbenutzung fleissig, die Sprache biblisch und gesalbt. Ref. stellt die Themata der 6 Predigten neben einander: S. Lätare: Gottes Liebe in der Versöhnung der Welt mit ihm selber über 2 Cor. 5, 17—21. — S. Judica: Die Herrlichkeit des Hohenpriesters Jesu Christi über Ebr. 9, 11—15. — Palmarum: Die Versöhnung in Christo als eine Kraft ihm gleichgesinnt zu werden über Ph. 2, 5—11. — Charfreitag: Das Wort vom Kreuz über 1 Cor. 1, 18. — 1. Ostertag: Der Ruhm der christlichen Ostergemeinde über 1 Cor. 5, 6—8. — 2. Ostertag: Die Ostergemeinde eine Missionsgemeinde über Apostelgesch. 10, 34—41; letzteres Thema wohl mehr zu dem Texte herzugebracht, als aus ihm herausgewachsen. — Makellos freilich sind die Predigten nicht. Der Verf. dürfte sich insbesondere einer correcteren Auslegung seines Textes zu befleissigen und Lieblingsmeinungen zurückzudrängen haben, wie Ref. an einzelnen Beispielen zeigen will. In der ersten Predigt wird der Unterschied übersehen, den der Apostel macht, Gott vermahnt durch uns und wir bitten an Christi Statt. Gott vermahnt, die Apostel bitten. Der Vf. lässt sogleich den Herrn bitten und versteigt sich sogar zu dem Ungeeigneten: „er bittet euch um Erlaubniss (!), euch das geben zu dürfen." — In der 2. Predigt fasst der Verf. das: „er hat sich selbst durch den heiligen Geist geopfert" als: er hat ein heiliges Leben geopfert in völlig freier Liebe. Allein durch den heiligen Geist ist der Ausdruck der göttlichen Natur in Christo = als Gott und Mensch hat er sich geopfert, und erst dadurch, dass sich der Gottmensch geopfert hat, bekommt dieses Opfer den unendlichen Werth. Diesen mächtigen Hinweis gibt der Verf. ganz aus der Hand, wenn er blos auf das heilige Leben Jesu hinblickt. In derselben Predigt verstösst es gegen den freien Rathschluss der Gnade Gottes, wenn der Verf. sagt: „Gott hätte sich selbst aufgegeben, er wäre der Heilige nicht geblieben, wenn er die Menschen in der Sünde gelassen und nicht eine Sühne gesucht hätte. Gott hätte die Menschen aufgegeben, er wäre die Liebe nicht geblieben, wenn er den Menschen ihre Sünde zugerech-

net und sie durch den ewigen Tod hätte bezahlen lassen." — In der dritten Predigt tritt eine unrichtige Erklärung der Stelle Phil. 2, 5—11 durchweg hervor. „Er war in göttlicher Gestalt" bezieht der Verf. auf den λόγος ἄσαρκος, die göttliche Gestalt auf die Liebe, die er nicht für sich allein besitzen wollte. Er äusserte sich selbst wird dann: er that aus sich heraus, was er hatte. Die Selbsterniedrigung wird die Annahme der Menschheit, die Annahme der Knechtsgestalt, dass er sich unter das Gesetz gab. Da würde also der Herr zu einem Vorbilde gesetzt in Solchem, was sich schlechterdings für die Menschen nicht nachahmen lässt, und damit verliert die ganze Predigt an innerer Vollziehbarkeit für die Zuhörer. Eben so ist es wohl kein geeigneter Ausdruck, wenn der Vrf. in Gegensatz zu dem Christus für uns das Exemplarische in Christo durch das: „Christus vor uns gesinnt" ausdrückt. Und ist es denn richtig zu sagen in derselben Predigt: „wäre Christus nur Gottes Sohn, dann wäre sein Name nicht so tröstlich, denn es fehlte ihm der Klang der erbarmenden Liebe"? — Auch in der 5. Pred. wird von dem Verf. willkürlich ausgesagt: „Der alte Sauerteig, das Leben eines Menschen, der keinen Heiland hat, und der Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, das Leben eines Menschen, der den Auferstandenen kennt, aber ihm nicht die volle Wirkung auf seine Erneuerung einräumt." — Es sollen diese Ausstellungen dem übrigen Werthe der Predigten keinen Abbruch thun, aber durch genaueres Abwägen des Textes würden die Predigten sehr gewinnen. [A.]

2. Wilib. Mohn, Das Morgenroth des Heils. Fortlaufende Erklärungen zur Kindheitsgesch. Jesu in bibl. Betrachtungen für d. Adventszeit. Herausgeg. v. christl. Ver. im nördl. Deutschl. 1869.

Obwohl es sonst meist ausser der Aufgabe dieser Zeitschrift liegt, die Bücher dieses mit grossem Segen wirkenden Vereines zur Anzeige zu bringen, so ist doch das oben genannte Buch ein derartiges, dass eine Anzeige in diesen Blättern gerechtfertigt erscheint. Es will ein praktischer Commentar zur Kindheitsgeschichte Jesu seyn. Aus dem Leben legt es für das Leben aus, indem es mit bienenartigem Fleisse auch alles in Predigten Zerstreute, was zur Auslegung dienen konnte, möglichst gesammelt hat. Als die, von denen er gelernt habe, nennt der Herr Verf.: Luther, Calvin, G. K. Rieger, Pfenniger, C. H. Rieger, Steinhofer, Lassenius, H. Müller, Menken, Teichmann (die Marien d. Bibel), Krüger-Velthusen (Maria, d. Mutter d. Herrn), J. P. Lange, Oosterzee, Fr. Arndt, Münkel, Löhe, Beck, Hofacker, Kampff, L. Harms, Besser, Burg u. A.

Die Verarbeitung des gewonnenen Stoffes ist eine lichtvolle und einheitliche, die Brauchbarkeit aber eine gleiche für Geistliche wie Laien. Beide werden in dem Buche Förderung und Erbauung, erstere aber ausserdem noch eine reiche Fundgrube für Predigten und Bibelstunden finden. Kürzlich ist unter dem Namen „Epiphanienbuch" auch die in Aussicht gestellte Fortsetzung erschienen. Der Verf. hat den Stoff so vertheilt, dass das Buch auch zu Hausandachten in der Advents- u. Epiphanienzeit benutzt werden kann. Wir meinen freilich, dass es sich mit seinen oft sehr in die Tiefe und ins Specielle gehenden Betrachtungen mehr zu Privatandachten eigne. [Achilles.]

3. F. W. Nessler (Pfarr. in Zipsendorf), Dein Reich komme! Tägl. Andachten in Lied, Schrift u. Gebet nach Ordn. des christl. K.-J. in den Sonn- u. Festtagsevv. Lpz. (Hinrichs) 1870. XX u. 873 S. gr. 8. $2^1/_3$ Thlr.

Beifallswerth geordnet nicht nach den Monatstagen, sondern nach den Wochen und Tagen des kirchlichen Jahres (und zuletzt dann auch nicht ohne einige casualistische Zugaben) bietet der Herausgeber hier auf jeden Wochentag — dies der köstliche Hauptinhalt — eine oder einige stets zunächst alttestamentliche, dann neutestamentlich evangelische und epistolische nicht ganz kurze Schriftstellen, anknüpfend in passendster Weise an die bezüglichen Sonntags- oder Fest-Evangelien oder wenigstens an die jedesmalige kirchliche Jahreszeit, und in Bezug darauf dann ein evangelisch gläubiges, oft gesalbtes Gebet, indem er die einfachen und schönen Tagsandachten stets mit einigen sachlich angemessenen Liederversen beginnt und schliesst. Diese Form des Erbauungsbuchs hat unsern ganzen Beifall und auch der Geist desselben ist der des evangelischen Glaubens. Doch hätten wir allerdings die Gebete stets noch etwas kürzer, das Gepräge der guten Alten, mit deren Worten sie vielfach reden, noch stricter gewahrt, das der Neuen dagegen da und dort noch etwas mehr nach alt evangel. Richtmass zugeschnitten und die Liederverse mit fester Ausscheidung alles subjectivistisch Matten und Halben aus unserm so reichen Liederschatze noch etwas sorgfältiger ausgewählt gewünscht; und dass selbst auch hier die antievangelische Misère des „Todtenfestes" figurirt, ist ein Schandfleck des sonst so vielfach trefflichen Buchs. [G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Geschichte, Sprachkunde.)

1. K. Strack (*Lic. Th.*, Pfarr. bei Giessen), Renata von Este (u. deren Leiden). Berl. (Wiegandt) 1869. (Als Th. 6. von W. Ziethe Frauenspiegel.) VIII u. 140 S.

Renata, Tochter Ludwigs XII. von Frankreich, dann vermählte Herzogin von Este, hat in der früheren Zeit der Reformation, wenn auch in grosser Schwachheit, dem evangel. Calvinischen Bekenntniss angehangen, dafür zu wirken gesucht und dafür gelitten. Dies ihr Seyn und Wirken wäre nicht verständlich ohne genauere Kenntniss der reformatorischen Bewegungen in Frankreich und Italien und deren grauenvolle Unterdrückung, und so bildet denn auch die Darstellung dieser Geschichte der Zeit das Hauptobject des Büchleins, worin Renata selbst schier, und jedenfalls mehr als recht ist, verschwindet, so dass sie zuletzt, in ihrem Sterben kaum noch erwähnt, selbst zu Heterogenem (Torquato Tasso) Raum macht. Ihre ganze Haltung bietet ja auch nicht eben Erhebendes dar. — Was der Verf. gibt, hat er übrigens auf Grund guter Quellen gegeben, und es wird auch nicht ohne Frucht für Leserinnen bleiben, obschon die Trockenheit der Weise sicher Manche auch abschreckt. Doch steht allerdings diese seine ganze Darstellung weit hinter seiner früheren von Johanne d'Albret zurück, und überhaupt trägt die Eile, mit der ein Heft des Frauenspiegels das andere drängt, nicht dazu bei, eines das andere durch Auswahl und Interesse übertreffen zu lassen. [G.]

2. *Dr.* F. Blümmer (Gymn.-Lehrer zu Büdingen), Renata von Ferrara. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. (Der Ertrag für e. Büd. Hospital.) Frankfurt a. M. (Alt) 1870. VIII u. 251 S. gr. 8.

Ohne seinen unmittelbaren Vorgänger zu kennen, wenigstens zu erwähnen, hat auch dieser Verf. das Lebensbild der Renata von Este selbstständig zu zeichnen versucht*, und im Vergleich zu der Strackschen Darstellung hat er in 12 trefflich geordneten und bezeichneten Capiteln seine Aufgabe ohne Zweifel noch quellenhafter, gründlicher und eingehender, dazu pragmatischer und doch bei der Stange, der Zeichnung des persönlichen Seyns und Geschicks der Heldin selbst, treu bleibender und zugleich auch wärmer und lebenvoller gelöst, obgleich ja auch diese Darstellung die Ansprüche nicht befriedigt und befriedigen will, die etwa an eine theologische, kirchenhistorische Monographie gemacht werden dürften. „In dem vorliegenden Lebensbilde — sagt der Verf. — ist es besonders die Bekehrungsgeschichte der zum reformirten Bekenntniss übergetretenen katholischen Königstochter, welche dem Leser vorgeführt wird, und zu deren Darlegung der Verf., der schier ein Jahrzehend katholischer Geistlicher gewesen und

* Eine noch ausserdem ziemlich gleichzeitig erschienene 3te Schrift über dieselbe Bekennerin (Renata, Herz. v. Ferrara. Mit Vorw. v. W. v. Giesebrecht. Gotha, Perthes, 1869. 158 S.) ist der Red. nicht zugegangen. G.

sich nun bereits fast 2 Jahrzehende zum Evangelium bekennt, mit empfindend hingezogen fühlte." Dies fühlt man inderthat auch beim Lesen des Buchs hindurch, und das eben ist es, was ihm noch ein besonderes Interesse verleiht. [G.]

3. *Dr.* C. Büchsel, Ueber die kirchl. Zustände in Berlin nach Beendig. der Befreiungskriege. Vortr. im ev. V. Berl. (Wiegandt) 1870. 31 S. 5 Gr.

Es macht mitten in der jammervollen Zerrissenheit des deutschen Vaterlandes, die aus dem Bruderblute des J. 1866 entsprossen ist, wenn die dermalige „Fratze des Nationalitätsgeistes" einen angrinzt, einen tief niederschlagenden Eindruck, den Verf. in der Einleitung so von den „Befreiungskriegen" reden zu hören, als hätten sie wirklich Befreiung gebracht, so von der vorangegangenen „raffinirtesten Misshandlung der Völker", als gehöre sie der Vergangenheit an*, so von dem „Glauben an den Beruf Preussens in der Geschichte Deutschlands", als gehe er im tiefsten Bezug nicht vielmehr jetzt vollkommen in Stücke, so von dem Gefühl, „dass die Stunde der Erlösung nahe sei", als sei eine wahre „Erlösung" zur Zeit nicht ferner getreten als je, so von einer „grossen Aufgabe, deutsche Sitte und Frömmigkeit wieder herzustellen", als sei sie nur „bis auf den heutigen Tag noch nicht ganz gelöst". Doch abgesehen von diesen Pulsschlägen eines wie bekannt nun einmal heillos verblendeten Preussenthums sind in diesem Vortrage die tief eingreifendsten religiösen Persönlichkeiten eines Berlin seit 1814 (denn von eigentlich „kirchlichen Zuständen" ist sonst nicht die Rede), ein Baron v. Kottwitz, Joh. Jänicke, Hermes, Schleiermacher, Couard, Strauss, Gossner, Hengstenberg u. A. zwar ohne theologische Akribie und Kritik, aber in so anerkennender Liebe, persönlicher Sachkunde und objectiv milder Wahrheit gezeichnet und dem jüngeren Geschlechte zum bleibenden Andenken aufbewahrt worden, dass Alt und Jung dafür dem Verf. zum Dank verpflichtet ist. Allerdings macht derselbe (S. 24) die wahre Bemerkung, dass damals „Keiner den Andern fragte, ob er reformirt oder lutherisch sei", ohne den Zusatz: „Dank dem Nichtdaseyn der Union", ohne auch bei dem ehrwürdigen alten Jänicke seines charakteristischen polemischen Eifers für das lutherische τοῦτ' ἔστι mit einer Sylbe zu gedenken; allerdings sagt er (S. 27): „Das fröhliche Aufblühen des neu erwachten Lebens wurde durch den leidigen Kampf um Agende und Union gestört" statt „durch den Kampf um die leidige Agende und Union." In-

* Ist doch erst ganz neuerlich z. B. — man darf doch dies Factum nicht todt schweigen lassen — der alten Salzstadt an der Saale das Bewusstseyn recht wach gerufen worden von dem Unterschiede eines wahrhaft väterlichen fremden Regiments des J. 1810 und eines „landesväterlichen" seit 1866.

dess ist es ja auch eben nicht ein removirter Diaconus, welcher hier in Berlin spricht, sondern ein amtirender Generalsuperintendent, nicht ein Paul Gerhardt, sondern ein Büchsel.
[Febr. 1870.] [G.]

4. *Dr.* Ad. Brüll, Fremdsprachliche Redensarten und ausdrücklich als fremdsprachlich bezeichnete Wörter in den Talmuden und Midraschim. Eine philologische Studie. Leipzig (Fritsch) 1869. 58 S. 8.

Den gleichfalls mit Erklärung der fremdsprachigen Bestandtheile der ältesten jüdischen Literatur beschäftigten neueren Werken von Bondi, Sachs, Steinschneider und Reifmann reiht sich diese Arbeit eines jungen jüdischen Gelehrten an, welche vielfach als wahrhaft fördernd bezeichnet werden kann. Den Anfang machen die als griechisch und lateinisch bezeichneten Wörter und Redensarten; dann folgen die syrisch-nabatäischen, arabischen, koptischen und persischen; einen Anhang bilden die Wörter der Sprache der „Seestädte" (Kleinasiens), Africa's, Galliens d. h. Galatiens und zweier andern Sprachen räthselhaften Namens. Um nur ein Beispiel einer ansprechenden Erklärung anzuführen, scheint uns die Conjectur ברגמי d. i. *Pergamus* für ברזמי *Gen. rabba* c. 42 das Richtige zu treffen; גוים Gen. 14, 1 wird in dieser Midrasch-Stelle mit Beziehung auf גליל הגוים von Galatien verstanden, gegen dessen Bevölkerung Attalus 228 jenen glänzenden Sieg erfocht, zu dessen Denkmälern der borghesische Fechter gehört. Galatien heisst talmudisch גליא, und da die Galater erst durch die von Attalus erlittene Niederlage von den Küstenländern in das Innere Kleinasiens gedrängt und auf ein etwa 50 M. langes Gebiet beschränkt wurden, so braucht man auch *b. Jebamoth* 63*a* („Schiffe die von Gallien nach Spanien gehen") die zwiefache Aushülfe Ad. Neubauers in seinem Werke *La Geographie du Talmud* (Paris 1868) nicht, welche dort entweder das europäische Gallien oder die Mittelmeerinsel Galata verstehen will. [D.]

Uebersicht der Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Ueber 1 Mos. 3, 15 und 4, 1.

הוא und אִישׁ אֶת־יְהוָה.

Von

L. Le Beau.

Zwei Auslegungen vornehmlich sind von diesen inhaltsvollen Stellen vorhanden, die ältere und kirchliche, welche unter הוא und unter אִישׁ אֶת־יְהוָה Christus versteht, die neuere von namhaften Theologen, welche הוא auf das ganze menschliche Geschlecht, vorzugsweise auf die Kinder Gottes bezieht. Ich meinerseits bin überzeugt, dass die richtige Auslegung dieser Stellen durch ihre gemeinsame Erörterung mitbedingt ist; darum habe ich sie hier zusammengestellt und durch die Zusammenstellung meine Ansicht bereits angedeutet.

Keil (Commentar über d. B. Mose S. 64) behauptet, „dass der Schlangensame nicht auf ein Individuum beschränkt werden dürfe — dass vielmehr die Verheissung ihre Erfüllung in dem Geschlechte der Eva erhält, welches in Christo gipfelt, und dass die ausschliessliche Beziehung auf Christus den vollen Sinn der Worte nicht erschöpft“ u.s.w. Aber wenn Keil anerkennt, dass die von Gott gesetzte Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe auf eine höhere geistige Macht hinweise, die in der Schlange das Menschengeschlecht anfeinden und bekämpfen werde; wenn er ferner Gewicht darauf legt, dass, „obgleich im ersten Satze der Schlangensame dem Weibessamen entgegengestellt ist, doch im zweiten der Sieg des Weibessamens nicht über den Schlangensamen, sondern über die Schlange verkündigt wird“; wenn er endlich zugibt, „dass so der Schlangensame hinter die Einheit des in der Schlange den Menschen verderblich gewordenen Feindes zurücktrete“: so muss er im Wesentlichen selbst als den Schlangentreter Christum erkennen. Und da er richtig bemerkt, dass 4, 1 Eva und 5, 29 Lamech unverkennbar auf 3, 15 zurück-

blicken, und sich genöthigt sieht, von dem über die Schlange (Satan) als siegreich prädicirten Collectivsamen alle Kainiten und Gottlosen auszunehmen, ja sogar von den gläubigen Kindern Gottes im alten Bunde die Mehrzahl auszuscheiden und nur die Väter, „von denen Christus herkommt nach dem Fleisch“, in Rechnung zu nehmen vermag, so kann er mit der Behauptung „Christus ist der Weibessame nicht als Individuum, sondern als der, in welchem die Menschheit hauptmässig zusammengefasst werden sollte, als das Haupt der Nachkommenschaft des Weibes“ die einheitliche Erklärung des Weibessamens nicht widerlegt haben. Sondern wie „Du“ (d. h. die Schlange = Satan) eine Person ist, so ist הוּא der Weibessame (Galat. 3, 16 οὐ λέγει καὶ τοῖς σπέρμασιν ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου· ὅς ἐστι Χριστός) eine Person d. i. Christus. Und die Christen, welche nach Christi Tod und Erhöhung den Teufel überwunden haben, die haben es nur vermocht durch Christum, an dem der Fürst dieser Welt nichts hatte. Johan. 14, 30 ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου τούτου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Ebend. 12, 31 ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου ἐκβληθήσεται ἔξω. 16, 33 θαρσεῖτε· ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. 1 Joh. 3, 8 ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Apocal. 12, 11 αὐτοὶ ἐνίκησαν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου. Vornehmlich Röm. 16, 20 zeugt, dass nur Gott, nicht Mensch den Satan zertreten könne. Ganz entschieden aber spricht Keil selbst für die richtige Erklärung S. 65: „Jene Bezeichnung wird dadurch, dass der Schlangentreter vom Weibe ohne Zuthun des Mannes geboren wird Gal. 4, 4, in einer Weise erfüllt, dass das Wort der Verheissung nur von dem ausgegangen seyn kann, der dasselbe auch nicht blos nach seinem wesentlichen Inhalte, sondern selbst in seiner scheinbar zufälligen Form erfüllt hat.“ Eva muss 4, 25 den Seth in Beziehung mit „des Weibes Samen“ 3, 15 gebracht haben, indem sie Gottes Verheissungswort אָשִׁית wiederholend ihren Sohn שֵׁת (Gesetzter) nannte. Denn der Glaube hat ein treues Gedächtniss und einen prophetischen Tiefblick. Auch Lamech 5, 29 hat die Verheissung des Protevangelion gerade so verstanden. Nur im Glauben erkennen wir den Sinn der heil. Schrift. Luthers Glosse zu 3, 15 „Dies ist das erst Evangelion und Verheissung von Christo geschehen auf Erden, dass Er sollte Sünde, Tod und Hölle überwinden und uns von der Schlangen Gewalt selig machen, daran Adam glaubt mit allen seinen Nachkommen, davon er zum Christen und selig worden ist von seinem Falle.“ Engelhardt (Zeitschr. f. luth. Theol. 1868 S. 533) hält entgegen: „Man muss 3, 15 von

der ganzen Nachkommenschaft der Eva fassen. Denn wer gibt ein Recht, irgend eines ihrer Kinder auszunehmen? Hat aber זרע diesen Sinn [*das wäre aber eben' erst zu beweisen* LB], so kann auch הוּא gar nicht anders gefasst werden. Die Feindschaft besteht zwischen der ganzen Nachkommenschaft. Die specielle Ausführung dieser Verheissung [d. h. *durch wen und wie sie erfüllt werde* LB] kann Eva unmöglich schon erkennen. Es soll hier erst die breite Unterlage der Verheissung gegeben werden, auf der sich ein immer schärfer begrenzter Ausbau erhebt. Diesen allgemeinen Charakter des Protevangeliums zerstören, heisst den ganzen Organismus der Verheissung verkümmern." — Wir erwidern: Ganz einzig in seiner Art verkündet Psalm 102, 28 in gewaltiger und schlagender Kürze: אַתָּה הוּא Du (bist) Er d. h. der Seiende (היה und יהוה damit verwandt?). Also stehet es auch in unserer hochbedeutsamen Stelle emphatisch, der הוּא *κατ' ἐξοχήν*, welcher sich 2 Mos. 3, 14 selbst als den אהיה אשר אהיה beschreibt, der ὄντως ὢν Sap. 13, 1. *Vulgat.* „*Tu autem idem ipse es*" Ps. 102, 28. Dass הוּא diese heilsgeschichtliche Bedeutung des Erlösers hat, dafür sprechen auch folgende Stellen: 5 Mos. 32, 39 רְאוּ כִּי אֲנִי הוּא. Jes. 43, 10 כִּי אֲנִי הוּא. 13 גַּם מִיּוֹם אני הוא und V. 25 אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מֹחֶה. Jes. 48, 12 אֲנִי הוּא אֲנִי רִאשׁוֹן. Jerem. 14, 22 הֲלֹא אַתָּה הוּא יְהוָֹה אֱלֹהֵינוּ. 2 Sam. 7, 28 אַתָּה הוּא הָאֱלֹהִים. Der אֲנִי הוּא in Jes. 43, 25 ist der nämliche 1 Mos. 3, 15 und Ps. 102, 28. Vgl. Jes. 41, 4. 46, 4. Eva brauchte die Art und Weise, wie die protevangelische Verheissung erfüllt werden sollte, nicht zu kennen; dennoch aber konnte sie unmittelbar nach Kains, des ersten geborenen Menschen Geburt, mit gläubiger Unbefangenheit und so zu sagen Naivität aussprechen, was ihr diese so tröstliche Geburt ihres ersten Sohnes bedeute. Hiermit gehen wir auf die Auslegung der eng mit 3, 15 zusammenhängenden Stelle 4, 1 über. Eva redete, wenn auch der Geschichte zufolge zunächst voreilig und insofern sich irrend, dennoch prophetisch, d. h. in der Hauptsache, dass des Weibes Same als ein gottmächtiger Mann der Schlange den Kopf zertreten werde, richtig, sie war eine Prophetin. Sie war ein Organ des Geistes Christi (1 Petr. 1, 11) und sie weissagte, ohne dass sie sich des Vollgehaltes, der Tragweite ihrer prophetischen Worte bewusst war, der der göttlichen Heilsökonomie gemäss die Zukunft des Messias von Jahrhundert zu Jahrhundert heller aufging. So ist in vielen Stellen des alten Testaments über die zunächst örtliche und zeitgeschichtliche Bedeutung auf die messianische Zukunft hinausgewiesen, und das ist der mystisch-prophetische Sinn solcher

Stellen. Dahin gehören Ps. 16, 10. 89, 4. 5, wo der Geist Christi aus David spricht, aber erst Petrus nach 1100 Jahren die hell leuchtende Deutung gibt Apost. 2, 30 *προφήτης οὖν ὑπάρχων — προϊδὼν ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ.* Joel 3, 1 wusste ebenfalls nichts von der Art, wie seine Weissagung sollte erfüllt werden; ebenso wenig hatte Moses, da er die Geschichte Hagars und Ismaels schrieb (1 Mos. 21, 10—12), sondern erst Paulus beleuchtet Galat. 4, 22 den typischen Sinn der von Sarah gesprochenen Worte. Indem ich auf Stellen wie Apokal. 1, 10. 4, 2. 17, 3 nur hinweise, muss ich aber 1 Petr. 1, 11 hervorheben: *ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον* und bemerke, dass hier deutlich unterschieden wird die Thätigkeit des *πνεῦμα* von der Thätigkeit der Propheten. Demnach ist die Uebersetzung von 4, 1: „ich habe erworben einen Mann mit (אֶת) Jehovah" nicht zu billigen. Keil Commentar S. 70 sagt zwar: „Das אֶת יְהֹוָה mit Luther „„einen Mann den HErrn"" als näher bestimmende Apposition zu אִישׁ zu fassen, wäre wol grammatisch zulässig, ist aber dem Sinne nach unthunlich. Denn wollten wir uns auch den Glauben der Eva an den verheissenen Schlangentreter noch so lebendig denken, so bot ihr doch die empfangene göttliche Verheissung nicht den geringsten Anknüpfungspunkt für die Erwartung, dass der verheissene Same göttlichen Wesens, dass er Jehovah seyn möchte, so dass sie hätte glauben können, Jehovah unter ihrem Herzen getragen und geboren zu haben. אֶת ist Präposition im Sinne hilfreicher Gemeinschaft wie 21, 20. 39, 2. 21." Doch erkennt Keil an: „Dass sie in der Geburt dieses Sohnes den Anfang der Erfüllung der ihr gewordenen Verheissung erblickt und für diese Gnadenerweisung der göttlichen Hilfe mit freudigem Danke erwähnt, dafür bürgt der Name Jehovah des Gottes des Heils. Der Gebrauch dieses Namens ist bedeutsam." Dieser Anerkennung stimme ich mit Befriedigung bei, aber nicht beistimmen kann ich, „dass Eva den Namen Jehovah noch nicht gekannt und genannt habe, weil erst nach der Sprachentheilung die hebräische Sprache entstanden sei." Denn das Wort kann aus der einheitlichen Ursprache sich erhalten haben wie andere vielen Sprachen gemeinsame Bezeichnungen.

Hölemann in seinen „neuen Bibelstudien" ist zur alten kirchlichen Auslegung zurückgekehrt. Gegen ihn bemerkt Engelhardt a. O. S. 533: „Wir bestreiten nicht die grammatische Richtigkeit dieser Uebersetzung, aber um so mehr die logische. Soll nicht ein wirres Durcheinander der Weissagung werden, soll sie nicht vom hellsten Lichte, das hier beim Beginnen derselben schon aufgegangen wäre, zurück

sinken in Nebelgrauen und Nacht, so ist es rein unmöglich anzunehmen, dass Eva schon diese Erkenntniss [sage: *Glauben* LB] gehabt hätte, ihr Sohn werde der Gott der Heilsgeschichte selbst seyn. Wenn sich auch keine zweite Stelle findet, wo אֶת „mit" bei Jehovah [*vor* LB] stünde, so ist ja das noch kein Beweis, dass es nicht so stehen kann, sondern eine reine Zufälligkeit. Ein wirklich sprachlicher oder sachlicher Grund lässt sich gar nicht denken [!], warum dies nicht möglich wäre. Gibt es nicht den schönsten Sinn, dass Eva, als sie diesen ihr bisher noch ganz unbekannten Naturprocess durchgemacht und die herrliche Frucht geschaut hat, ausruft: das sei nur mittelst [אֶת heisst nicht mittelst sondern בְּיַד LB] des Gottes möglich gewesen, der die Menschheit nicht in den Tod verfallen lassen will, der ihr vor kurzem erst die Schwangerschaft als das Mittel der Lebenserhaltung vor Augen gestellt hatte."

Die Einwendungen Keils und Engelhardts glaube ich in meiner obigen heilsökonomisch prophetischen Auslegung des Ausspruchs der Eva widerlegt zu haben. Ein merkwürdiges Seitenstück bietet im neuen Testament Kaiphas. Joh. 11, 50. 51. *Τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν ἀλλ' ἀρχιερεὺς ὢν — ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν ο Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους.* Den providentiellen Sinn dieser Stelle erschliesst u. A. Calvin: „*Significat superiorem fuisse ejus linguae impulsum, quia Deus aliquid altius, quam ipsi in mentem veniret. ejus ore testatum esse voluit. Deus ejus linguam flexit ut sub ambiguis verbis vaticinium simul proferret.*" In grammatischer Beziehung füge ich hinzu, dass die Bedeutung „mit" für אֶת durch Stellen wie 1 Mos. 21, 20. 39, 2. 21 — „Jehovah war mit Joseph" u. s. w. — nicht gerechtfertigt ist. Hiesse אֶת an unsrer Stelle nach dem Transitiv קָנִיתִי „mit", so wäre die mit אֶת eingeführte Person mit dem Subjecte in ihrer Thätigkeit so gleichgestellt, als wenn diese Thätigkeit zugleich von der ersteren ausgeübt würde, dieselbe Mitsubject wäre = „ich und Jehovah haben erworben". Aber die einzige mir bekannte Stelle, wo אֶת von einem Transitiv regiert „mit" heissen könnte, ist 22, 3 יִקַּח אִתּוֹ, wo jedoch besser „zu sich" übersetzt wird, im Sinne einer Bewegung zu ihm hin, wogegen aber 4, 1 ein Mitwirken bezeichnen müsste, wenn die Vertheidiger des „mit" Recht hätten. Wollte man aber das mit = durch, *per* fassen, so würde man בְּיַד erwarten. Wenn nun Engelhardt von „rein zufällig" spricht und meint, אֶת könnte doch so stehen, so hat er sich damit nicht befreit von der exegetischen Verpflichtung, den Beweis aus dem Sprachgebrauch zu führen. Wir dürfen nicht so schlies-

sen: Es könnte אֵת vor Jehovah nach Transitiven mit heissen, darum heisst es hier so. Sondern: Die und die Stelle ist vorhanden, wo אֵת vor יְהוָֹה nach einem Transitiv „mit" heissen muss, also kann es auch 4, 1 „mit" heissen. Dass aber unter den unzähligen Stellen des a. T. die Bedeutung von אֵת, welche Engelhardt voraussetzt, nicht angetroffen wird, sollte eben gegen Engelhardts Annahme entscheiden. „Ein schönster Sinn" thuts nicht, der nicht grammatisch und sprachgemäss ist.

Es sei mir erlaubt, einen gewaltigen Ausleger, dessen Auslegung weniger bekannt zu seyn scheint, für unsere der Analogie des Glaubens angemessene Erklärung sprechen und entscheiden zu lassen. Es ist Luther in seiner Schrift „von den letzten Worten Davids 2 Sam. 23, 1—7." Erlang. Ausgabe 37, S. 62 fg. „Es ist der leidige Teufel in der Schlangen, der den Tod in die Welt durch die Sünde bracht hat. Von diesem Todtschläger und Sündenmeister und Weltfresser redet Gott, dass ihm soll sein Kopf zertreten werden d. i. seine Macht, Tod und Sünde zerstört. Und das soll thun des Weibes Same. Und wie er durch ein Weib, das vom Manne ohne Weib kommen ist, den Menschen gefället hat, so soll ihn der Same, der vom Weibe ohne Mann kommen wird, wiederum fällen. Sonst heissts allenthalben Same des Mannes oder Vaters, Same als Abrahams Same, Davids Same u. m. Dass Mose an diesem Ort eben lautet wie Lucas und Matthäus, dass dies Weib solle eine Jungfrau seyn, die ohne Mann eine Mutter werden solle, ihres eigens allein selbs Samens. Und weil Solchs sich mit dem neuen Testament reimet, sollen wir Christen nach fürgenommener Regel weder Juden noch Teufel keinen andern Verstand gestatten. Summa: dieser Weibessame soll ein Mensch seyn, das ist gewiss; darüber muss er wahrlich auch Gott seyn, oder Mose wird ein abgöttischer Teufelsprophet seyn — so er solch Werk, Tod und Sünde erwürgen und überwinden, lebendig und gerecht machen, einem Weibessamen gibt, der eine blosse Creatur und nicht selbs der einige Gott ist. Was Juden, Mahmed und Andre hie sudeln mit ihren Glossen, achten wir nichts. Mose stimmt hie mit dem neuen Testament, das ist uns genug. Solchen Verstand, dass der Weibssame müsse Gott seyn, der dem Teufel den Kopf zertreten soll, hat auch Adam und Heva gehabt.. Denn Genes. 4, 1. da sie Kain geboren hatte, dacht sie vielleicht, weil das der erstgeborene Sohn auf Erden wäre, er sollte der Same des Weibes seyn: darum spricht sie: ich habe den Mann den Herrn, als wollte sie sagen: das wird der Mann, der Herr seyn, davon Gott geredet hat, und nennt das

Kind einen Mann und Herrn oder Gott. Denn hie stehet der grosse und eigne Name Gottes Jehovah, und אִישׁ wo es allein steht ohne ein Weib, heisst nicht schlecht ein Mannsbild, wie alle Männer sind, sondern ein Ausbund und fürnehmlicher Mann, wie wir Deutschen auch sagen: das ist ein Mann — der ist der Mann, Gott selbs ders thun soll, und die Schlange zertreten. Wie sollte es ihr einfallen von ihrem Kinde so zu reden wo sie nicht den Spruch also verstanden hätte, dass des Weibes Same müsse Gott seyn, das thun sollte was Gott geredet hatte?“

Gegen Engelhardts aus Evas „Unwissenheit“ hergenommenen Einwand sagte bereits Luther: „Es ist Gottes Wille noch Weise nicht, dass sein äusserlich Wort solle vergeblich geredet und von Niemand verstanden werden, wie er spricht Jes. 55: ‚mein Wort soll nicht leer wieder zu mir kommen, sondern ausrichten dazu ich es sende.‘ Nu waren hie allein zwei Menschen, Adam und Heva, die es verstehen konnten, darum haben sie es müssen verstanden haben. Darin fehlet die liebe elende Mutter Eva, dass sie wähnet, sie sei das Weib, weil kein ander Weib auf Erden ist denn sie allein, und ihr Sohn solle der Same, der Mann Jehovah seyn. [Vgl. dagegen Jes. 9, 6. 7.] Das ist zu frühe und zu sehr geeilet, aber ist nicht zu verdenken, dass sie der Sünde und des Todes d. i. des Teufels gern bald los wäre. Gott hatte aber nicht zu ihr gesagt: dein Same solls thun, auch nicht zu Adam: deines Weibs Same solls seyn (S. 65), sondern spricht (zur Schlange): „ich will dir wiederum einen Kopftreter schaffen, der soll eines Weibes Same seyn, will dich, hochmüthig Geist, durch eines Menschen Sohn fällen...“ Hie möcht’ Jemand sagen: wie geht es zu, dass Solches kein Christen noch Jude an diesem Ort gesehen hat? Denn die Dolmetscher alle machen’s anders: der lateinische: ich habe einen Menschen bekommen durch Gott. Andre: „von dem Herrn.“ Da frage ich jetzt nicht nach. Das Wörtlein אֶת ist ein Artikel *accusativi*. Der Weise nach spricht Heva קָנִיתִי אִישׁ אֶת יְהוָֹה. Was man aber anders hier deutet als: ich habe den Mann gekriegt durch den Herrn, oder von dem Herrn, oder mit d. H., das ist genöthiget, gezwungen, unartig Ding und nicht die rechte Art und Natur der Sprache, kanns auch Niemand anders beweisen. — Aber sie nu nicht leiden können, dass Gott Mensch sei geboren von einem Weibsbilde, muss dieser Text und die ganze Schrift Unrecht haben oder von ihnen ein ander Nasen machen lassen. Dass אֶת heissen sollte *ad*, *de*, *cum*, das ist noch unbeweiset und soll wohl unbeweiset bleiben. Die Juden wissen nicht *virtutem omnium vocabulorum*, sie zwei-

feln, tappen und suchen wie ein ungelehrter Organist die *claves* oder Orgelpfeifen sucht und fragt: bist dus? bist dus? Die Buchstaben sind todte Wörter, die mündliche Rede sind lebendige Wörter; die geben sich nicht so eigentlich und gut in die Schrift, als sie der Geist oder Seele des Menschen durch den Mund gibt, wie St. Hieronymus schreibet: *habet nescio quid latentis energiae viva vox.* Sonderlich taugt das Nichts, da sie fürgeben, את möge heissen *de, a, ab* als: ich hab den Mann gekriegt vom Herrn, denn die Exempel Genes. 44, (4) Exod. 9, (33) *egressi* את *urbe* thuns nicht, denn man sagt recht wohl *egressus urbem.* Dass aber Moses auch schreibt Gen. 5 u. 6. *Henoch ambulavit* את *Deum*, das deuten sie, Henoch und Noah wandelten mit Gott. Das taug(t) nicht, und lautet auch nicht: Wohin haben sie mit Gott gewandelt? gegen Morgen oder Abend? Es soll heissen: *ambulavit Deum — in accusativo* wie die Lateiner also reden: *Vixit Sardanapalum* | *Qui Curios simulant et bacchanalia vivunt. Noah ambulavit Deum i. e. divinam vitam.* So redet auch St. Paulus Galat. 1. *An suadeo Deum vel homines? id est: an doceo divina vel humana? It. Quod vivo. Rom.* 6. *quod vivit vivit Deo.* Das und Alles mehr befehl' ich den Ebraisten, als Genes. 32 [39] der Herr war את Joseph, mit Joseph. Hier müssen wir Deutschen wohl so sagen, aber es gibt den *accusativum* nicht wohl und ist doch *accusativi nota in ebraeo* und solls auch bleiben. Das sei genug von dem Spruch, da Heva oder vielmehr Mose mit dem neuen Testament stimmt, dass dieser Same des Weibs Jehovah sei und von ihr und Mose also verstanden, sonst hätten sie es beide wohl anders reden können."

Wie rechnet Josephus die Jahre der römischen Kaiser?

Von

J. K. F. Knaake.

Die hier aufgeworfene Frage ist ebenso wichtig als schwierig. Nicht nur für die geschichtliche Darstellung des Josephus selbst kommt viel auf ihre Beantwortung an, sondern sie dient auch zur Beurtheilung anderer Schriftsteller über die Kaiserzeit. Man hat ihre Bedeutung gefühlt, indem man sich bemüht hat, die Angaben des Josephus mit den sonstigen Nachrichten in Einklang zu setzen: denn auf den ersten Blick scheinen sie unvereinbar, so viele Abweichungen hat er. Dies

muss auffallen bei einem Manne, der der Entwicklung sowohl des römischen Reiches überhaupt als seines Volkes insbesondere seine stete Theilnahme zuwandte, der auch begabt genug war, um die Vorkommnisse seiner Zeit angemessen zu würdigen und über die Vergangenheit aus den besten Quellen sich hinreichend zu unterrichten. Dadurch rechtfertigt sich das Bestreben der Forscher, einen Standpunkt zu gewinnen, von wo aus sich seine Rechnung begreifen lässt, d. h. wo sie als eine Eigenthümlichkeit seiner Lebensstellung sich ergibt; allein es liegt auch die Gefahr nahe, sich das Auge trüben zu lassen und in künstliche Theorieen sich zu verlieren. Man hat vielfach nicht beachtet, dass die römischen und griechischen Geschichtschreiber selbst im Einzelnen hier weit aus einander gehen, bei denen doch Niemand nach einer Regel dafür sucht; man überspannt also die Forderung, wenn man bei Josephus überall nur sich bewährende Data verlangt. Wir werden sehen, wie sogar neuere Chronologen bei aller aufgewandten Sorgfalt sich hin und wieder offen geirrt haben.

Vor allen Dingen muss uns daran liegen, eine feste Grundlage für unsere Untersuchung zu besitzen, und wir dürfen, um dazu zu gelangen, uns nicht scheuen, weiter zurückzugreifen. Nichts aber vermag grössere Gewissheit über die Zeit eines Ereignisses zu geben, als wenn die Angaben der Geschichtschreiber durch die Astronomie sich bestätigen lassen. Die Gestirne des Himmels wandeln unabhängig von den Begebenheiten auf der Erde und den Anschauungen der Menschen ihre Bahn: Man hat daher mit Recht astronomische Erscheinungen für die sichersten Leiter durch die dunkeln Labyrinthe der Zeitkunde erklärt, und es ist für das Alterthum nur zu bedauern, „dass der Stellen, an welche sich dieser ariadnische Faden anknüpfen lässt, so wenige, und dass auch von diesen wenigen nicht alle durch hinreichende Merkmale kenntlich und klar genug bezeichnet sind.“ Für die Kaiser im ersten christlichen Jahrhundert, um die es sich für uns allein handelt, sind wir so glücklich, gerade den wichtigsten Punkt, den Tod des Augustus, chronologisch und astronomisch feststellen zu können.

Eine volle Uebereinstimmung darüber herrscht zunächst zwischen Sueton (*August. c.* 100) und Dio Cassius (LVI, 30). Beide geben uns genau die Lebensdauer des Augustus, seinen Geburts- und Sterbetag: letzterer war der 19. August. Ihre Angaben finden bei den Alten keinen Widerspruch, werden vielmehr von manchen Seiten bestätigt. Das Jahr seines Todes bestimmen sie nach römischer Weise durch die Consuln; sie nennen Sextus Pompejus und Sextus Apulejus: mit ihrem

Zeugnisse kommt Vellejus Paterculus (II, 123) überein, der um so wichtiger ist, als er ein Zeitgenosse des Augustus war, und auch aus Tacitus (*Ann.* I, 7) lässt es sich entnehmen. Aber welchem Jahre der christlichen Zeitrechnung entspricht dies Consulat? Hier kann uns nur die Astronomie zweifellose Antwort geben. Wir lassen sie nach Wurm's Darstellung (Bengel's Archiv II, S. 11 f.) folgen, indem wir uns zum Theil seiner eigenen Worte bedienen. Bald nach dem Tode des Augustus bricht unter den Legionen in Pannonien eine Empörung aus, wie Tacitus (*Ann.* I, 16) sagt, „aus keiner neuen Veranlassung weiter, als weil der Thronwechsel ihnen Freiheit zu Unruhen und bei einem Bürgerkriege Hoffnung auf Belohnungen vorspiegelte.“ Beschwichtigt wird der Aufruhr (*Ann.* I, 28) durch kluge Benutzung des Eindrucks, welchen eine „plötzlich bei klarem Himmel“ eintretende Mondfinsterniss auf die Gemüther der aufständischen Soldaten machte. Nach Tacitus muss sich diese Finsterniss unter demselben Consulate, unter welchem Augustus gestorben war, zugetragen haben: denn erst lange nach ihrer Erwähnung wird ein neues Consularjahr angefangen (*Ann.* I, 55). Dasselbe Ergebniss kann man auch aus Dio Cassius (LVII, 4) gewinnen: auch er gestattet nicht, über das Jahr der beiden Sextus hinauszugehen. Die gewöhnliche Annahme ist nun, dass das genannte Consulat in das Jahr 14 unserer Zeitrechnung fällt, und dies hatte wirklich eine Mondfinsterniss, die nach den astronomischen Tafeln nicht zu lange nach dem 19. August in den Frühstunden des 27. September eintrat; „sie war total und daher um so auffallender, was mit den Nachrichten des römischen Geschichtschreibers gut übereinstimmt.“ Wurm fand in mittl. Zeit zu Nauportum in Pannonien (Laibach im Herzogthum Krain), die Länge des Orts 49′ 45″ östlich in Zeit von Paris gesetzt, den Anfang der Finsterniss 27. September 3 Uhr 49 Min. Morgens, Ende 7 Uhr 25 Min., Anfang der totalen Verdunklung 4 Uhr 49 Min., Ende derselben 6 Uhr 25 Min., Grösse der Finsterniss 19 Zoll 11 Min. Zum besseren Verständniss der Sache fügt er noch folgende Bemerkung hinzu: „Da die Sonne zu Laibach damals fast genau um 6 Uhr wahre Zeit aufging und beinahe um eben diese Zeit der verfinsterte Mond unterging, so war die Finsterniss von ihrem ersten Anfang an bis zur völligen Verdunklung und noch einige Zeit während der letzten sichtbar. Selten verschwindet der Mond ganz bei einer totalen Verfinsterung und zeigt dabei, einer schon längst bekannten Erfahrung gemäss, einen ähnlichen Wechsel der Farben, dergleichen die römischen Soldaten nach Tacitus bemerkt haben.“ Somit wäre

denn die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme erwiesen; sie findet auch im weiteren Verlauf unserer Untersuchung fortgehend Bestätigung.

Gleichwohl hat es nicht an Einwänden dagegen gefehlt. Seyffarth (*Chron. sacra* S. 12 f.) fasst seine Bedenken dahin zusammen: „Dio Cassius (LVII, 4) berichtet umständlich, dass die Legionen auf die Nachricht von August's Tode, die natürlich unter mehreren Wochen nicht bis zur Donau nach Wien gelangen konnte, sich empört, dann verschanzt haben; hierauf sei ihre Gesandtschaft an Tiberius abgegangen; nachher sei Drusus mit einem Heere nach Pannonien aufgebrochen, worauf neue Tumulte sich erhoben, bis endlich die Mondfinsterniss eingetreten.“ Dies Alles, meint er, habe unmöglich in 39 Tagen geschehen können. Die Darstellung des Verhalts bei Seyffarth leidet aber an einer falschen Voraussetzung: er denkt sich die aufrührerischen Soldaten nahe bei Wien im Lager, während sie nach Tacitus' ausdrücklichem Zeugniss (*Ann.* I, 20) in der Gegend von Nauportum stehen; dadurch verkürzt sich die von ihm angenommene Entfernung fast um die Hälfte, wenigstens wenn wir die Verkehrsmittel nach beiden Orten hin in Anschlag bringen. Uebrigens hat nach Wurm schon Riccioli (*Chron. reformata. tom.* I, 43) den Einwurf widerlegt, dass man so frühe in Pannonien von August's Tode nichts habe wissen können. Seyffarth's eigene Ansicht setzt den Todestag des Kaisers zwei Jahre später, 16 n. Chr., und die von den Legionen in Pannonien beobachtete Mondfinsterniss soll die vom 30. Januar 17 seyn; allein dagegen spricht enschieden der Bericht des Dio Cassius und des Tacitus, der beiden einzigen Gewährsmänner über dies Ereigniss: nach ihnen trat der Winter erst nach Wiederherstellung der Ruhe ein, und zwar nach Tacitus „überaus früh“ (*praematura hyems. Ann.* I, 30). Besonderes Gewicht legt Seyffarth noch auf eine andere Stelle des Dio Cassius (LVI, 29), wo die Vorzeichen, die den Tod des Augustus bedeutet haben sollen, aufgezählt werden. „Die Sonne, heisst es dort, verfinsterte sich ganz, und der grösste Theil des Himmels schien in Feuer zu stehen; feurige Balken sah man vom Himmel fallen, Kometen und blutrothe Sterne zeigten sich.“ Es ist jedoch sehr misslich, so allgemein gehaltene und zusammenfassende Angaben zur Grundlage einer chronologischen Bestimmung zu machen, zumal bei einem Schriftsteller, der, wie genau er auch sonst ist, doch durch seine offenbare Vorliebe für dergleichen Nachrichten an solchen Stellen am wenigsten Glauben verdient. Seyffarth hat nun zwar für das von ihm angenommene Todesjahr August's

(16 n. Chr.) eine Sonnenfinsterniss berechnet; indess sie fiel erst zwei Tage nach dem 19. August, kann also kein Vorzeichen gewesen seyn, und er sieht sich daher genöthigt, die vom 2. September 15 zur Auswahl daneben zu stellen. Ein solches Verfahren kann unser hinreichend gesichertes Ergebniss nicht erschüttern. Wurm (Bengel's Archiv II, S. 18) glaubt in der Nachricht des Dio Cassius an die Möglichkeit einer Verwechslung mit der totalen Mondfinsterniss am 4. April des J. 14, die in den Frühstunden zu Laibach eintraf und 20½ Zoll betrug. „Für jeden Fall, fährt er fort, beruht Dio's Aussage, wie unerklärbar sie auch übrigens seyn mag, auf einem ganz grundlosen Gerüchte und auf der Gewohnheit des Alterthums, die Prodigien zu vervielfältigen." Derselbe Gelehrte hat ebenda andere abweichende Ansichten berücksichtigt und zur Genüge in ihrer Nichtigkeit beleuchtet; wir können sie daher mit gutem Fug übergehen.

Des Tiberius Regierungsanfang steht also fest: es ist der 19. August 14 n. Chr. Ueber die Dauer seiner Herrschaft gibt es Angaben in voller Jahreszahl und Angaben bestimmterer Art. Tacitus (*Dial. de orat. c.* 17), Sueton (*Tib. c.* 73), Eutrop (VII, 11) setzen seinen Tod in sein 23. Regierungsjahr. Dies reichte vom 19. August 36 bis zum 18. August 37. Als Consuln geben die beiden Ersteren und Dio Cassius Cn. Acerronius Proculus und C. Pontius Nigrinus an (*Tac. Ann.* VI, 45. *Suet. l. c. Dio Cass.* LVIII, 27) und weisen uns dadurch in das J. 37 n. Chr. Nun bezeugen uns Tacitus (*Ann.* VI, 50) und Sueton übereinstimmend, dass er am 16. März gestorben sei: es beträgt mithin seine ganze Regierungszeit 22 Jahre 6 Monate und 25 Tage. Hiergegen spricht aber Dio Cassius (LVIII, 28), indem er den 26. März 37 als des Tiberius Todestag bezeichnet und ihm demgemäss 22 J. 7 M. 7 T. zumisst, und in letzterem Punkte schliesst sich Zonaras (VI, 8) an ihn an. Die Frage stellt sich nun so, ob Dio Cassius und der von ihm abhängige Zonaras oder Tacitus und Sueton, welche beide weit früher lebten, vorzuziehen sind: das unbefangene Urtheil wird sich den Letzteren zuwenden, Dio Cassius' Quelle hat wahrscheinlich einen Schreibfehler gehabt, und die Dauer hat er sich selbst berechnet. Tiberius' Tod fällt demnach auf den 16. März 37.

Wie durch zwei Fehler doch ein richtiges Facit gewonnen werden kann, wenn der eine den anderen aufhebt, so sehen wir es auch bei Tiberius' Nachfolger Caligula: die unbedeutende Abweichung der alten Schriftsteller von einander bei jenem bleibt wirkungslos, weil Dio Cassius der Regierung des Caligula so viele Tage weniger beilegt, als er dem Tibe-

rius zu viel zugeschrieben. Nach Sueton (*Calig. c.* 58) starb Caligula am 24. Januar, nachdem er (*c.* 59) 3 Jahre 10 Monate 8 Tage regiert hatte; dies führt uns nothwendig in das Jahr 41 n. Chr., und seine Rechnung stimmt genau mit seinen Angaben über Tiberius. Ihm folgt wie überhaupt für diese Zeit Eutrop (VII, 12), und wenn Tacitus (*Dial. de orat. c.* 17) dem Caligula ein *quadriennium* gibt, so ist das angebrochene Jahr nur voll gerechnet. Dio Cassius (LIX, 30) dagegen lässt diesen Kaiser nur 3 J. 9 M. 28 T. am Staatsruder sitzen: dies würde freilich nach seiner Annahme des 26. März als Sterbetag des Tiberius für das Ende Caligula's eigentlich den 23. Januar 41 ergeben; indess da er selbst bei Claudius den 24. Januar vorausgesetzt haben muss, so hat er hier weder den Antritts- noch den Sterbetag des Caligula in Rechnung gebracht. Jedenfalls ist die Sache ohne Einfluss auf die weitere Untersuchung.

Bei seinem Nachfolger Claudius sind wir abermals in der glücklichen Lage, die Astronomie zu Hülfe zu ziehen. Wir lassen Wurm (Bengel's Archiv II, S. 8 f.) darüber reden. „Claudius war, sagt er, nach Sueton (*Claud. c.* 2) am 1. August geboren. Gerade auf seinen Geburtstag fiel, wie Dio Cassius (LX, 26) erzählt, eine Sonnenfinsterniss. Claudius befürchtete unruhige Volksbewegungen, wenn dieses Vorzeichen kund würde; es erschien daher ein kaiserliches Edict und belehrte das Publicum über Anfang, Dauer und Ursache dieser Naturerscheinung; man bewies den Römern, dass die erwartete Finsterniss nicht ihnen eigenthümlich gelte, und überhaupt dass die Sonne nicht wirklich, sondern nur scheinbar, einigen, nicht allen Bewohnern der Erde nach ihrer verhältnissmässigen Lage gegen Mond und Sonne, verfinstert werde. Dio setzt diese Finsterniss in das Consulat des M. Vinicius und Statilius Corvinus und in das fünfte Jahr von Claudius' Regierung, und eben dies Consularjahr nimmt man gewöhnlich für gleichzeitig mit dem J. Chr. 45. Inderthat geben auch gerade diesem Jahre unsere astronomischen Tafeln eine am 1. August fallende und in Rom sichtbare Sonnenfinsterniss, und da in zehn und noch mehr Jahren sowohl vor als nach dem J. Chr. 45 keine Sonnenfinsterniss am 1. August möglich ist, so muss nothwendig eben dies Jahr unserer gemeinen Zeitrechnung mit dem Consularjahre des Vinicius und Corvinus ein und dasselbe seyn. Die Finsterniss war übrigens nicht sehr beträchtlich, vielleicht dass sie nur von den Astronomen des Claudius grösser vermuthet und dadurch der Kaiser zu einer öffentlichen Bekanntmachung veranlasst worden war. Sie fing in Rom an um 8 Uhr 53 Min. mittlerer

Zeit, Vormittags, und endigte sich um 10 Uhr 33 Min. Zur Zeit des Mittels (9 Uhr 51 Min.) oder der grössten Verdunklung wurden 3 Zoll 28 Minuten des zu 12 Zollen angenommenen Sonnendurchmessers verfinstert." Sogar Seyffarth (*Chron. sacra* S. 250), der bei Augustus und sonst so eigenthümlich abweicht, vermag hier nicht zu widerstreben; auch er nimmt an, dass Claudius am 24. Januar 41 n. Chr. die Regierung angetreten habe. Hätte ihm das nun nicht ein Wink seyn sollen, seine sonderbare Theorie von diesem Punkte aus, über den (ein seltener Fall!) alle Chronologen ganz einverstanden sind, auf's neue zu prüfen? Uebrigens bestätigt sich hier unser oben gewonnenes Resultat, dass Augustus im J. 14 gestorben, noch insofern, als, wie schon Wurm bemerkt hat, zwischen dem Consulate der beiden Sextus, während dessen sein Tod erfolgte, und dem Consulate des Vinicius und Corvinus nach den Consularregistern (*fasti consulares*) ein Unterschied von 31 Jahren sich ergibt.

Wenn somit unzweifelhaft ist, dass Claudius am 24. Januar 41 den römischen Kaiserthron bestiegen hat, so handelt es sich nur noch um das Ende seiner Regierung. Ueber den Tag, an welchem nach ihm Nero die Zügel des Reichs ergriff, gibt uns der zuverlässigste Gewährsmann jener Zeit, Tacitus (*Ann.* XII, 69), gewisse Auskunft: es war der 13. October, der daher auch als des Claudius Todestag anzusehen ist. Als solchen bezeugen ihn auch ausdrücklich Sueton (*Claud. c.* 45) und Dio Cassius (LX, 34), und da nach dem Letzteren Claudius 13 Jahre 8 Monate 20 Tage den Thron inne gehabt, so muss er im J. 54 n. Chr. gestorben seyn. Darauf führen ebenfalls die allgemeineren Angaben des Sueton und Tacitus (*Dial. de orat. c.* 17), welche seinen Tod in sein 14. Regierungsjahr setzen, sowie die Namen der Consuln M. Asinius Marcellus und M. Acilius Aviola, mit denen sie (*Tac. Ann.* XII, 64. *Suet. l. c.*) das Jahr bezeichnen.

Den Regierungsantritt des Nero haben wir schon bestimmt = 13. October 54; wir suchen das Datum seines Todes. Dem Tacitus, dessen Annalen nicht bis dahin reichen und dessen Historien erst später beginnen, vermögen wir nur eine brauchbare Notiz zu entlocken, indem er (*Hist.* I, 5. *Dial. de orat. c.* 17) ihm 14 Regierungsjahre beilegt. Näher bringt uns Sueton (*Nero c.* 40), der ihn etwas weniger als 14 Jahre herrschen lässt, und an ihn hat sich Eutrop (VII, 15) gehalten. Nero's Tod muss demnach zwischen dem 13. October 67 und dem 12. October 68 erfolgt seyn. So, wie bei den drei genannten Schriftstellern die Jahre, haben wir sicherlich bei Dio Cassius (LXIII, 29) die Monate aufzufassen, d. h. der

letzte unvollendete ist voll gerechnet. Da nun nach ihm die Regierungszeit dieses Kaisers 13 Jahre 8 Monate betragen hat, so ist Nero im 8. Monat nach dem 13. October 67 gestorben, d. i. zwischen dem 13. Mai und 12. Juni 68. Wir können selbst den Tag noch genau bestimmen. Zwar die Bemerkung Sueton's (*Nero c.* 57), dass er an demselben Tage umgekommen, an welchem er früher seine Gattin Octavia habe umbringen lassen, nützt uns nichts, da wir den letzteren nicht wissen; aber Dio Cassius gibt uns Licht. Wir setzen die Stelle, die in der Geschichte Vespasian's vorkommt, im Zusammenhange her; er schreibt (LXVI, 17): „Vespasian lebte neunundsechzig Jahre und acht Monate; er herrschte zehn Jahre weniger sechs Tage. Hieraus folgt, dass zwischen Nero's Tode und dem Regierungsantritte Vespasian's ein Jahr und zweiundzwanzig Tage verflossen sind. Ich führe dies deswegen an, dass man sich nicht verleiten lasse, die Berechnung der Zeit nach den jedesmaligen Machthabern anzustellen; denn diese waren nicht gerade Nachfolger von einander, sondern Jeder glaubte, wenn auch der Andere noch lebte und regierte, Kaiser zu seyn, sobald er nur aufgetreten. Man darf also die Tage nicht alle zählen, als ob sie auf einander gefolgt wären.“ Für unsern Zweck betonen wir zunächst nur, dass zwischen Nero's Sturze und Vespasian's Auftreten 1 Jahr 22 Tage liegen. Nun geht aber aus Sueton (*Vespas. c.* 6) deutlich hervor, dass des Letzteren Herrschaft vom 1 Juli ab gerechnet wurde, weil an diesem Tage der Statthalter von Aegypten Tiberius Alexander zuerst die Legionen auf ihn vereidigt hatte; das dem Vespasian selbst untergebene Heer in Judäa folgte erst dem Beispiele der ägyptischen Truppen. Verwenden wir das für unsere Frage, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Nero am 9. Juni 68 ums Leben gekommen. Mit Unrecht stämmt sich Seyffarth (*Chron. sacra* S. 152) dagegen und sucht sich auf die ungefähre Angabe Sueton's (*Nero c.* 57) zu stützen, dass sein Tod in sein 32 Lebensjahr falle, indem er ausführt, da derselbe (nach *c.* 6) am 15. December 37 geboren sei, so könne er erst am 9. Juni 69 den Tod gefunden haben. Man braucht nicht mit Petavius den Text bei Sueton zu ändern; er hat sich einfach einen Rechenfehler zu Schulden kommen lassen, den in Betreff der Lebensjahre bereits Dio Cassius (LXIII, 29) berichtigt hat. Der von Sueton abhängige Eutrop, welcher (VII, 15) den Irrthum theilt, kommt nicht weiter in Betracht. Uebrigens muss Seyffarth seinen Gewährsmann auf einer andern Seite doch mit sich selbst in Widerspruch bringen, da dieser, wie oben be-

merkt, Nero nicht ganz 14 Jahre der Regierung beilegt, bis zum 9. Juni 67 aber wären 14 J. 7 M. 28 T.

Grössere Schwierigkeit bieten die drei folgenden Kaiser, Galba, Otho und Vitellius. Ideler (Handbuch der Chronologie I, S. 119) sagt mit Berufung auf Noris (*Annus et Epochae Syromacedonum, diss.* I. *c.* 3): „Der erste starb den 15. Januar, der zweite den 16. April und der dritte den 29. December 69 n. Chr.“ Galba's Todestag erhellt aus Tacitus (*Hist.* I, 27—41), nach welchem dieser Kaiser am 15. Januar ermordet worden, und da er nach allen Geschichtschreibern kein volles Jahr regiert hat, so kann nur von dem J. 69 die Rede seyn, wozu auch das von Tacitus (*Hist.* I, 1) bezeichnete Consulat passt. Wenn nun aber Sueton (*Galb. c.* 23) ihn im 7. Monate seiner Regierung getödtet werden lässt, worin Eutrop (VII, 16) ihm wieder folgt, so könnte dies darin begründet seyn, dass Galba den Kaisertitel erst annahm, als ihm derselbe vom Senate zuerkannt worden. Indess Sueton befindet sich anderswo entschieden in einem Irrthum über Galba; er gibt nämlich (*Galb. c.* 4) als seinen Geburtstag den 24. December an und nennt dabei M. Valerius Messala und Cnejus Lentulus als Consuln, also das Jahr 751 Roms = 3 v. Chr., aber nach *c.* 23 soll er über 72 Jahre alt geworden seyn: demnach wäre er erst im J. 71 n. Chr. gestorben, was doch aller Geschichte widersprechen würde. Selbst Dio Cassius (LXIV, 6) bleibt der Wahrheit noch fern, wenn er dem Galba nur ein Alter von 72 Jahren zuschreibt und wir dies so fassen, dass sein Tod in sein 72. Lebensjahr gefallen. Denn unter der Voraussetzung, dass Sueton den Geburtstag richtig angesetzt, erhalten wir dann das J. 24. December 822 bis 23. December 823 Roms, innerhalb dessen Galba umgekommen wäre, und da wir den 15. Januar als seinen Sterbetag bereits kennen, den auch Plutarch (*Galb. c.* 24), hier wahrscheinlich von Tacitus abhängig, bestätigt, so könnte er nur am 15. Januar 823 R. = 70 n. Chr. den Tod erlitten haben. Noch auffälliger weicht Dio Cassius in der Regierungsdauer ab: Galba hat nach ihm 9 Monate und 13 Tage geherrscht; er müsste demnach schon den 2. April 68 noch zu Lebzeiten Nero's zum Kaiser ausgerufen seyn. So hier zu rechnen, gibt uns Dio Cassius selbst durch die bei Nero bereits angeführte Bemerkung (LXVI, 17) das Recht. Und inderthat wissen wir aus bewährten Schriftstellern, dass Galba schon vor Nero's Tode zum Kaiser aufgeworfen ward. Aus Tacitus (*Hist.* I, 8) dürfen wir so viel entnehmen, dass vor dem Abfall des germanischen Heeres von Nero sich schon andere Truppen für Galba erklärt hatten, Sueton (*Nero c.* 40

—42) berichtet uns ausführlicher über die hierher gehörigen Aufstände. An demselben Tage, an welchem er vor Jahren seine Mutter hatte ermorden lassen, vernahm er von der Bewegung in Gallien. Da nun Agrippina (*Tacit. Ann.* XIV, 4) während des Festes der Quinquatrus (19—23 März) auf Befehl ihres Sohnes getödtet worden, so haben wir einen Anhalt für unsere Rechnung; denn aus Sueton geht zugleich hervor, dass Galba's Abfall erst später dem Nero zu Ohren kam und wahrscheinlich auch erst später stattgefunden hat, und während er die gallische Bewegung ohne Unruhe vernommen, machte gerade diese Nachricht den niederschlagendsten Eindruck auf den Kaiser. Nach Dio Cassius (LXIII, 22 ff.) wurde der Aufstand in Gallien von C. Julius Vindex geleitet; er begehrte nicht für sich die Herrschaft, sondern schlug Galba, der damals Statthalter von Spanien war, dazu vor. Vindex tödtete sich selbst, als Rufus aus Deutschland gegen ihn heranzog und bei einer Besprechung beider durch ein Missverständniss ein grosses Blutbad angerichtet ward. Nun trugen die Soldaten dem Rufus die Kaiserwürde an, er wollte sich aber zur Annahme derselben nicht verstehen: so blieb Galba allein der Prätendent. Es lässt sich also die Angabe des Dio Cassius über die Dauer der Macht Galba's durchaus rechtfertigen: rechnen wir aber von dem Tode des einen Herrschers bis zu dem des anderen, so hatte Galba den Thron inne vom 9. Juni 68 bis zum 15. Janur 69, d. i. 7 Monate 6 Tage.

Bei Otho dürfen wir einhelligere Bestimmungen erwarten; denn er hat erst kurz vor der Ermordung Galba's die Verschwörung angezettelt, deren Opfer dieser ward. Lässt sich auch aus Tacitus allein keine Zeit berechnen, so fehlt es uns doch nicht an anderweitigen Mitteln zur Feststellung seiner Regierungsdauer. Die bestimmteste Nachricht scheint Sueton (*Otho c.* 11. vgl. *Eutrop.* VII, 17) zu geben, welcher sagt, Otho sei im 38. Jahre seines Alters und am 95. Tage seiner Herrschaft gestorben. Da er nun (nach *c.* 2) am 28. April unter dem Consulate des Camillus Arruntius und Domitius Aenobarbus d. i. 32 n. Chr. geboren ist, so fällt sein Tod zwischen den 28. April 69 und 27. April 70; die 95 Tage aber von seinem Regierungsantritte an gerechnet würden den 19. oder 20. April 69 ergeben: mithin muss sich Sueton hier wieder geirrt haben, und zwar, wie aus dem Folgenden erhellt, in Otho's Lebensjahren. Richtiger nennt Tacitus (*Hist.* II, 50) das 37. Jahr seines Alters als das seines Todes, und ihm steht Dio Cassius (LXIV, 15) mit der genaueren Notiz zur Seite, dass an der Vollendung des 37. noch 11 Tage gefehlt hätten. Otho's 37. Lebensjahr endigte mit dem 27. April

69, und da er 11 Tage zuvor sich entleibte, so werden wir den 16. April als seinen Todestag anzunehmen haben. Hierauf leitet uns auch des Dio Cassius weitere Angabe, dass Otho 90 Tage regierte, was genau stimmt, wenn wir seinen Antritts- und Sterbetag nicht mitzählen. Auch Plutarch (*Otho* c. 18), der ihm 37 Lebensjahre und 3 Monate Regierungszeit beilegt, befindet sich damit im besten Einklang, und die Abweichung des Sueton lässt sich auf die zwischen dem 10. und 15. Januar angesponnene Empörung beziehen, wofern man nicht einen leichten (freilich dann wegen der entsprechenden Stelle bei Eutrop schon alten) Schreibfehler XCV statt XCII gestatten will; denn die letztere Zahl würde vollkommen zutreffen. Wir halten also mit Noris und Ideler den 16. April für Otho's Todestag.

Vitellius, sein Nachfolger, genoss den Reiz der Herrschaft ebenfalls nicht lange; noch in demselben Jahre musste er den Besitz des Thrones mit dem Leben büssen. Das genaue Datum gibt uns der ausführliche Bericht des Tacitus (*Hist.* III, 67—86). Am 18. December, als er seine Sache schon verloren glaubte, fasste Vitellius den Entschluss, die Regierung niederzulegen, ward aber daran gehindert; bei einem Kampfe zwischen der Partei Vespasian's und den Anhängern des Vitellius am folgenden Tage gerieth das Capitol in Flammen und brannte nieder; in sinkender Nacht traf dann Vespasian's Heer vor Rom ein, ward zuerst zurückgeschlagen, drang aber wieder vor, jetzt meist siegreich in den Gefechten, die bis spät am Tage dauerten, und bemächtigte sich endlich der Stadt — dies geschah somit am 20. December, und noch an demselben Tage endete Vitellius sein schimpfliches Leben. Aus Dio Cassius vermögen wir den Tag nicht mit Sicherheit zu bestimmen; er steht sogar bei seiner Angabe, Vitellius habe 54 Jahre gelebt (LXV, 22), mit Tacitus (*Hist.* III, 85) und Sueton (*Vitell.* c. 18), welche von dessen 57. Lebensjahre sprechen, in Widerspruch. Vitellius' Alter, auch genauer bezeichnet, würde uns darum wenig helfen, weil der einzige Schriftsteller, der uns seinen Geburtstag angibt, Sueton (c. 3), zwei verschiedene Meinungen über denselben mittheilt, ohne sich für die eine oder die andere zu entscheiden. Aus dem Eutrop hingegen, der diesmal über seine sonstige Quelle hinausgeht, können wir eine Bestätigung schöpfen. Wir haben vorhin gesehen, dass die 95 Tage, die Sueton bei Otho hat, auf den 19. oder 20. April führen würden; den ersteren Tag hat offenbar Eutrop sich ausgerechnet, wenn er (VII, 18) bei Vitellius bemerkt, derselbe habe acht Monate und einen Tag geherrscht: denn zum 19. April 8 Monate 1 Tag gezählt ergibt den 20. De-

cember. Dies Resultat kann nicht durch die Stelle des Dio Cassius LXV, 22 angefochten werden, wo des Vitellius Regierungszeit auf ein Jahr weniger zehn Tage festgesetzt ist; es steht vielmehr hiermit in Uebereinstimmung, wenn wir die von letzterem Gewährsmann (LXVI, 17) selbst aufgestellte Regel bei der Rechnung beobachten: Vitellius hätte danach nur um den ersten Januar 69 sich zum Kaiser aufgeworfen, und dies bezeugt uns Tacitus (*Hist.* I, 52 ff.) ausdrücklich.

So bleibt uns nur noch die Flavische Dynastie übrig, Vespasian, Titus und Domitian. Vespasian, der Begründer derselben, starb nach Sueton (*Vespas. c.* 24) am 23. Juni in einem Alter von 69 Jahren 7 Monaten 7 Tagen; denn so sind zweifelsohne die Worte „*extinctus est annum agens aetatis sexagensimum ac nonum superque mensem ac diem septimum*“ aufzufassen, und es ist nur Seyffarth's Eigensinn zu Gunsten seiner Abweichungssucht, wenn er (*Chron. sacra* S. 253) die Jahreszahl nur von dem laufenden, nicht von dem vollendeten Jahre versteht, während er doch die Monate und Tage in letzterer Weise genommen hat. Ueberhaupt bietet der genannte Gelehrte an dieser Stelle das Bild grösster Verwirrung; er sagt unter Anderem: „Da nun Vespasian am 23. Juni 79 n. Chr. gestorben ist und 9 Jahre 11 Monate 25 Tage regiert hat, wie Sueton und Dio Cassius bezeugen, so hat er wirklich am 1. Juni 70 n. Chr., wie die Historiker angeben, die Regierung angetreten.“ Hierin ist zunächst ein grober Irrthum: die Historiker bezeichnen den 1. Juli, nicht den 1. Juni als Anfangspunkt der Regierung Vespasian's, Sueton (*Vespas. c.* 6) ausdrücklich, und aus den übrigen folgt es mittelbar, wie wir nicht weiter auszuführen brauchen; dann aber, man mag die Rechnung mit den von ihm gegebenen Daten anstellen, wie man will, hat Seyffarth sich immer einen Subtractionsfehler zu Schulden kommen lassen. Dagegen wird unsere Auffassung der Stelle allein der Angabe Sueton's (*Vespas. c.* 2) über Vespasian's Geburtstag gerecht: der Kaiser soll nämlich am 17. November im 5. Jahre vor August's Tode unter dem Consulate des Q. Sulpicius Camerinus und C. Poppäus Sabinus das Licht der Welt erblickt haben. Das genannte Consulat entspricht dem J. 9 n. Chr., und das 5. Jahr vor August's Tode reichte vom 20. August 9 bis zum 19. August 10 unserer Zeitrechnung. Daraus erhellt deutlich, dass Vespasian am 17. November 9 geboren ist, und dazu sein eben bezeichnetes Alter gezählt gibt uns genau seinen Todestag. Mit unserer Ansicht vereint sich ferner das Zeugniss des Dio Cassius (LXVI, 17), Vespasian habe 69 Jahre 8 Monate gelebt; dies lässt sich unmöglich in Seyffarth's Sinne erklären;

Dio Cassius hat blos den letzten angebrochenen Monat, wie das so oft geschieht, voll gerechnet. Wir haben somit die Bestimmungen, welche wir für unsern Zweck brauchen: Vespasian's Regierungsantritt = 1 Juli 69 und seinen Sterbetag = 23. Juni 79. In dem letzten Punkte weicht Dio Cassius, indem er die Regierungsdauer zu zehn Jahren weniger sechs Tage angibt, nur ganz unbedeutend ab; dagegen ist Eutrop bemerkenswerth, welcher (VII, 20) zwar von dem 69. Lebensjahre Vespasian's spricht, aber ihn nur 9 Jahre 7 Tage herrschen lässt. Seine Worte lauten: *Exstinctus est annum aetatis agens sexagesimum nonum, imperii nonum et diem septimum.* Da aber Eutrop sonst, wie wir schon zur Genüge gesehen haben, für diese Zeit von Sueton abhängig ist, sein Text hier auch die grösste Aehnlichkeit mit der oben angeführten Stelle des Letzteren zeigt, so erklärt sich die Abweichung aus einer falschen Lesart in seinem handschriftlichen Exemplare des Sueton, wo wahrscheinlich *imperiique nonum* statt *superque mensem* gestanden hat: wie leicht jenes aus diesem entstehen konnte, liegt vor Augen. In jedem Falle hat Eutrop einen Fehler.

Vespasian's Sohn und Nachfolger Titus ist nach Sueton (*Tit. c.* 11) am 13. September gestorben und hat 2 Jahre 2 Monate 20 Tage regiert; die letztere Bestimmung findet sich auch bei Dio Cassius (LXVI, 18. 26): sein Tod fällt also in das Jahr 81 n. Chr. Freilich steht damit sein Alter, wie wir es aus Sueton und Dio Cassius kennen lernen, in Widerspruch; denn dadurch erhalten wir zwei Jahre mehr. Nach dem Ersteren (vgl. *Eutrop.* VII, 22) verschied Titus im 42. Lebensjahre, und Dio Cassius lässt ihn bei seinem Regierungsantritte 39 Jahre 5 Monate 25 Tage alt seyn, bei seinem Tode mithin 41 J. 8 M. 14 T. Da er nun nach Sueton (*c.* 2) am 30. December geboren ist, so würde in dem Tage kein Bedenken liegen; aber der Zusatz am zuletzt angeführten Orte „in dem durch die Ermordung des Kaisers Cajus bekannten Jahre" *(insigni anno Caiana nece)* ist unvereinbar mit dem angegebenen Alter. Der Irrthum scheint uns in der Zahl der Jahre zu liegen, vermuthlich sind deren überhaupt nur 39 anzunehmen, so das Titus im 40. seines Lebens gestorben ist. Wie Seyffarth (*Chron. sacra* S. 253) behaupten kann, Xiphilinus (Dio Cassius) bestätige des Titus Geburtstag am 30. Dec. 41, ist unbegreiflich. Eutrop's Angabe der Regierungsdauer (VII, 22) zu 2 Jahren 8 Monaten 20 Tagen darf sicher nur als falsch gelten und nicht etwa auf eine Mitregierung des Titus mit seinem Vater bezogen werden.

Endlich über Domitian, des Titus Bruder, ist bei unseren

bisher zu Rathe gezogenen Schriftstellern voller Einklang. Nach Sueton war sein Geburtstag der 24. October 51 (*Domit. c.* 1), sein Todestag der 18. September 96 n. Chr. (*c.* 17); der letztere fiel in sein 45. Lebensjahr. Dio Cassius nennt denselben Geburtsmonat (LVII, 4) und stellt sein Alter auf 44 Jahre 10 Monate 26 Tage, seine Regierungszeit auf 15 Jahre 5 Tage: beide Bestimmungen führen auf den 18. September 96, an dem also Domitian ermordet seyn muss. Hieraus erhellt dann, dass Sueton (*Domit. c.* 17) und Eutrop (VII, 23), wenn sie seinen Tod *anno imperii quinto decimo* erfolgen lassen, dies von dem vollendeten 15. Jahre verstanden haben.

Wir haben die Jahre der römischen Kaiser festgesetzt, so weit sie für uns in Betracht kommen; wir hätten dabei noch andere Stellen alter Schriftsteller anziehen können: aber unsere Gewährsmänner reichen vollständig aus, eine sichere Grundlage zu gewinnen. Ehe wir nun das Verhältniss des Josephus dazu darlegen, stellen wir in der nachfolgenden Tabelle unsere Ergebnisse erst übersichtlich zusammen, wobei wir mit Ausnahme der Regierung Vespasian's, die allgemein vom 1. Juli 69 an gerechnet zu seyn scheint, die Dauer der Herrschaft jedes Kaisers von dem Tode seines Vorgängers ab berechnen.

Uebersicht der Regierungszeit der römischen Kaiser im 1. Jahrh. nach Christi Geburt.

Nr.	Name des Kaisers.	Regierungsantritt.	Todestag.	Regierungsdauer.
1.	Augustus.	a. 15. März 44 v. Chr. b. 2. Sept. 31 v. Chr.	19. August 14 n. Chr.	a. 57 J. 5 M. 4 T. b. 43 J. 11 M. 17 T.
2.	Tiberius.	19. August 14 n. Chr.	16. März 37 n. Chr.	22 J. 6 M. 25 T.
3.	Caligula.	16. März 37 n. Chr.	24. Januar 41 n. Chr.	3 J. 10 M. 8 T.
4.	Claudius.	24. Januar 41 n. Chr.	13. October 54 n. Chr.	13 J. 8 M. 19 T.
5.	Nero.	13. October 54 n. Chr.	9. Juni 68 n. Chr.	13 J. 7 M. 27 T.
6.	Galba.	9. Juni 68 n. Chr.	15. Januar 69 n. Chr.	— J. 7 M. 6 T.
7.	Otho.	15. Januar 69 n. Chr.	16. April 69 n. Chr.	— J. 3 M. 1 T.
8.	Vitellius.	16. April 69 n. Chr.	20. Decemb. 69 n. Chr.	— J. 8 M. 4 T.
9.	Vespasian.	1. Juli 69 n. Chr.	23. Juni 79 n. Chr.	9 J. 11 M. 22 T.
10.	Titus.	23. Juni 79 n. Chr.	13. Sept. 81 n. Chr.	2 J. 2 M. 21 T.
11.	Domitian.	13. Sept. 81 n. Chr.	18. Sept. 96 n. Chr.	15 J. — M. 5 T.

Man könnte fragen, was wir bei unserer ausgedehnten Untersuchung bisher gewonnen haben: dieselben Data, welche oben angegeben stehen, sind ja auch schon früher angenommen worden. Das ist richtig, jedoch nicht in allem Betracht. Wir haben schon im Laufe der Arbeit Gelegenheit gehabt, irrige Ansichten namentlich eines Seyffarth zurückzuweisen; indess er steht nicht allein. Ein so gewiegter Geschichtsforscher wie C. Peter setzt in seinen Zeittafeln der römischen Geschichte den Regierungsantritt und den Todestag des Caligula übereinstimmend mit uns, und in der Regierungsdauer folgt er doch in offenbarem Widerspruche mit sich selbst sogar noch in der dritten Auflage unbesehens dem Dio Cassius, der den Tod des Tiberius fälschlich auf den 26. März 37 fallen lässt. Ebenso irrt er in dem Tage der Ermordung des Vitellius, als welchen er den 24. December annimmt, und wenn er sich dafür auf Dio Cassius LXV, 22 beruft, so ist er von einer unrichtigen Ansicht über den *terminus a quo* für jene Stelle ausgegangen. Aehnliche Fehler hat sich Wieseler zu Schulden kommen lassen. In seiner Chronologie des apost. Zeitalters S. 98 gibt er in Uebereinstimmung mit uns für den Regierungsantritt des Caligula und somit für den Todestag des Tiberius den 16. März 37 an, und doch soll nach S. 71 der letztgenannte Kaiser „in Wirklichkeit" (!) 22 Jahre 7 Monate 7 Tage regiert haben. Von der Verwirrung, die er im Anschluss an Gumpach bei den drei unmittelbaren Nachfolgern Nero's anrichtet, werden wir später reden: sie hat uns gerade zu unserer Untersuchung zuerst angeregt. Bei solchen Ungenauigkeiten in der eigenen Rechnung darf es uns nun nicht Wunder nehmen, wenn Josephus nicht stimmen will: man macht an ihn Anforderungen, die man selbst nicht erfüllt, und bisweilen muss er noch der Sündenbock für unsere Fehler seyn. Prüfen wir seine hier einschlägigen Zeitbestimmungen mit der Anmassung, die in ihm unseres Gleichen sieht, einen dem Irrthum unterworfenen Menschen!

Durchgängig gilt dem Josephus als der erste römische Kaiser Cajus Julius Cäsar; daher rechnet er den Anfang der Herrschaft des Augustus (*δεύτερος Ῥωμαίων αὐτοκράτωρ Antt.* 18, 2. §. 2.) von seinem Tode an, doch hat er hin und wieder auch die Schlacht bei Actium seinen Rechnungen zu Grunde gelegt: die Zeit zwischen den beiden Ereignissen lässt er Antonius Mitregent seyn (*αὐτῷ τεσσαρεςκαίδεκα ἔτη συνῆρξεν Ἀντώνιος*). Bei der Bestimmung der Art, wie Josephus die übrigen Kaiserregierungen zählt, hat man von vorn herein bisher einen verkehrten Weg eingeschlagen: man hat einen besonders eigenthümlichen Fall herausgegriffen und in

der Voraussetzung, dass da von einem Irrthume des Josephus nicht die Rede seyn könne, an ihm das für alle übrigen Fälle geltende Princip zu entdecken gesucht. Josephus erzählt nämlich im jüdischen Kriege (II, 17. §. 8.) ein Ereigniss, das am 6. Gorpiäos vorgefallen. „Am folgenden Tage, fährt er fort (§. 9.), ward der Hohepriester Ananias umgebracht", — dies geschah also am 7. des Monats. Hierauf berichtet er die Vorgänge, die sich daran anknüpften, unter anderen die Ermordung der römischen Soldaten unter Metilius, und schliesst (§. 10.) mit den Worten: „Die Mordthat wurde gerade an einem Sabbath verübt." Kepler (vgl. Wieseler, Chronol. des apost. Z. S. 69 f.) bezieht die letzte Angabe auf den 7. Gorpiäos, setzt dies Datum gleich dem 7. September und gewinnt so das Jahr 65, da um die Zeit des jüdischen Krieges nur im J. 65 der 7. September auf einen Sonnabend gefallen sei. Nun hat Josephus schon vorher (II, 14. §. 4.) den Beginn des Krieges berichtet und die Zeitbestimmung hinzugefügt: „im zwölften Jahre der Regierung Nero's im Monat Artemisios." Wenn aber der Monat Artemisios, nach Kepler der Mai, so muss auch der nächste Gorpiäos dem zwölften Jahre Nero's angehören; dieses entspricht also dem J. 65 n. Chr. Bestärkt fühlt er sich in seiner Rechnung durch eine dritte Stelle (*B. J.* II, 19. §. 9.), wo sogar der 8. Dios, nach Kepler = November, demselben Regierungsjahre Nero's zugeschrieben wird, während er doch, von dem Antritte dieses Kaisers (13. October 54) an gerechnet, in ein anderes Jahr fallen müsste, als was im voraufgegangenen Mai sich zugetragen. Den Löseschlüssel für die Sache glaubte nun Kepler in der Annahme gefunden zu haben, dass Josephus als erstes Regierungsjahr eines Kaisers die Zeit von seinem Regierungsantritte bis zu dem nächst darauf folgenden 31. December, dann aber immer vom 1. Januar ab weiter zähle.

So scheinbar natürlich die Lösung Kepler's ist, so sehr beruht sie auf groben Irrthümern. Zunächst fehlt der Beweis, dass die Ereignisse, welche Josephus auf den 7. Gorpiäos setzt (II, 17. §. 9.), und die Mordthat, von der er bemerkt, dass sie an einem Sabbath (§. 10.) vorgefallen, einem und demselben Tage zuzuweisen sind: nach der Darstellung des jüdischen Geschichtschreibers ist dies durchaus unwahrscheinlich, vielmehr anzunehmen, dass eine längere oder kürzere Zeit zwischen ihnen liegt. Kepler geht sodann, wie Wieseler schon geltend gemacht hat, von der falschen Voraussetzung aus, dass die von Josephus mit syromacedonischen Namen belegten Monate den ungefähr entsprechenden römischen völlig gleich laufen. Hiermit fällt auch der Schluss auf

das Jahr 65 n. Chr. für den Beginn des jüdischen Krieges, der nachweislich erst im J. 66 ausgebrochen ist. Endlich zeigt sich Kepler's Schlüssel völlig untauglich, die Angaben des Josephus über die Regierungsdauer der Kaiser mit der Geschichte in Uebereinstimmung zu bringen; die Verwirrung wird nur noch grösser: Nero selbst müsste z. B. danach, genau genommen, am 8. Januar 67 gestorben seyn, während er doch erst am 9. Juni 68 seinen Tod fand. Der letzte Grund widerlegt übrigens jede ähnliche Rechnungsart, wenn man etwa den 1. Tischri oder den 1. Nisan statt des 1. Januars annehmen wollte: es wird sich immer ergeben, dass die Schwierigkeiten dadurch nicht allerseits gehoben werden, ja nur an den seltensten Stellen weichen.

Anders fasst Wieseler den Sachverhalt auf. Er schliesst daraus, dass Josephus (*B. J.* II, 19. §. 9.) den 8. Dios (Marcheschwan) im J. 66 noch dem 12. Jahre Nero's zuschreibt, „dass die Juden Palästina's die Regierungszeit des Nero nicht schon mit dem 13. October, wie die Römer, sondern erst später begonnen haben." Da im J. 66 der 8. Dios wohl jedenfalls hinter dem 12. October liegt, mit welchem das 12. Regierungsjahr Nero's schliesst, so scheint dies viel für sich zu haben. Wir werden diesen Punkt weiter unten berühren; jetzt fragen wir nur nach einer genaueren Bestimmung dieser Rechnung. Wieseler gibt uns folgende Antwort: „Josephus hat die Jahre Nero's nicht von dem Datum an, wo er in Rom den Thron bestieg, sondern wie es bei einem Provincialen in der Ordnung ist, von dem Tage an, wo er in Judäa als Kaiser proclamirt wurde, berechnet." War dies bei Nero der Fall, so ist es voraussetzlich die von Josephus bei allen Kaisern beobachtete Regel, und Wieseler glaubt dies auch „aus den übrigen die Regierungszeit der römischen Kaiser betreffenden Stellen des Josephus urkundlich erhärten" zu können. „Wenn Josephus, sagt er, den Tod eines römischen Kaisers berichtet, so wird zugleich die Summe seiner Regierung hinzugefügt, und diese differirt nicht nur in den Monaten und Tagen sehr bedeutend, sondern ist auch um einen Monat oder mehr kleiner, als die Summe der Regierungszeit, wenn diese vom Todestage des Vorgängers (dem römischen Datum) berechnet wird."

Es ist klar, Josephus darf so stets nur eine kürzere Zeit angeben, als die Regierung in Wirklichkeit gedauert hat. Bedenken muss es nun erregen, wenn wir doch bei dem Kaiser Claudius die Regierungszeit genau mitgetheilt finden: zählen wir nämlich die Jahre, Monate und Tage, die er nach Josephus (*Antt.* 20, 8. §. 1. *B. J.* II, 12. §. 8.) geherrscht hat,

zu dem Todestage seines Vorgängers Caligula, so erhalten wir seinen eigenen Todestag. Freilich erklärt Wieseler diesen Fall für eine Ausnahme, und er ist so glücklich, einen nicht üblen Grund dafür beibringen zu können; er meint, dies hänge damit zusammen, dass Agrippa I., gerade damals in Rom anwesend und bei der Erhebung des Claudius vorzugsweise betheiligt, als Herrscher des ganzen Reiches seines Grossvaters Herodes des Gr. den Claudius mit den Römern gleichzeitig anerkannte. Allein wie war es denn mit den drei Kaisern Galba, Otho und Vitellius, die so schnell auf einander folgten und deren Regierungszeit doch, wie wir noch sehen werden, ebenso genau begrenzt ist? Otho's Thronbesteigung mochte man in Judäa kaum vernommen haben, als er schon wieder gestürzt war. Sollte ferner wohl Nero's Regierungsantritt (denn Wieseler lässt die jetzige Lesart unangetastet) erst etwa acht Monate nachher in Judäa bekannt gemacht seyn? Und wie steht es mit Tiberius, bei welchem Josephus in der einen Stelle (*Antt.* 18, 6. §. 10.) einen ganzen Monat weniger hat als in der anderen (*B. J.* II, 9. §. 5.)? Nach Wieseler müsste er zweimal in Palästina als Kaiser proclamirt worden seyn: denn dass hier oder dort entschieden ein Fehler stecke, hat er nicht angedeutet. Endlich dem Augustus legt Josephus (*Antt.* 18, 2. §. 2.) sogar nahezu einen Monat mehr bei, als er in der That von Cäsar's Tode ab geherrscht hat. Fast bei allen Kaisern also erheben sich bedeutende Schwierigkeiten gegen Wieseler's Regel.

Wir können aber noch einen directen Gegenbeweis gegen diese Auffassung führen. Wäre Wieseler's Voraussetzung über die Zählung der Kaiserjahre bei Josephus richtig, so hätten wir ein bequemes Mittel, den Proclamationstag jedes römischen Herrschers für Judäa ausfindig zu machen: man brauchte von seinem Todestage nur die von Josephus uns angegebene Regierungszeit zurückzurechnen. Caligula wäre danach am 24. Mai 37 daselbst als Kaiser verkündigt worden; denn er starb, wie auch unser jüdischer Geschichtschreiber angenommen haben muss, den 24. Januar 41 und regierte nach ihm 3 Jahre und 8 Monate. Nun wissen wir aber aus demselben Schriftsteller, wann die Nachricht von dem Tode des Tiberius nach Jerusalem gekommen und das Volk auf den neuen Kaiser vereidigt ist. Vitellius hatte (*Antt.* 18, 5. §. 1.) von Tiberius den Befehl erhalten, den König Aretas mit Krieg zu überziehen und ihn entweder in Ketten lebendig nach Rom zu schaffen oder seinen Kopf zu senden. Auf dem Zuge nach Petra, der Residenz des Aretas, (§. 3.) begab sich Vitellius mit Herodes und seinen Freunden nach Jerusalem, um bei dem

bevorstehenden Feste der Juden Gott zu opfern. Am vierten Tage seines Aufenthaltes daselbst ging ihm die Nachricht von Tiberius' Tode zu, und sogleich liess er das Volk dem Caligula schwören. Dass er die Gelegenheit der Festversammlung dazu wahrnahm, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber in der Natur der Sache. Unbestimmt ist auch das Fest selbst gelassen, doch ohne Zweifel das Passah gemeint: dies fiel aber einen Monat früher als oben erfordertes Datum. Wollte man indess an Pfingsten denken, so fehlten bis dahin vom 24. Mai 37 ab immer noch zwei Wochen. Hieraus ergibt sich deutlich, dass Wieseler's Lösung unserer Frage in keiner Weise zutrifft.

Es bleibt uns jetzt noch die Aufgabe, die Art der Zählung bei Josephus aufzuklären. Wir haben schon oben das Verfahren, von einem einzelnen Falle auszugehen und danach die übrigen bestimmen zu wollen, als ungehörig verworfen. Prüfe man nur die chronologischen Angaben des jüdischen Schriftstellers mit grösserer Unbefangenheit, und man wird das einfache Resultat gewinnen, dass er auf dem Gebiete unserer Frage durchaus nicht anders als die römischen und griechischen Geschichtschreiber gerechnet habe. Den Beweis werden wir im Folgenden führen, nur sei es uns erlaubt, vorweg an die traurige Beschaffenheit des dermaligen josephischen Textes zu erinnern; wir müssen daher Manches ihm beimessen, was vielleicht Schuld der Abschreiber oder Herausgeber ist.

Unnöthige Schwierigkeiten hat man zunächst bei den unmittelbaren Nachfolgern Nero's aufgeworfen und dann einer scheinbar gelungenen Beseitigung derselben überflüssiges Lob gespendet. Wieseler in seiner neuesten Schrift (Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evang. Geschichte. Gotha 1869. S. 314 ff.) preist es als ein besonderes Verdienst Gumpach's, die Angaben des Josephus über die Regierungszeit der Kaiser Galba, Otho und Vitellius mittelst mathematisch-astronomischer Berechnung geprüft und mit den Berichten der klassischen Schriftsteller verglichen zu haben: er soll unwiderleglich gezeigt haben, dass und wie Josephus mit Wieseler's im Wesentlichen auch von ihm vorausgesetzter jüdischen Jahresform übereinstimme. Wir wollen die Gestalt des jüdischen Jahres nach den beiden genannten Gelehrten nicht antasten, sie hat sich auch uns als im Ganzen haltbar erwiesen; aber hier können wir keine Bestätigung derselben finden. Josephus berichtet uns (*B. J.* IV, 11. §. 4.), Vitellius habe am dritten Apelläos den Tod gefunden. Nach Wieseler zeigt Gumpach, dessen Schrift uns leider nicht zur Hand ist, in überzeugender Weise, dass Josephus,

wie sonst, mit dem 3. Apelläos den 3. Kislev des gebundenen jüdischen Mondjahres meine, und dieser entspreche im J. 69 dem 6. December. Darauf hin wird eine wunderliche Rechnung aufgestellt. „Nach *B. J.* IV, 9. §. 2. 9. und 11. §. 4., sagt Wieseler, regierte Galba 7 Monate und 7 Tage, Otho 3 Monate und 2 Tage, Vitellius 8 Monate und 5 Tage, was zusammen 18 jüdische Mondmonate und 14 Tage oder 545 Tage ausmacht.“ Wir machen hier auf die *petitio principii* aufmerksam, indem in der Berechnung vorausgesetzt wird, Josephus habe hier in seinen Angaben nach jüdischen Mondmonaten gerechnet, was noch erst zu beweisen gewesen wäre. Der Todestag Nero's, d. i. der 9. Juni 68, wird dann dem 19. Siwan gleich gesetzt. „Hierzu 18 Mondmonate und 14 Tage, worunter ein Schaltmonat ist, addirt, fährt Wieseler fort, kommen wir gerade zum 3. Kislev.“ Dass sich das so treffen muss! Nur schade, dass wir von der Einschaltungsweise des jüdischen Kalenders so wenig wissen, und wir können uns des Verdachtes nicht erwehren, dass der Schaltmonat als ein *deus ex machina* herhalten muss. Bisher haben wir es angeblich mit jüdischen Mondjahren = 354 Tagen zu thun gehabt; jetzt heisst es auf einmal: „Und wenn wir von jenen 545 Tagen die 158 Tage, welche vom 1. Juli 69, der Epoche der Regierung Vespasian's, bis zum 6. December verliefen, abziehen, so erhalten wir 387 Tage oder in genauer Uebereinstimmung mit Dio Cassius LXVI, 17 ein julianisches Jahr und 22 Tage für die Zeit vom Tode Nero's bis zum Regierungsantritt Vespasian's.“ Zeigte sich nicht im Folgenden die künstliche Theorie unserer Gelehrten aufs augenscheinlichste, so müssten wir den jüdischen Geschichtschreiber der Sucht, Verwirrung anzurichten, anklagen. Aber das Bedenkliche der Beweisführung Wieseler's liegt darin, dass, obwohl er nach Tacitus und Sueton (ungenau!) ihn am 15. Januar 69 ermordet werden lässt, dennoch nach Josephus das Ereigniss am 26. Thebet = 10. Januar stattgefunden haben soll, dass er dann aber hinzufügt: „Nach Dio Cassius LXIV, 15 dauerte Otho's Regierung 90 Tage, nach Josephus 3 Mondmonate und 2 Tage, nach Sueton (*Oth. c.* 11) aber nur 85 Tage.“ Hierin sind ebenso viele Fehler als Behauptungen: denn 1) Dio Cassius müsste Galba's Regierungszeit nach Mondmonaten gerechnet haben und so auf den 10. Januar als Todestag gekommen seyn, 2) dem Josephus wird wieder untergeschoben, dass er hier in jüdischer Weise die Monate bestimmt habe, was noch erst bewiesen werden soll, und 3) Sueton gibt bei Otho nicht 85, sondern 95 Tage an. Vollständig unrichtig ist daher auch der folgende Satz Wieseler's: „Nach allen drei Geschichtschrei-

bern nahm Otho sich am 10. April das Leben", und damit fällt auch die weitere Entwickelung, welche sich daran knüpft, aus der wir nur so viel erkennen, dass die Angabe über Sueton ein grobes Versehen Wieseler's ist, vielleicht auch Gumpach's, mit dem er bis dahin durchaus übereinzustimmen behauptet. Von dem Letzteren trennt sich Ersterer bei unserer Untersuchung nur in dem Punkte, dass er nicht geneigt ist, dem Josephus, welcher angeblich den Tod des Vitellius auf den 6. December setzt, auf Kosten des Tacitus, nach dem er am 20. December umgekommen ist, Recht zu geben. Allein beide Schriftsteller stehen gar nicht im Widerspruch, und wir bedürfen aller der weit hergeholten Erfindungen nicht, um die vollständigste Uebereinstimmung des Josephus mit den klassischen Schriftstellern zu erweisen. Nach unserer Uebersicht starb Nero am 9. Juni 68, Galba am 15. Januar 69, Otho am 16. April 69, Vitellius am 20. December 69: wir haben dies ganz unabhängig von Josephus gezeigt; nach unserem jüdischen Geschichtschreiber regierte Galba 7 Monate 7 Tage, Otho 3 Monate 2 Tage, Vitellius 8 Monate 5 Tage, was von Nero's Todestage an, den *terminus a quo* und den *terminus ad quem* wie so oft bei den Alten mitgerechnet, ebendieselben Data ergibt. Hieraus erhellt aufs deutlichste, dass Josephus bei diesen Kaisern nicht anders als die Griechen und Römer verfahren ist. Bestätigt wird dies Resultat noch zum Theil durch einen besonderen Umstand, welchen auch Wieseler berührt hat. Wenn Josephus den Vitellius am 3. Apelläos umgekommen seyn lässt, so ist hier nicht an seine gewöhnliche Bezeichnung der Monate zu denken, so dass der Apelläos dem jüdischen Kislev entspricht; sondern unser Gewährsmann hat hierin eine Quelle benutzt, die er in der angegebenen Zeitbestimmung ohne weitere Prüfung herübergenommen hat: während er nämlich sonst die syromacedonischen Monatsnamen anstatt der jüdischen verwendet, ist es ihm hier in Folge des gleichen Ausdrucks entgangen, dass seine Quelle nach tyrischer Weise gefasst war, nach welcher der 3. Apelläos genau dem 20. December gleichkommt, vgl. Ideler, Handb. d. Chronol. I, S. 435. Auch seine Erzählung über die Vorgänge in Rom unter den drei kurzen Regierungen trägt den Stempel grösster Genauigkeit und lässt keinen Zweifel daran, dass er die betreffenden Data vollkommen sicher gewusst habe.

Schliessen wir hieran die Frage, wie es Josephus mit den Kaisern der Flavischen Dynastie hält, so finden wir ihn in den wenigen verwendbaren Stellen ebenfalls in Uebereinstimmung mit unseren aus den Klassikern gewonnenen Ergeb-

nissen. Die Einäscherung des jerusalemischen Tempels hatte nach *B. J.* VI, 4. §. 5 am 10. Loos des Jahres 70 n. Chr. statt, nach §. 8 fällt sie in das zweite Jahr Vespasian's: dies ist nur möglich, wenn der Anfang seiner Regierung auf den 1. Juli 69 gesetzt wird. Ueber Titus haben wir keine einschlagenden Angaben; dagegen erklärt sich die Bemerkung des Josephus (*Antt.* 20, 11. §. 2), er schliesse sein Geschichtswerk in seinem 56. Lebensjahre und im 13. Jahre der Regierung Domitian's, aus der gewöhnlichen Zählungsweise. Denn nach seiner eigenen Lebensbeschreibung (*Vit. c.* 1) war Josephus im ersten Jahre des Caligula geboren, welches vom 16. März 37 bis dahin 38 reichte; das dreizehnte des Domitian begann am 13. September 93 und endigte mit dem 12. September 94: liegt nun der Geburtstag unseres Schriftstellers zwischen dem 13. September 37 und 16. März 38, so erfüllt er alle Bedingungen des Textes.

Anders verhält es sich mit den Angaben des Josephus über die Regierungszeit der Kaiser aus dem Julischen Hause: hier gibt es mancherlei Schwierigkeiten zu beseitigen. Aus unserer bisherigen Untersuchung geht bereits die Nothwendigkeit der Voraussetzung hervor, dass Josephus den 9. Juni 68 als Nero's Todestag angesehen habe: denn dann allein treffen seine Zahlen bei Galba, Otho und Vitellius zu. Auch muss ihm der Anfangs- und Endpunkt der Regierung des Claudius bekannt gewesen seyn, da er deren Dauer *B. J.* II, 12. §. 8 und *Antt.* 20, 8. §. 1 auf's genaueste bestimmt. Hierüber wird Wieseler sicher mit uns einverstanden seyn. Sollte man nun nicht unbedingt behaupten dürfen, dass Josephus auch Nero's Regierungsjahre von dem ihm somit bekannten Tage seiner Thronbesteigung an gezählt habe? Freilich hält man uns die Stelle *B. J.* IV, 9. §. 2 entgegen, wo ihm doch nur 13 Jahre und 8 Tage zugemessen werden. Wir haben jedoch schon oben angedeutet, wie unwahrscheinlich es sei, dass Nero's Thronbesteigung erst etwa 8 Monate später in Palästina bekannt geworden; ja es ist geradezu unsinnig, eine solche Annahme im Ernste zu machen. Dann aber fällt Wieseler's Regel bei Nero gänzlich weg, und er vermag nichts zu erklären. So wie die Stelle jetzt lautet, bliebe uns allerdings auch nichts übrig als den Josephus eines Irrthums zu zeihen. Allein hat er, wie es sich bis jetzt noch immer bestätigt hat, nach gewöhnlicher Zählung verfahren, so liegt die Vermuthung nahe, dass der Text verderbt ist: man schreibe statt *τριακαίδεκα βασιλεύσας ἐτη καὶ ἡμέρας ὀκτώ* einfach *τρ. β. ἔτη καὶ μῆνας ὀκτώ* und man hat dieselbe Zeitbestimmung, wie sie Dio Cassius (LXIII, 29) gibt; der angebrochene Monat

ist nur voll gerechnet, was um so weniger bedenklich erscheint, als nur ein paar Tage fehlen. Nun können wir auch an die Stelle *B. J.* II, 19. §. 9 gehen, wo der 8. Dios (Marcheschwan) des J. 66 noch dem 12. Jahre der neronischen Herrschaft zugeschrieben wird. Wieseler hat sie in seiner Chronologie S. 71 f. und S. 114 und in seinen Beiträgen S. 317 f. behandelt und in ihr eine Bestätigung seiner Ansicht gefunden. Nero's zwölftes Regierungsjahr endigte mit dem 12. October 66, mit dem 13. October begann das dreizehnte; nun hat Wieseler es höchst wahrscheinlich gemacht, dass der 8. Dios damals mit dem 16. October zusammenfiel: Josephus hat also geirrt. Wir gestehen dies ehrlich zu; aber wie leicht war hier ein Irrthum! Wenn bei uns der weit schärfer markirte Jahreswechsel eintritt, sind wir noch längere Zeit geneigt, die alte Jahreszahl zu setzen; warum sollte dem Josephus dergleichen nicht widerfahren seyn? Es ist wahrlich eine sehr verzeihliche Unachtsamkeit, die keinen Grund bietet, eine Hypothese daran zu knüpfen.

Wir überspringen nunmehr den Claudius und prüfen sogleich die Angaben über Caligula. Er soll nach *B. J.* II, 11. §. 1 und *Antt.* 19, 2. §. 5 drei Jahre und acht Monate regiert haben. An eine Corruption des Textes ist hier nicht zu denken, wenigstens sind die Worte aus der Feder des Josephus so geflossen. Man könnte jedoch die Entstehung des Fehlers nachzuweisen versuchen. Vielleicht fand unser Schriftsteller in seiner Quelle die Worte *ἔτη τρία μῆνάς τε δέκα καὶ ἡμέρας ὀκτώ*; aber durch ein Abirren des Auges schrieb er zuerst im jüdischen Kriege *ἔτη τρία καὶ μῆνας ὀκτώ* und setzte dies dann in den Alterthümern nur in eine andere Form um. Indess es liegen keine Anhaltepunkte dafür vor; daher bleibt die Schuld des Irrthums auf ihm haften, eines Irrthums, der nicht gerade härter zu beurtheilen ist als die Achtlosigkeit Wieseler's, welcher (Chronol. S. 72) wissen will, dass Caligula 3 J. 9 M. 28 T. regiert habe, während es doch nach den von ihm selbst angenommenen Zeitgrenzen 3 Jahre 10 Monate 8 Tage sind.

Bei Tiberius herrscht zwischen den beiden Stellen, wo seine Regierungszeit angegeben wird, eine Differenz von einem Monate. An der einen Stelle ist daher ohne Zweifel nach der andern zu ändern; wir halten *Antt.* 18, 6. §. 10 für verderbt und *B. J.* II, 9. §. 5 für den Text des Josephus. Demnach hätte nach ihm Tiberius 22 J. 6 M. 3 T. den Thron inne gehabt. Hierin steckt aber immer noch ein Fehler. Josephus hat nämlich, während er die Jahre und Monate richtig berechnet, bei den Tagen eine Verwechslung begangen und 16

von 19 abgezogen, statt umgekehrt zu verfahren. Weit entfernt jedoch, uns dadurch die Untersuchung zu erschweren, erhellt daraus in der bezeichnendsten Weise, wie die gewöhnliche Art zu zählen auch von Josephus befolgt ist. Auf einen Rechenfehler ist endlich wohl auch die von Josephus auf 57 J. 6 M. 2 T. statt 57 J. 5 M. 4 T. angegebene Dauer der Herrschaft des Augustus (*B. J.* II, 9. §. 1 und *Antt.* 18, 2. §. 2) zurückzuführen, wenigstens spottet diese Notiz jeder anderen Erklärung.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen, so haben wir gesehen, dass Josephus zwar mehrfach geirrt hat, aber nicht schlimmer als neuere Gelehrte und selbst Kritiker, dass jedoch seine Rechnung in Betreff der römischen Kaiserjahre überall dieselbe ist wie bei den sogenannten Klassikern, und dass folglich seine Data nur demgemäss verwerthet werden dürfen.

Der Darwinismus und seine Gegner.

Ein Beitrag zur Physiognomik der naturphilosophischen Parteien und Richtungen der Gegenwart.

Von

Prof. *Dr.* **Zöckler**.

Ueber den bedeutenden Erfolg, von welchem die seit länger als einem Jahrzehend ihren Einfluss auf die naturwissenschaftlichen Kreise der alten wie neuen Welt ausübende Entwicklungs- oder Transmutationstheorie Darwin's bisher begleitet gewesen ist, schreibt einer ihrer Kritiker: „Ich glaube nicht zu irren, wenn ich den vorzüglichsten Erklärungsgrund dieses Erfolges in dem Umstande finde, dass die Theorie Darwin's endlich nach so langem Hader und nach so vielen vergeblichen Versuchen der exacten Naturforschung einen ihren Grundsätzen entsprechenden Weg zu eröffnen scheint, mit den Räthseln des organischen Lebens ohne den Behelf eines persönlichen Schöpfers fertig zu werden“ (Fr. Michelis, in der Ztschr. „Natur u. Offenbarung“ Bd. VII, S. 261).

Wir glauben, was zunächst insbesondere die Naturforschung Deutschlands betrifft, dieser Erklärung in der Hauptsache zustimmen zu sollen.

Aufgewachsen in den Vorurtheilen des Rationalismus, — der, nachdem die theologische Wissenschaft längst ihn gerichtet und von sich ausgestossen, doch in Laienkreisen noch eine ungemein ausgedehnte Herrschaft zu behaupten fortfuhr, — dabei je nach besonderen Umständen und Verhältnissen angeregt durch Hegel'sche und links-Hegel'sche Speculation, im besten Falle befruchtet durch einzelne Gedanken der Schelling'schen Naturphilosophie, hat die grösste Mehrzahl unsrer vaterländischen Naturforscher seit Anfang dieses Jahrhunderts kaum eine andere Auffassung des Weltganzen gekannt oder erstrebt, als die direct oder indirect pantheistische. Wo man sich über das Niveau des gemeinen, gedankenlosen Materialismus erhob, wusste man doch immer nur Naturkräfte oder -gesetze, nicht einen persönlich freien, übernatürlichen Schöpferwillen, als bewirkende Ursache der sinnfälligen Naturerscheinungen vorauszusetzen. Und auch den Schöpfer, dessen Existenz man im besten Falle zugestand, dachte man, abgesehen von wenigen ehrenvollen Ausnahmen, stets nur als immanente Weltursache, ohne von seiner ewig überweltlichen Existenz und Lebensfülle, die dem Glauben gewiss ist, irgendwelche klare Vorstellung zu hegen. — Einer auf solchen Voraussetzungen fussenden Naturforschung konnte es nur erwünscht seyn, die Idee einer durchgängigen Selbsterzeugung und autonomen Entwicklung der Natur, wie sie längst allen ihren Conceptionen zur Basis diente, endlich einmal auf consequente, allen Ergebnissen exacter Forschung scheinbar gerecht werdende und die Einseitigkeiten und phantastischen Willkürlichkeiten der früheren Entwicklungstheoretiker (wie Demaillet, Lamarek, Geoffr. St.-Hilaire, Oken) vermeidende Weise durchgeführt zu sehen. Mochte für die Setzung der Einen belebten Urform (Urzelle) oder der wenigen einfachsten Urväter *(progenitors)*, wie sie Darwin statuirt, um von solchem unscheinbaren Anfange aus die ganze unübersehbare Fülle der jetzt existirenden Organismen herzuleiten, — mochte dafür ein übermaterieller Schöpferwille erforderlich seyn oder nicht; mochte es der persönliche Gott, den Darwin selbst alles Ernstes annimmt, oder mochte es ein räthselhafter Urzeugungsact (eine primitive *generatio aequivoca s. spontanea*) der Materie gewesen seyn, der dem unendlichen Stufengange der organischen Zeugungen, Entwicklungen und Verwandlungen seinen ersten Impuls ertheilt hatte: es genügte, dass dieser endlose Lebensentwicklungsprocess selbst ohne irgendwelche nachhelfende Interferenzen einer überweltlichen Schöpfungsursache vor sich gehen, dass die organische Natur, wenn sie auch vielleicht auf einem Acte ursprünglicher Erschaffung beruht, doch

keinerlei Einflüsse einer fortschaffenden und neuschaffenden Thätigkeit des Schöpfers erfahren soll. Wenn nur das lästige „ein Jegliches in seiner Art“ der Bibel beseitigt, wenn nur die ursprüngliche Mannichfaltigkeit und planvolle Vielheit der Schöpferacte Gottes aus dem Schöpfungsbegriffe verbannt, wenn nur überhaupt alles was Plan, Zweckmässigkeit, Teleologie heisst, gründlich von der Betrachtung der geschaffenen Wesen ausgeschlossen wird, damit der Natur und nicht einem übernatürlichen Gotte die Urheberschaft in Bezug auf die Fülle der uns umgebenden physischen Lebenserscheinungen zukomme! — Je mehr mit solcher Betrachtungsweise Ernst gemacht wird, desto mehr schrumpft der Antheil, der dem Schöpfer wenigstens an den frühesten Anfängen des gesammten Lebenszeugungsprocesses gelassen wird, in ein trauriges Nichts zusammen. Je materialistischer der Sinn, je glaubensloser die Weltansicht unsrer Naturforscher wird, desto vollständiger suchen sie den Schöpfer vor die Thüre zu setzen, desto rücksichtsloser ziehen sie die letzte von Darwin selbst nur schüchtern angedeutete und als möglicherweise unhaltbar bezeichnete Consequenz aus den Prämissen des kühnen natürlichen Schöpfungstheoretikers, desto gesicherter erscheint ihnen die verwegene, von einem nüchternen Denken als schwindelnder Wahnwitz zurückgewiesene Annahme: aus einer ersten Urzelle, dem Product eines spontanen Lebenszeugungsactes der Urmaterie, haben sich im Laufe unzähliger Jahrmillionen sämmtliche Gattungen und Arten der gegenwärtigen Organismenwelt, einschliesslich des Menschengeschlechts, nach dem Gesetze der natürlichen Zuchtwahl *(natural selection)* im Kampfe um ihre Existenz *(struggle for life)* hervorgebildet.

Es ist gerade diese extremste Gestalt der Darwin'schen Hypothese, welche der grossen Masse der naturforschenden oder über die Natur philosophirenden Deutschen vorzugsweise zuzusagen scheint. Denn die gefeiertsten populären Verarbeitungen der Grundgedanken des Darwinismus, die von den zahlreichsten Zuhörern bewunderten öffentlichen Vorträge über Schöpfungsgeschichte, die mit den meisten Auflagen gesegneten Apologieen des Materialismus — sie alle fussen auf dieser Form der Descendenztheorie oder Artenverwandlungshypothese als ihrer gemeinsamen Basis. Und der grössten Mehrzahl unserer naturwissenschaftlich gebildeten, halbgebildeten, oder auch nicht gebildeten Laien gilt das geradezu als ausgemachte unumstössliche Wahrheit, was die Herren K. Vogt (Vorlesungen über den Menschen, 1863,

2 Bde.), L. Büchner (Kraft u. Stoff, 10. Aufl., 1869; Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie von der Verwandlung der Arten, 1868), Fritz Ratzel (Seyn u. Werden der organischen Welt; eine popul. Schöpfungsgeschichte, 1869), Ernst Häckel (Vorträge über die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts, 1868; Generelle Morphologie der Organismen, 2. Aufl., 1870) u. s. w. zur Vertheidigung dieser vor keiner theoretisch- oder praktisch-materialistischen Consequenz zurückschreckenden Fassung des Darwinismus vorbringen. Wenn einzelne maassvollere Vertreter der Ansicht vor Missbrauch derselben im Dienste crass-materialistischer Tendenzen warnen — z. B. Rütimeyer, der (im „Archiv f. Anthropologie" II, 3, S. 343 f., vgl. seine Schrift: „Die Grenzen der Thierwelt, ein Beitrag zu Darwin's Lehre", 1868) die Darwin'schen Lehren zwar für „eine Art Religion des Naturforschers" erklärt, sie aber eben deshalb von aller öffentlichen Discussion ausgeschlossen wissen will, und G. Jäger, welcher ihre Vereinbarkeit mit christlicher Religiosität zu erweisen sucht (in der Schrift: „Die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Religion und Moral", 1869), — so sind dies untergeordnete, eine principielle Differenz nicht involvirende Modificationen der herrschenden Anschauung, von welchen irgendwelcher hemmende oder gar umbildende Einfluss auf die Auffassungen der grossen Masse schwerlich zu erwarten seyn dürfte. Der vulgäre Darwinismus der Deutschen, wie er sich in einer ziemlichen Zahl populär-naturwissenschaftlicher Zeitschriften, illustrirter Blätter u. s. w. kund gibt, wie er in schwungvollen Reden auf allgemeinen Lehrerversammlungen und anderen derartigen Massenzusammenkünften laut wird, wie er überhaupt die Anschauungen des mittleren und niederen Volkslehrerstandes in weitesten Kreisen beherrscht und von da aus bis in die kleinsten Dorfschulen hineingetragen wird: er ist wesentlich materialistischer Art. Von ihm gilt leider vollständig und in jeder Hinsicht, was der Würtembergische Pfarrer C. Schmid in seinem an jenen *Dr.* G. Jäger gerichteten „Offenen Sendschreiben" (Darwin's Hypothese im Verhältniss zu Religion und Moral, Stuttg. 1869) treffend bemerkt: „Darwin's Hypothese stellt die religiöse und sittliche Weltanschauung geradezu auf den Kopf. Während die religiöse Weltanschauung das Daseyn der Welt durch einen lebendigen Schöpfer gesetzt seyn und die Entwicklung der Welt mit einer Vielheit geschiedener Arten beginnen lässt, aber so, dass Ein Gedanke, ein gemeinsamer Weltplan, gleichsam eine geistige Centripetalkraft, dem Auseinanderstreben der Weltvielheit wehrt und zuletzt, bei allem Beharren der ein-

zelnen Gattungen in ihrer Eigenheit, doch zuletzt die Mannichfaltigkeit zu einem gemeinsamen Ganzen zusammenfasst: beginnt der Darwinianer mit einer in ihrem letzten Grunde gar nicht erklärten Einheit, und lässt dieses ursprüngliche Ganze in endloser Abzweigung und Verästelung zu einer Vielheit einzelner Gestalten auseinandergehen, in welcher schliesslich die Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit untergeht.... Nach der Darwin'schen Weltanschauung flattert die ganze Welt der Lebewesen in eine zweck- und ziellose Vielheit auseinander, so dass am Ende jeder vernünftige Gedanke über Grund und Zweck des Daseyns aufhört. Das Ende dieser Theorie ist die absolute Gedankenlosigkeit, ein *vacuum*, in dessen grenzenloser Oede und gähnender Langeweile, wie in einem Abgrunde, Religion, Moral, sittliche Ordnung der Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst, kurz alle geistigen Lebensmächte der Menschheit ihr gemeinsames Grab finden...... Ob der Materialismus mit Ausschluss der Teleologie die Entstehung der Welt aus der rein zufälligen Zusammenlagerung der Atome erklärt, oder ob Darwin mit Ausschluss der Teleologie die Gesammtheit der Organismen durch zufällige kleine Abänderungen aus einer gemeinschaftlichen Zelle entstehen lässt — das Eine wie das Andere ist nur Variation über dasselbe Thema: der persönliche Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt muss hinaus! Wie denn auch Beide auf demselben Erkenntnissprincip ruhen: dass nur das objectiv wahr ist, was die sinnliche Wahrnehmung an die Hand gibt, und wie endlich auch Beide an dem trostlosesten aller Resultate ankommen, dass der Mensch nicht weiss, wozu er in der Welt ist!"

Es fehlt nicht an hervorragenden Autoritäten im Bereiche der gegenwärtigen deutschen Naturforschung, welche den Darwinismus entweder überhaupt, oder doch in jener grobmaterialistischen Fassung verwerfen. Wie Einige wenigstens die äussersten Consequenzen der Entwicklungstheorie scheuen und ihr bald in dieser, bald in jener Richtung Einschränkungen angedeihen lassen, — z. B. Moritz Wagner durch Aufstellung seines thier- und pflanzengeographischen „Migrationsgesetzes" (Leipz. 1868), Heinr. Baumgärtner durch seine eigenthümliche Hypothese einer „kosmischen Ewigkeit der Lebenskeime" („Die Naturreligion, oder was die Natur zu glauben lehrt", 1865, und: „Natur und Gott; Studien über die Entwicklungsgesetze im Universum und die Entstehung des Menschengeschlechts", 1870), E. Hallier, der bekannte Jenenser Parasitolog, durch verschiedene der Fries-Apelt'schen Philosophie entlehnte Gesichtspunkte („Darwins Lehre und die

Specification", Rede bei der 40. deutschen Naturforscherversammlung, Hamb. 1865) u. s. f.: so sprechen sich Andere in einem ihr diametral entgegengesetzten Sinne aus, äussern sich also ganz und gar zu Gunsten der Unveränderlichkeit der Arten und jener teleologischen Betrachtungsweise eines Cuvier, Buckland, Agassiz, Rud. Wagner und anderer physiologischer Autoritäten ersten Ranges aus theilweise schon vordarwinistischer Zeit. Zu den namhaftesten Vertretern dieser entschieden antidarwinistischen Anschauung gehören gegenwärtig der Erlanger Professor der Mineralogie F. Pfaff („Die neuesten Forschungen und Theorieen auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte", Frankf. a. M. 1868) und die Botaniker Göppert in Breslau, Braun in Berlin, H. Hofmann in Giessen. Des Letzteren „Untersuchungen zur Bestimmung des Werthes von Varietät und Species" (Giessen 1869) sprechen es als das Resultat 12jähriger an einer Reihe von Pflanzen angestellter Versuche aus, dass „die Umwandlung einer wirklichen Species in eine andere sich nie und nirgends empirisch nachweisen lasse." Ein anderer Vertreter dieser Richtung, der treffliche Züricher Botaniker und Paläontolog Oswald Heer, hat insbesondere vom Standpunkte der vorweltlichen fossilen Pflanzenwelt, zu deren gründlichsten Kennern er gehört, gewichtige Einwürfe gegen die Darwin'sche Hypothese erhoben und (in seinem Vortrage „Ueber die neuesten Entdeckungen im hohen Norden" 1869) auf Grund genauer Untersuchungen über die Steinkohlenflora der Bäreninsel sowie über die miocäne Flora Spitzbergens und Grönlands gezeigt, dass in diesen, jetzt sehr reichhaltig vorliegenden pflanzlichen Ueberresten aus der Urwelt durchaus nichts von den unmerklichen Uebergängen der einzelnen Arten in einander wahrzunehmen sei, welche die Verwandlungshypothese fordere. — Von zoologisch-physiologischen und anthropologischen Autoritäten sind in der Reihe dieser antidarwinistischen Gewährsmänner z. B. Kölliker in Würzburg, Th. Bischoff in München, K. E. v. Baer in Petersburg, Aeby in Bern zu nennen, desgleichen der berühmte Reisende Ludw. Schmarda, der in seinem „Bericht über die Fortschritte unsrer Kenntniss von der geographischen Verbreitung der Thiere" (in Bd. II. des Behm'schen Geograph. Jahrbuchs) die Versuche der Darwinisten, durch Statuirung unbekannter Reihen die Veränderungen, die Entstehung der Species und die Divergenz der Charaktere zu erklären, für Ausgeburten eines „durchaus subjectiven Verfahrens" erklärt und in ziemlich starken Ausdrücken dem Bereiche der „bodenlosen Deductionen" und der „Verstösse gegen die exacte Methode" zuweist.

Einige dieser leicht noch ansehnlich zu vermehrenden Zeugnisse wider den Darwinismus entbehren insofern allerdings ihres vollen Werthes, als sie engverbunden mit anderweitigen naturalistischen Anschauungen bedenklicher Art auftreten, namentlich mit der des anthropologischen Polygenismus oder der Annahme eines nicht einheitlichen sondern vielheitlichen (autochthonischen) Ursprungs des Menschengeschlechts. Es ist dies z. B. bei dem bekannten Schöpfungshistoriker H. Burmeister der Fall (Geschichte der Schöpfung, 7. Aufl. 1868, S. 380 f. 617 ff.); desgleichen bei seinem Schüler und Herausgeber C. G. Giebel, der in seiner physischen Anthropologie („Der Mensch, sein Körperbau, seine Lebensthätigkeit und seine Entwicklung“, 1869) einerseits allerdings mit den schärfsten Ausdrücken wider die Darwin'sche „natürliche Züchtung“, dieses „Chaos von Unglaublichkeiten und unbewiesenen Dummdreistigkeiten“ zu Felde zieht, dafür aber andrerseits freilich die specifische Einheit und einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts preisgibt und die 5 Rassen der Amerikaner, Turanier, Kaukasier, Neger und Australier für ebensoviele verschiedne Menschenarten erklärt. Sehen wir aber auch ab von diesen einseitigen, aus dem einen Extrem in das andere verfallenden Gegnern der Lehre Darwin's, so bleibt immer noch eine ansehnliche Zahl von wahrhaft consequenten und allseitig entschiednen Vertretern antimaterialistischer und antidarwinistischer Denkweise auch unter den eigentlichen Naturforschern des jetzigen Deutschlands übrig. Ihnen gesellen sich dann die nicht zu den naturwissenschaftlichen Fachgelehrten gehörigen Apologeten des biblischen Schöpfungsbegriffs in reichlicher Anzahl hinzu, beides Philosophen und Theologen, Protestanten und Katholiken. Ein näheres Eingehen auf ihre Stellung zum Darwinismus, die fast ausnahmslos eine ablehnende ist, kann nicht dieses Ortes seyn. Nur dies sei hier hervorgehoben, dass es namentlich auch mehrere katholische Gelehrte sind, die als Kritiker der Darwin'schen Theorie in ihrer materialistischen Fassung Tüchtiges geleistet haben und noch leisten, und von denen hier nur Reusch (Bibel u. Natur, 3. Aufl. 1870), Baltzer (Ueber die Anfänge der Organismen, 1869), Vosen (Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner, 3. Aufl. 1870), Arth. König (Das Zeugniss der Natur für Gottes Daseyn, 1870) und Frohschammer (Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft, 1868) genannt werden mögen. Der Letztgenannte gehört freilich zu jenen mehr speculativ-kritischen, als schriftgläubig-theologischen Apologeten, welche den Darwinismus von

einem ihm principiell genäherten und innerlich verwandten Standpunkte aus zu bekämpfen suchen.

Von England, der Geburtsstätte der Entwicklungstheorie in ihrer modernen Gestalt (wie sie durch Darwin's berühmtes Werk „*On the Origin of Species*“ [1859] begründet, aber durch ein anderes s. Z. vielgefeiertes Buch, die anonym erschienenen „*Vestiges of Natural History of Creation*“ [1]) [1844] schon früher angebahnt worden war), lässt sich dermalen nicht sagen, dass nur die grosse Masse der naturwissenschaftlich Gebildeten jener Theorie unbedingt huldige, während ein beträchtlicher Theil der gelehrten Koryphäen der Naturforschung sich ganz oder theilweise ablehnend dazu verhalte. Hier sind es vielmehr gerade die angesehensten Führer im exact-naturwissenschaftlichen Heerlager, die Hauptsprecher auf den grossen jährlichen Naturforscherversammlungen, welche so ziemlich ohne Ausnahme dem Darwinismus huldigen und für seine zunehmende Ausbreitung und Ausbildung thätig sind. Es kann keine verkehrtere Behauptung geben, als die von Stüler (in seiner übrigens recht verdienstlichen Schrift über „Schriftlehre und Naturwissenschaft“, Berl. 1869, S. 42) geäusserte: „in England werde der Darwinismus auf Naturforscher-Versammlungen bekämpft, in Deutschland erkämpft.“ Gerade auf den jährlich wiederkehrenden Generalversammlungen des Britischen Naturforschervereins *(British Association)* feiert Darwin fort und fort seine glänzendsten Triumphe, und andere als entschieden darwinistische Stimmen lassen sich bei diesen Gelegenheiten schon kaum mehr vernehmen. „Die Ansprachen der Präsidenten dieser Versammlungen, z. B. 1866 diejenige Grove's in Nottingham, 1868 diejenige Hooker's (des berühmten, mit Darwin eng befreundeten Botanikers, dessen Werk über die „australische Flora“ 1859 zu den frühesten öffentlich zu Gunsten von dessen Hypothese lautgewordenen Zeugnissen gehört), ebenso jüngst wieder (1869) die von Stokes in Exeter, ertönen von begeistertem Lobe der neuen Entwicklungslehre als des einzig befriedigenden Versuchs zur Lüftung des

---

1) Der Verfasser dieses, in England mehr als 10 mal aufgelegten, auch von K. Vogt, unter dem Titel: „Natürliche Geschichte der Schöpfung“ ins Deutsche übersetzten Werkes ist bis jetzt nicht mit Sicherheit ermittelt worden. Als eine „Jugendarbeit Darwin's“ (so Andr. Wagner, in der Evang. Kirchenztg. 1862, Febr., S. 111) dürfte es schwerlich gelten können. Eher möchten Die Recht haben, welche die gelehrte Physikerin Mary Somerville (Verfasserin einer „*Physical Geography*“ und andrer geschätzter Schriften) für die Urheberin des merkwürdigen, zu seiner Zeit so grosses Aufsehen erregenden Buches halten. Vgl. „Ausland“ 1869, S. 1074.

auf dem Geheimnisse der Schöpfung ruhenden Schleiers." [1]) Auch frühere Gegner der Theorie sieht man, Einen nach dem Anderen, in das Feldlager ihrer Vertheidiger übergehen. Der grosse Anatom und vergleichende Zoolog R. Owen, einer der gewichtigsten Gegner der Darwinianer auf früheren Meetings jener „British Association" — z. B. 1861 zu Manchester, wo es zu heftigen Auftritten zwischen ihm und Huxley, Fowler, Rolleston und anderen begeisterten Jüngern des Darwinismus kam — hat sich jüngst, laut dem III. Bande seines grossen Werkes über die „Vergleichende Anatomie der Wirbelthiere" (1869), wenigstens bedingterweise und in mehreren Hauptpunkten für die Entwicklungstheorie erklärt und seine früheren Anschauungen betreffs der Unveränderlichkeit der Arten grösstentheils aufgegeben. Aehnlich schon früher der anerkannte Souverän im Bereiche der modernen geologischen Wissenschaft: Sir Charles Lyell, welcher bereits unmittelbar nach dem Erscheinen von Darwin's Schrift (1859) diesem mündlich seine Zustimmung zu allen Grundgedanken seiner Darlegung erklärt hatte, und in seiner neuesten Publikation, der 10. Auflage seiner „*Principles of Geology*" (1868), dieses zustimmende Urtheil eingehend erläuterte und motivirte. Seitens Lyell's war freilich von vornherein ein im Wesentlichen anerkennendes und günstiges Verhalten zu der neuen Theorie zu erwarten gewesen, da seine Anschauungen und Grundsätze auf geologisch-paläontologischem Gebiete, insbesondere seine nach Hunderttausenden von Jahren rechnende Methode der Altersschätzung, den extravaganten Speculationen Darwin's erst den Weg gebahnt, und seiner Fassung der Theorie gewissermaassen Hebammendienste geleistet hatten.

Freilich würde man aus diesem zum grössten Theile freundlichen Verhalten der naturwissenschaftlichen Grössen Englands zum Darwinismus sehr mit Unrecht folgern, dass es eine gemein-materialistische oder gar atheistische Denkweise der genannten Forscher sei, welche dieser Erscheinung zu Grunde liege. Zu eigentlichem Atheismus oder spinozistischem Pantheismus ist der englische Geist überhaupt von Haus aus wenig geneigt. Seine Lieblingsauffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Schöpfung ist die deistische, kraft welcher Gott und die geistige Welt möglichst vom Bereiche der natürlichen Dinge getrennt und in ein den Organen der inductiven oder empirischen Forschung absolut unzugängliches Jenseits verwiesen werden. Es ist jener von Baco zuerst

1) „Beweis des Glaubens", 1870, Märzh., S. 141. Vgl. *The Athenaeum* 1866, *Aug.*, *p.* 245, und 1868, 22. *Aug.*, *p.* 246.

philosophisch begründete, von Locke, Hume und den übrigen Freidenkern des 17. u. 18. Jahrhunderts in mehr skeptischer, von den neueren Physikotheologen seit Butler und Paley aber in mehr positiver und dogmatischer Weise weiter entwickelte abstracte Dualismus von theistischem Gottesglauben und sinnlich-empirischer Naturerkenntniss, der dem britischen Naturforscher vor Allem als oberster Grundsatz feststeht und kraft dessen er insbesondere auch eine spontane Entwicklung der Organismen aus einheitlichem Uranfange zur gegenwärtigen unendlichen Vielheit behaupten zu dürfen glaubt. Möglichste Ausschliessung aller directen Eingriffe des Schöpfers in den Gang seiner Weltmaschine, möglichste Reduction alles Wunderbaren und Supernaturalen (wenigstens aus dem gesammten nicht-biblischen Natur- und Geschichtsbereiche), möglichste Zurückführung aller Naturvorgänge in Vergangenheit wie Gegenwart auf physikalische Kräfte und geschöpfliche Mittel-Ursachen *(secondary causes)*: dies ist das Princip dieser englischen Naturforschung und Naturphilosophie; und wesentlich nur im Sinne dieses Princips, nicht im Sinne des gottesleugnerischen Materialismus oder des naturvergötternden Pantheismus unsrer deutschen Apostel des Unglaubens, huldigt ein grosser Theil ihrer angesehensten Repräsentanten der Entwicklungs- oder Transmutationstheorie. So vor Allen Darwin selbst, dem man es mit Unrecht als leere Phrase oder kluge Concession an die kirchlich Orthodoxen gedeutet hat, dass er am Schlusse seines schon angeführten Hauptwerkes den Schöpfer als Urheber jener vier bis fünf Prototypen der Organismenwelt nennt, der vielmehr in vollem Ernste an den Grundlagen der religiösen und sittlichen Weltordnung festhält, und auch durch Aufstellung seiner jüngst (in seinem neuesten Werke „*The Variation of Plants and Animals by Domestication*“, 2 *vols*, 1868) bekannt gemachten Theorie einer „Pangenesis“, d. h. eines Erfülltseyns aller Organismen, auch der winzigsten Monaden, mit unzähligen atomenartig kleinen Keimlingen *(gemmules)* als Ausgangspunkten immer neuer organischer Bildungen, keineswegs einen neuen Weg betreten hat, welcher etwa materialistischer, gottesleugnerischer, unbedingter auf Negation der letzten und höchsten Schöpfungsursache ausgehend zu heissen verdiente. So nicht minder jener Owen, der in eben jenem Bande seines comparativ-anatomischen Werkes, wo er die Grundgedanken Darwin's (freilich nicht die eben erwähnte Pangenesis-Theorie, gegen welche er ausdrücklich polemisirt) sich aneignet, ein warmes und kräftiges Zeugniss für die Unantastbarkeit der höchsten Offenbarungswahrheiten, des Glaubens an einen persönlichen Gott und an die Fortdauer

der Seele nach dem Tode, ablegt. So selbst der vorzugsweise materialistisch Gerichtete unter den Anhängern Darwin's, jener Huxley, der gegenüber Owen und AA. die Affenverwandtschaft des Menschen nicht ohne Animosität vertheidigte, aber nichtsdestoweniger an gewissen Grundbegriffen der geoffenbarten Wahrheit festzuhalten erklärt. Die jüngst von ihm aufgestellte (in einem Aufsatze über „die physische Basis des Lebens“ in *„The Fortnightly Review“, Febr.* 1869 dargelegte) Lehre von einem „Protoplasma“, einer allem organischen Leben zu Grunde liegenden halbflüssigen organisirten Urmaterie, welche er an zahlreichen animalischen und vegetabilischen Objecten, z. B. „an der Rinde der Häärchen von Brenn-Nesseln“, mikrospopisch beobachtet zu haben behauptet, enthält nichts, was principiell mit dem Glauben an einen persönlichen Urheber des Weltalls stritte. Sie ist, laut den dawider gerichteten Gegenschriften von Stirling (*As regards Protoplasm in Relation to Prof. Huxley's Essay,* 1869), von dem Herzog v. Argyll (*The Reign of Law,* 5. *Edit.,* 1870), von John Young (in *„The Contemporary Review“*, 1869, *June, p.* 240 *ss.*), eine mit vielem Scharfsinne ausgedachte, übrigens an sich unhaltbare Hypothese, der eine eigentlich atheistische Tendenz ebensowenig innewohnt, wie der Darwin'schen Entwicklungslehre, auf deren Basis sie begründet ist. Die traditionelle deistische Unterlage des Darwinismus erscheint also auch durch diese neue Modification der Theorie nicht wesentlich verletzt oder gar aufgehoben.

Trotz dieser mehr nur deistischen als pantheistischen oder atheistischen Fassung der Darwin'schen Entwicklungslehre bei der Mehrzahl der grossen Naturforscher des heutigen England ist es doch nur ein sehr kümmerlicher Rest positiver religiöser Wahrheiten, der mit Entschiedenheit von ihnen behauptet wird. Ueber das Daseyn eines überweltlichen Weltschöpfers und über die Unsterblichkeit der Menschenseele geht die Tragweite dieser Behauptungen kaum hinaus. Auch wo mehr Ernst gemacht wird mit der Vertheidigung der biblischen Wahrheiten, auch wo eine Erschaffung der Welt aus Nichts, eine specielle Vorsehung Gottes auf kosmisch-physischem wie auf ethischem Gebiete, auch wo die Wunder der hl. Schrift, die Thatsachen des Sündenfalls und der Erlösung durch Christum festgehalten werden, trägt die Polemik gegen die materialistischen Leugner aller dieser Wahrheiten einen unverkennbar zaghaften, ängstlichen Charakter, erinnert also oft genug an jene mattherzige antideistische Apologetik des vorigen Jahrhunderts, die Vorläuferin des „rationalen Supranaturalismus“ unserer kaum verflossenen deutschen theologischen Vergangenheit. So

die geognostische Erforschung der Vereinsstaaten gleichsehr wie um die theoretische Ausbildung der Geologie und Paläontologie hochverdiente Dana — verfechten hier mit aller Energie die Theorie der Unveränderlichkeit der organischen Arten und lassen durch die Stärke ihres Einflusses kaum irgendwelche namhafte Vertreter der entgegengesetzten Anschauung aufkommen. An unbedeutenderen Forschern und naturwissenschaftlichen Dilettanten, welche die Darwin'schen Ideen begierig aufgreifen und in mehr oder weniger entschieden materialistischem Interesse weiter auszubilden suchen, fehlt es allerdings auch hier nicht. Namentlich verdienen in dieser Hinsicht die gefeierten Mediums und Propheten des nekromantischen Spiritismus, Hr. Andrew Jackson Davis und Hr. Hudson Tuttle hervorgehoben zu werden, welche Beide alle Grundgedanken des Darwinismus schon vor Darwin anticipirt zu haben behaupten (vgl. des Ersteren „Principien der Natur“, herausg. von Greg. Constant. Wittig, 1868, S. 362 ff. 424 ff., und des Letzteren „Geschichte und Gesetze der Schöpfung“, deutsch von H. M. Achner, 1860, S. 109 ff.). Doch kommen diese Darwinisten der neuen Welt auf wissenschaftlichem Gebiete neben Namen, wie die oben genannten, kaum in Betracht. — Bezüglich Agassiz' und der ihm nahe stehenden Anthropologenschule Morton's muss übrigens noch erwähnt werden, dass ihre Polemik gegen die Artenverwandlungstheorie, ähnlich derjenigen Burmeister's (s. oben, S. 253) mit gleichzeitigem anthropologischem Polygenismus gepaart ist. Wie denn namentlich Agassiz, bei allem religiösen Ernste seiner teleologischen Naturbetrachtung und bei aller Entschiedenheit seiner Gegnerschaft gegen Darwin's Lehre, die er als einen „groben, zahlreiche Verstösse gegen die Wahrheit in sich schliessenden wissenschaftlichen Missgriff“ charakterisirt, in fast leidenschaftlicher Weise für die Vielheit der Ursprünge des Menschengeschlechts, oder wie er selbst dies ausdrückt, für das Geschaffenseyn der Menschen „gleich den Fichten in Wäldern, den Gräsern in Wiesen, den Bienen in Stöken, den Häringen in Bänken, den Büffeln in Heerden“ plädirt (*Essay on Classification*, 1857, p. 166. 39). Es verdient Hervorhebung, dass jener ausgezeichnete Geolog Dana im Gegensatze zu diesen polygenistischen Extravaganzen ein warmer Vertheidiger der einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts ist. Eben diese entschiedene und allseitige Opposition gegen allen Materialismus und Darwinismus vertritt der treffliche Physikotheolog Mac-Cosh, ein geborener Irländer, früher Professor zu Belfast, jetzt Rector des Princeton-College im Staate New-Jersey, Verfasser von: „*On Typical*

Forms in Nature", von "*the Method of Divine Government*" und von "*Defence of Fundamental Truth*", und anderen Werken von hervorragender apologetischer Bedeutung.

Betrachten wir schliesslich noch die Schicksale des Darwinismus in Frankreich, dem einzigen Lande, das neben den bisher betrachteten noch als Pflegstätte einer Naturforschung und Naturphilosophie von selbständiger Haltung in Betracht kommt.[1]) — Auch hier hat die neue Lehre von der Entwicklung aller Pflanzen- und Thierspecies aus Einer oder wenigen Urformen jedenfalls nur getheilten Beifall gefunden. Gleich nach ihrem Bekanntwerden traten tüchtige Repräsentanten exacter Forschung als ihre Gegner auf, wie Godron, Professor zu Nancy (*Sur l'Espèce*, 1861), und wie namentlich der bedeutende Botaniker Flourens zu Paris in seinem, zuerst im „Journal des Savans" erschienenen, dann auch als besondere Schrift publicirten *Examen du livre de Mr. Darwin sur l'Origine des Espèces* (1864). Weiterhin haben sich überwiegend zu Ungunsten des Darwinismus, wenigstens entschieden gegen jede materialistische Wendung desselben ausgesprochen: Aug. Laugel (*Darwin et ses Critiques*, in der Revue des deux Mondes, 1868, 1. *Mars*, *p.* 130 *ss.*), Faivre (*La Variabilité des Espèces et ses Limites*); auch der berühmte physische Geograph Elisée Reclus (in seiner grossen physikalischen Erdbeschreibung: *La Terre; Description des Phénomènes de la Vie du Globe*, 1868 *ss.*) und der Physiolog F. A. Pouchet in verschiednen Schriften und Aufsätzen (z. B. in dem kostbaren illustrirten Werke „*L'Univers; l'infinement Grand et l'infinement Petit*", einer populären Encyclopädie der gesammten Naturkunde), — der Letztere insofern auf eigenthümliche Weise, als er die von Darwin selbst und der Mehrzahl der Darwinisten eifrig bestrittene Annahme einer Urzeugung von Organismen aus der Materie *(generatio aequivoca, spontanea)* angelegentlich unter Berufung auf zahlreiche desfalls angestellte Experimente vertheidigt, ohne freilich materialistische Consequenzen daraus ziehen zu wollen. Ein ebenso entschiedner, als

---

1) Wollten wir etwa auch auf Italien speciellere Rücksicht nehmen, so würde hier u. a. über die antimaterialistischen und antidarwinistischen Schriften von Liberatore (*Del composto umano, Roma* 1862) und Ghiringhello (*La critica scientifica ed il Sovranatorale, Torino* 1865) zu berichten seyn. Aber freilich auch gar manche crass-materialistische Erscheinung wäre zu verzeichnen. Wirkt doch neben dem eben genannten Apologeten Ghiringhello der bekannte Moleschott, der mit Büchner und Vogt geistesverwandte „Physiolog der Nahrungsmittel", an der Universität Turin!

wissenschaftlich bedeutender Antidarwinist Frankreichs ist endlich auch der Pariser Akademiker A. de Quatrefages, der in seinen Skizzen einer allgemeinen Naturgeschichte in der „Revue des deux Mondes“ (1869, 1. *Janv., p.* 208 *ss.*) als Resultat einer langwierigen und gründlichen Prüfung der Darwin'schen Lehren, wie er sie angestellt habe, eine entschiedne Verwerfung derselben, als mit den Thatsachen des organischen Naturlebens unvereinbar, angibt. „*Le désaccord entre la théorie et les résultats de l'observation se mêlaient trop souvent aux coïncidences que j'ai signalées. Ce qui m'a toujours écarté de Lamarck, me séparait également de Darwin. L'ensemble des résultats acquis à la science m'a conduit depuis longtemps à admettre dans de très larges limites la variation des espèces: la même raison m'a constamment empêché d'en admettre la transmutation.*“ Es ist dies ein um so gewichtigeres Zeugniss gegen die fragliche Hypothese, da Quatrefages zu den gediegensten und umfassendst gebildeten Vertretern der exacten Naturwissenschaft, und gleichzeitig zu den entschiedensten Vertheidigern der biblischen Offenbarungswahrheiten in ihrem vollen Umfange gehört, wie u. A. seine nachdrückliche Bestreitung des modern-naturalistischen Polygenismus (in der Schrift „*Unité de l'espèce humaine*“, 1861) zeigt.

Dabei hat Frankreich freilich auch seine extremen Darwinianer, und zwar Solche von erklärt atheistischer Richtung, neben Solchen welche eine mehr oder minder religiös gefärbte pantheistische Einkleidung ihrer Sätze vorziehen. Die Ersteren gehören der Schule der Positivisten oder der Jünger Aug. Comte's (gest. 1857) an, jenes übermüthigen wissenstrunkenen Freigeistes, der es wagen konnte, Gott für abgesetzt zu erklären, unter Anerkennung „der provisorischen Dienste, die er der Welt geleistet“ habe; so Broussais, Cabanis, auch der berüchtigte Communist Proudhon u. s. w., die französischen Doppelgänger unsrer Vogt, Moleschott u. s. w. Eine gewisse Religiosität von sentimental-pantheisirendem Gepräge suchen aufrecht zu erhalten die Vertreter derjenigen philosophischen Richtung, welche unserer links-hegelschen entspricht und auch mehr oder weniger direct von ihr aus beeinflusst ist, wie Vacherot, Jules Michelet (Verfasser einer schöngeistig-pantheistischen „Bibel der Menschheit“), H. Taine (der bekannte Aesthetiker und Literaturhistoriker) und vor Allen E. Renan, der französische Strauss und Schenkel in Einer Person. Als begeisterten Anhänger der Darwin'schen Theorieen, und zwar in ihrer verwegensten und outrirtesten Gestalt, hat der Letztere sich ausdrücklich bekannt in seinem „Briefe an den Chemiker Berthelot“, wel-

chen leider der Göttinger Philosoph H. Ritter in eingehender Analyse dem deutschen Publikum vorzuführen und insbesondere den deutschen Theologen als ein Muster und Vorbild, wie man sich zu den modernen Naturwissenschaften zu stellen habe, anzupreisen für gut gefunden hat (H. Ritter, „Ernest Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, mit den Randglossen eines deutschen Philosophen", Gotha 1865). Dass Darwin's Lehren mehrfach „ungenügend und ungenau" seien, gesteht Renan hier zu. Aber „ohne Widerspruch gehen sie den Weg der grossen Erklärung der Welt und der wahren Philosophie", meint er; und über die ihnen thatsächlich entgegenstehenden Schwierigkeiten hilft er sich mit der leichtfertigen Wendung hinweg: „Die Zoologen freilich leugnen die Veränderung der Arten; sie denken sich alles im Seyn, anstatt es im Werden zu denken. Nichts ist weniger philosophisch! Nichts ist beständig in der Natur, Alles in einer steten Entwicklung" u. s. w. Auch den Menschen und seine Stellung in der Welt betrachtet er als ein Product der Zeit, geworden durch Processe der Natur im Laufe von Jahrtausenden, und zwar wahrscheinlich — so nimmt er abweichend von der Mehrzahl der Darwinisten, aber übereinstimmend mit K. Vogt, Schaafhausen, R. Schweichel und einigen anderen zugleich polygenistisch und darwinistisch gesinnten deutschen Naturforschern an — gleichzeitig an verschiedenen Punkten der Erde, also in einer Mehrheit von Urpaaren in's Daseyn getreten (vgl. Ritter, a. a. O., S. 10 f.).

Eine vermittelnde Haltung, dem Darwinismus zwar nicht blindlings ergeben, aber doch nicht von principieller Abneigung gegen ihn erfüllt, nur den stoffvergötternden Materialismus in entschiedner Polemik bekämpfend, beobachtet eine Anzahl weiterer französischer Gelehrten der Gegenwart. Zu ihnen gehört Paul Janet, neben Bouillier, Huréau, Charles de Remusat u. s. w., ein angesehener Vertreter der „eklektisch-spiritualistischen" Philosophenschule, Verfasser einer gediegnen Widerlegungsschrift gegen den Materialismus (*Le Materialisme contemporain*, 1866) und einer Abhandlung über „die moralische Einheit des Menschengeschlechts" (*L'unité morale de l'espèce humaine*", in der Rev. des d. M. 1868, 15. Oct., p. 859 *ss.*), worin er die einheitliche Abstammung oder Geschlechtseinheit der Menschheit zwar preisgibt, aber — ähnlich wie Theod. Waitz in seiner „Anthropologie der Naturvölker" — wenigstens ihre ideale Einheit und ihre Bestimmung, sich zu Einem Ziele hin zu entwickeln, zu retten sucht. — Nicht minder gehört zu diesen Antimaterialisten von gemässig-

ter, speculativ vermittelnder Haltung der Pariser Professor der Astronomie und geistreiche physikotheologische Schriftsteller Camille Flammarion, dessen kürzlich in deutscher Bearbeitung (durch die Prinzessin Emma v. Schönaich-Carolath) veröffentlichte neueste Schrift „Gott in der Natur“ von besonderem Interesse für unseren Gegenstand ist und deshalb, sowie überhaupt wegen ihrer mannichfachen Schönheiten und Vorzüge, die sie neben eigenthümlichen Mängeln und Schwächen charakterisiren, hier etwas näher betrachtet zu werden verdient.

„Gott in der Natur“, oder vollständiger: „Die Betrachtung Gottes in der Natur“ hat Flammarion dieses Buch betitelt, weil es ihm darauf ankam, im Gegensatze zu jener Comte'schen „Entlassung“ Gottes als ausgedient, welche ihn „hinreichend empörte“, das Vorhandenseyn einer überweltlichen und ewigen Weltursache als Grundlage der Naturerscheinungen in populär-wissenschaftlicher Betrachtung zu erweisen. Viel weiter freilich, als bis zur Erweisung der Existenz Gottes als Solchen, desgleichen des übermateriellen Wesens und der sittlichen Aufgaben und Kräfte der menschlichen Seele, erstreckt sich der Kreis des von ihm zu Erörternden und Festzustellenden nicht. Sein theologischer Standpunkt ist weder der kirchlich-trinitarische, noch der streng-biblische; vielmehr strebt er, „halb nach Rom, halb nach Berlin hinneigend“ (S. 345) zwischen beiden Extremen, der materialistischen Naturvergötterung und dem traditionell-kirchlichen Supranaturalismus, die Mitte zu halten, in der Ueberzeugung, „dass es gleich gefährlich ist, an den kindischen Gott der religiösen Täuschung (!) zu glauben, wie jede erste Ursache zu leugnen“ (S. 21). So ist es denn Gott, als „ein dem Wesen der Dinge einwohnender Gedanke, der das kleinste Geschöpf, wie das System der Sonnen und Welten erhält“ (S. 366), Gott als der Undefinirbare, die absolut unfassbare, keine adäquate Vorstellung oder Beschreibung zulassende Grundkraft des Universums (S. 364 ff.) — kurz es ist ein pantheisirend-deistischer Gottesbegriff, vom Verfasser selbst als „ontologischer Theismus“, oder „wissenschaftlicher Spiritualismus“ gekennzeichnet (S. 369. 379), was uns hier entwickelt und, wenn nicht mit logischer Schärfe oder exacten Beweismitteln, doch mit glanzvollen Schilderungen und schwungvollen, bald mehr pathetischen bald mehr witzigen Abfertigungen des Materialismus nahegebracht und dargethan wird.

Der Standpunkt des Autors erinnert in vieler Beziehung an denjenigen Frohschammer's in der obenerwähnten Schrift „Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft“,

ein Buch, das dem Flammarion'schen hinsichtlich philosophischer Denkschärfe und Gedankenfülle überlegen ist, während es von ihm durch Glätte und elegante Schönheit, ja hie und da durch hinreissenden Zauber der Diction verdunkelt wird. In Hinsicht auf das Materielle ihrer Standpunkte und Anschauungen gleichen sich beide so sehr, wie nur irgend ein französisches und ein deutsches Buch über ein und dasselbe Thema einander gleichen können. Etwas Skepsis in Bezug auf das Gotteswort, etwas kühl und vornehm geringschätzende Beurtheilung der positiven Dogmen der Kirche wie Trinität, Erbsünde, Gottheit Christi u. s. w., etwas laxes Verhalten gegenüber den modernen urgeschichtlichen Phantasieen der Darwinianer über Thier- und Menschenschöpfung und der Lyellianer über vieltausendjähriges Alter der Menschheit, dies jedoch verbunden mit sehr entschiedner Opposition wider allen ordinären Materialismus und mit eifrigem Streben nach Aufrechterhaltung der vornehmsten Grundlagen von Religiosität und Sittlichkeit — es findet sich dies Alles bei dem Einen wie dem Anderen dieser abtrünnigen Söhne der Papstkirche, dem Münchener Prof. der Philosophie, wie dem Pariser Prof. der Sternkunde. Nur dass die Haltung des Letzteren als eine weniger klare, feste, philosophisch vermittelte erscheint und daher auch verhältnissmässig öfter gewisse ordinär-materialistische Anwandlungen verräth.

Dies Letztere ist natürlich zumeist da der Fall, wo der Verf. seine Stellung zum Darwinismus entwickelt. Er thut dies in dem zweiten Buche oder Hauptabschnitte seiner Schrift, worin er „das Leben" der Natur behandelt, nachdem er im I. Buche die elementare Grundlage dieses Lebens unter der Ueberschrift „Kraft und Stoff" betrachtet hat, und zwar, um überall und in jeder Hinsicht die Priorität der Kraft vor der Materie, also die dynamische Fundamentirung und Originirung der letzteren zu erweisen. Demselben entschiednen Spiritualismus der Anschauung, der diesen Nachweisen zu Grunde gelegen hatte, begegnet man auch noch zu Anfang des II. Buches, da wo die Basis des organischen Lebens überhaupt besprochen wird. Die S u b s t a n z e n der Organismen lässt Fl. durch die nemlichen Kräfte gebildet werden, welche den Zustand der anorganischen Materie bilden und bedingen; aber die Bildung d e r O r g a n e s e l b s t schreibt er einer Kraft höherer Ordnung zu, einer „Kraft, die ausserhalb der Chemie liegt", kurz einer übermateriellen Lebenskraft. Er citirt für diese Ansicht einen sinnreichen Ausspruch des schon oben erwähnten L a u g e l: „Die organische Chemie studirt und bereitet nur das Material des Lebens, ohne sich um das lebende

Wesen selbst zu bekümmern; — sie mischt die Farben zu dem Gemälde, aber eine andere Hand ist nöthig, um das Werk zu schaffen, in welchem sie sich zu harmonischer Einheit vermählen" (S. 125). Aber zu dieser vitalistischen Theorie tritt dann da, wo es sich um den Ursprung der organischen Lebewesen *in concreto* handelt, eine ziemlich unbedingte Zustimmung zur Entwicklungslehre hinzu, so dass also die mit allem Nachdruck postulirte Lebenskraft als eine der Natur ganz und gar immanente, blind wirkende und spontan von unten aufstrebende, nicht durch einen höheren naturfreien Schöpferwillen beeinflusste Kraft dargestellt wird. Sogar der Annahme einer *generatio aequivoca*, als mit zu den charakteristischen Lebensäusserungen dieser unendlich productiven organischen Grundkraft gehörig, zeigt sich Fl. nicht abgeneigt; wenigstens bevorzugt er die zu Gunsten der *gen. aequiv.* lautenden Untersuchungsergebnisse Pouchet's vor denjenigen Pasteur's, welche der betr. Hypothese jeglichen Boden zu entziehen suchen, und sucht dabei eifrig die religiöse Unverfänglichkeit derselben, ihre Wohlvereinbarkeit mit dem Glauben an einen persönlichen Schöpfer zu erweisen.[1] Denselben Nachweis sucht er aber noch angelegentlicher zu Gunsten der Theorie Darwin's zu erbringen. Es „gereicht ihm zur innersten Befriedigung, dass seine persönlichen Gefühle mit denen des Verfassers des Werkes über den „Ursprung der Arten" übereinstimmen, wenn dieser nicht einsehen kann, wie seine Theorie

1) Hier sehen wir also einen Freund der Artenverwandlungslehre gleichzeitig die Hypothese einer Urzeugung vertheidigen, übereinstimmend mit dem englischen Physiker Grove (der in seiner Ansprache an die brit. Naturforscherversammlung zu Nottingham, 1866 [s. oben] gleichfalls beide Theorieen zugleich vertritt), mit R. Owen (*Compar. Anat. of Vertebrates, vol.* III) und einigen Anderen, aber weichend von der Mehrzahl der Darwinisten, z. B. von Darwin selbst und besonders von Huxley, der die Pasteur'schen Experimente trotz aller Gegenbehauptungen Pouchet's für entschieden beweisend gegen die *gen. originaria s. spontanea* erklärt (vgl. meine Abhandlg. „über die Anfänge der menschl. Geschichte", in Jahrg. 1869, S. 220 dieser Ztschr.). Wie wenig solidarisch der Zusammenhang zwischen beiden Hypothesen: derjenigen der *gen. spontanea* und der Entwicklungslehre, genannt werden kann, ergibt sich daraus, dass es auch nicht an Solchen fehlt, welche die erstere zwar annehmen, die letztere aber eifrig bestreiten. Es gehören dahin Pouchet, der Nordamerikaner H. James Clark (in seinem physikotheologischen Werke „*Mind in Nature, or the Origin of Life and the Mode of Developement of Animals*", *N. York* 1866 — vgl. *Athenaeum* vom 28. Jul. 1866, p. 121), von Deutschen z. B. Stüler, Schriftlehre u. Naturwissenschaft (Berl. 1869), S. 182. Im Ganzen also drei Combinationen: 1) Darwinismus und dabei Bestreitung der spontanen Urzeugungslehre; 2) Darwinismus und Vertheidigung derselben; 3) Bestreitung des Darwinismus bei gleichzeitiger Vertheidigung der Urzeugung. Wozu endlich 4) die gleichmässige Bestreitung beider Hypothesen (seitens aller entschiedenen Antidarwinisten) kommt.

das religiöse Gefühl verletzen solle" (S. 152). Es „scheint ihm nicht, dass der Atheismus durch diese Hypothese mehr gewinnt, als durch irgend eine andere natürliche Theorie. Und was den Vorwurf des Materialismus betrifft, so — — haben wir oben gesehen, dass auch die Theorie der Schwere und viele andere Entdeckungen anfänglich beschuldigt wurden, den Umsturz der natürlichen Religion zu bezwecken. Ueberhaupt, wo wären wir heute, wenn man den Klagen aller starren Theologen Gehör geben wollte? — Nein, weit entfernt davon, eine materialistische Tendenz zu enthalten, scheint uns die Hypothese von den in verschiednen geologischen Epochen auf der Erde eingeführten Erscheinungen, erst des Lebens, dann der Empfindung, dann des Instincts, ferner der Intelligenz der höheren Säugethiere, endlich der Vernunft des Menschen, vielmehr die Verwirklichung eines grossartigen und bewunderungswürdigen Planes zu seyn, und uns die stets wachsende Herrschaft des Geistes über die Materie zu bekunden" (S. 179). Kurz, er ist davon überzeugt, dass „seine physische Erklärung vom Ursprung der Arten dem Regierer der Welt das Scepter nicht aus den Händen nimmt" (S. 178). — Es ist aber freilich ein sehr ohnmächtiges Scepter, es ist das Symbol einer blossen Schattenherrschaft, das er kraft dieser seiner „physischen Erklärung vom Artenursprung" dem göttlichen Schöpfer vindicirt. Der Schöpfer soll so wenig machtvoll und selbständig in sein Schöpfungswerk haben eingreifen können, dass er den Menschen, sein Bild, lediglich auf dem Wege spontaner Naturentwicklung, als das Zeugungsproduct einer anthropoiden Affengattung, in's Daseyn treten, und ihn, den ursprünglich noch thierisch Rohen und Wilden, nur ganz allmählich im Laufe einer vielleicht 100,000jährigen Entwicklung zu seiner gegenwärtigen Culturstufe sich emporringen liess. „Die zoologische Hypothese", meint er S. 172, „zufolge welcher der Mensch als Nachkomme einer menschenähnlichen Affengattung erscheint, ist weder unmoralisch, noch antispiritualistisch (!). Diejenigen, welche sich in letzter Zeit zu ihr bekannten, wollten dadurch weder dem Christenthume zu nahe treten, noch sich zu heidnischen Ansichten bekennen. Sie hatten im Gegentheil die Vorliebe für eine Abstammung von höheren Voreltern zu bekämpfen, als deren entartete Nachkommen sie sich hätten betrachten müssen. Wir begreifen auch nicht, wie Gelehrte, die dieses Namens würdig sind, ein kleinliches Vergnügen darin finden können, dem Christenthum „einen Streich zu spielen", glauben vielmehr, dass die Wissenschaft ihre Aufgaben zu lösen hat, ohne sich irgendwie um Glaubensartikel zu kümmern." Daher denn die unbedingte

Perfections- und Fortschrittstheorie der urgeschichtlichen archäologischen Forscher wie Lubbock, Crawfurd, Boucher des Perthes u. s. w. unbedingt den Vorzug verdienen soll vor der Degradationslehre eines Hugh, Miller, Duke of Argyll, v. Rougemont u. s. w.! Daher es nach Lyell's und andrer Geologen Berechnungen feststehen soll, dass „der Mensch bereits vor der Eisperiode gelebt hat", ja dass das Alter des Menschengeschlechts weit über 100,000 Jahre beträgt, wiewohl dieser den grauesten Urzeiten angehörige barbarische Zustand unsres Geschlechts „als ausserhalb unsrer Geschichte liegend" und als in finstere Nacht gehüllt, daher aller genaueren chronologischen Forschung unzugänglich zu betrachten seyn soll (S. 175. 177). — Es erscheint als ein im Ganzen doch nur dürftiger Ersatz für das, was der Verf. durch diese ganz nach Vogtianismus schmeckenden Ausführungen der positiven Naturbetrachtung geraubt hat, wenn er in den späteren Büchern seines Werkes (B. III, IV u. V, bes. in B. IV: „Bestimmung der Wesen und Dinge", S. 283—350) im Grossen und Ganzen wenigstens eine planvolle Erschaffung, Anordnung und Leitung des Universums, kurz die Substanz einer *teleologischen* Naturbetrachtung zu begründen und festzustellen sucht. Er sagt hierüber manches Schöne und Treffende; er liefert, besonders durch Betrachtung der thierischen Instincte, der menschlichen Sinnenorgane, als Auge, Ohr u. s. w., manche schätzenswerthe Beiträge zu einer wissenschaftlichen Ausführung des physikotheologischen Arguments, dessen Gewicht er gegenüber der Mehrheit der Darwinianer, auch Darwin selbst, eifrig zu erweisen sucht. Aber die Trostlosigkeit jener Extravaganzen auf urgeschichtlichem Gebiete wird durch dies Alles nicht wieder gut gemacht. Und der hier, in diesem Einen die Teleologie betreffenden Punkte, hervortretende Gegensatz seines Standpunkts zum Darwinismus bleibt immer doch nur ein untergeordneter und partieller. Denn ohne sich irgendwie gegen die Theorie der Verwandlung der Gattungen an sich entscheiden zu wollen, behauptet er nur: „dass ohne den Grundsatz eines Endzweckes der Wesen und Welten jede Erklärung unmöglich ist, von der Anatomie, bis zur Mechanik des Himmels" (S. 346). Er lässt also den Darwinismus als solchen ganz und gar bestehen, und trägt nur ein gewisses physikotheologisches Moment in denselben hinein, ein solches aber, das zu irgendwelcher volleren und tieferen Erfassung des geoffenbarten Gottesbegriffs sich von vornherein und im Princip unfähig zeigt, so gewiss als es mit bedenklich skeptischen Beurtheilungen der Wahrheit und des inspirirten Charakters der hl. Schrift verbunden auftritt (siehe z. B. S. 16,

S. 108 u. s. w.), und als es in seinen letzten Consequenzen auf eine entschieden schriftwidrige naturalistische Theorie, die der Apokatastasis oder endlichen Beseligung aller Wesen, hinausläuft. Flammarion vertritt nemlich auch in dieser Schrift, gleichwie in seinem früheren Hauptwerke, der vor einigen Jahren durch Ad. Drechsler ins Deutsche übersetzten „*Pluralité des Mondes habités*“ (Die Vielheit bewohnter Welten, Leipz. 1865), mit Begeisterung die phantastische Annahme einer derartigen successiven Läuterung der abgeschiedenen Menschenseelen auf jenseitigen Weltkörpern, aus welcher die schliessliche sittliche Vollendung Aller, die Vereinigung Aller zu Einer umfassenden Gottesgemeinde hervorgehen müsse.[1])

Zu einer ungetheilten, allgemein anerkannten Herrschaft hat es dem hier angestellten Zeugenverhöre zufolge der Darwinismus noch keineswegs gebracht, weder in seinem Heimathlande, noch in den naturwissenschaftlich gebildeten Kreisen der übrigen in Betracht kommenden Länder. Es ist auch keineswegs wahrscheinlich, dass er eine derartige ausschliessliche Herrschaft jemals erlangen, ja dass er nur das gegenwärtige Maass seiner Verbreitung und Beliebtheit auf die Dauer behaupten sollte. Was uns jede etwaige Erwartung dieser Art, wie sie in naturalistisch und materialistisch gerichteten Kreisen leicht gehegt werden dürfte, nichtig und trügerisch erscheinen lässt, ist, abgesehen von der inneren Unhaltbarkeit und phantastischen Ueberschwenglichkeit der Theorie, die bekannte Thatsache, dass schon öfters einseitige Meinungen ähnlicher Art eine Zeitlang, ja wohl gar Jahrzehende oder Jahrhunderte hindurch, eine fast unbestrittene Herrschaft über weitere Kreise ausüben gekonnt, um dann wider alles Erwarten anderen, oft in entgegengesetztem Sinne einseitigen Anschauungen Platz zu machen. Die gesammte Geschichte der Naturwissenschaften ist nicht minder reich an Beispielen hiefür, wie die der Philosophie, der Länder- und Völkerkunde, der Rechts- und Staatswissenschaft u. s. w. Man erinnere sich insbesondere auf geologischem Gebiete an den mehrmaligen Wechsel neptunistischer mit plutonistischer Theorieen, wie er seit kaum 100 Jahren stattgefunden, ohne dass das zwischen dem wässrigen und dem feurigen Princip hin und her schwankende Zünglein der Wage dermalen irgendwie zur

1) Vgl. meine Abhdlg.: „Der Streit über die Einheit und Vielheit der Welten“, im Beweis d. Glaubens, Bd. 2, S. 367 ff.

Ruhe gekommen wäre.[1] Wir haben an einem anderen Orte auf diesen und noch viele andere Beläge für die Unentschiedenheit so vieler wichtiger Fragen der Naturwissenschaft hingewiesen, in der Absicht, das Einseitige, Unreife und voraussichtlich noch gewaltigen Umformungen Unterliegende solcher Theorieen wie der Darwinismus, der Lyellianismus u. s. w. bemerklich zu machen.[2] Am vorliegenden Ort möge nur noch das sehr maassvolle Urtheil eines zwar von bewundernder Hingabe an Darwin und seine Lehre nicht freien, aber auch gegen ihre Schwächen und Einseitigkeiten nicht blinden Schriftstellers stehen, eines Berichterstatters im „Ausland" (1870, Nr. 3: „Beiträge zur Lehre Darwin's von der Entstehung der Arten", S. 59 ff.), welcher die Thatsache, „dass in letzter Zeit diese Hypothese nicht mehr recht gedeihlich fortschreiten will", in seiner umsichtig limitirenden Weise folgendermaassen erklärt: „Die Möglichkeit des Entstehens von Spielarten hat Darwin freilich erwiesen, die Möglichkeit ihrer Befestigung aber (d. h. ihrer Consolidation und Steigerung zu neuen Arten) ist noch nicht aus seinen Lehren ersichtlich.... Ferner ist der Lehre Darwin's mit Recht entgegen gehalten worden, dass sich in den Versteinerungen nothwendig die Uebergänge der Stammart in Abarten und der Abarten in neue Arten vorfinden müssten. Wenn D. dagegen behauptet, dass die Archive der früheren Schöpfungen viel zu lückenhaft seien, als dass in ihnen die vollständigen Reihen der Uebergänge sich hätten erhalten können, so ist dies nichts weiter als das Ablehnen eines Beweisverfahrens, welches die Gegner mit Recht und Billigkeit seiner Hypothese auferlegt haben..... Endlich ist ein Hauptsatz Darwin's, dass die Natur sich keine Sprünge erlaube, nicht als strenggiltig befunden worden. Denn wir kennen jetzt eine Menge Thiere, die Nachkommen erzeugen welche ih-

1) Nachdem während der letzten Jahre durch Lyell und seine Schüler einerseits, und durch G. Bischoff, Fr. Mohr, Daubrée u. A. andrerseits eine wesentlich neptunistische oder hydrogenistische Ansicht das Uebergewicht über die entgegenstehenden Theorieen der Erdbildung erlangt hatte, beginnt neuestens der Plutonismus oder Pyrogenismus wieder energischer sein Haupt zu erheben — vgl. Rod. Murchison, im Jahresberichte der Londoner geogr. Gesellschaft für 1869 (und dazu K. Andree, im „Globus", Bd. XVII, H. 7, S. 111). Die Zahl derjenigen Geologen, welche beide Standpunkte, den plutonistischen und den neptunistischen, unter Abstreifung ihrer Einseitigkeiten möglichst zu vermitteln suchen (wie z. B. B. v. Cotta, Naumann, Fr. Pfaff, in England u. a. Huxley, in Frankreich namentlich Pouchet in jenem Werke „*L'Univers*" u. s. w.), ist vorerst eine verhältnissmässig noch geringe.

2) In dem Vortrage: „Schöpfungsgeschichte u. Naturwissenschaft", Gotha 1868, bes. S. 25 ff.

nen völlig unähnlich sind. Der Gestaltenwechsel zieht sich oft durch mehrere Geschlechter hindurch, er ist ein zwei- und dreifacher, bevor die Nachkommen wieder zur Tracht ihrer Voreltern zurückkehren. Und — immer wieder kommt der drohende Einwand der Physiologen, dass alle neuen Merkmale ohne strenge Reinzucht augenblicklich wieder verloren gehen können."

Es dürfte den Anhängern der Entwicklungstheorie schwer werden, diese gewichtigsten der gegen sie zeugenden empirischen Gründe jemals zu entkräften. Wahr bleibt es aber darum wohl doch, was Rudolf Wagner gleich nach dem Auftreten Darwin's mit dieser Theorie voraussagte: „sie werde die Denker fortan bis in eine ferne, unbegrenzte Zukunft hinein beschäftigen, und man werde nicht aufhören zu sammeln, zu messen und zu vergleichen, bis man entweder zu einem sie bestätigenden, oder sie vernichtenden Ergebnisse gelangt sei."

Miscellen.[1])

I. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt!" Den Armen, den Bedrängten, zur Zeit den (nach göttlichem Verhängnisse in Folge des fortwuchernden Kriegsfrevels von 1866 durch *ἀλλοτριοεπισκοπεῖν* [in Bezug auf Spanien] und überreiztes sich überhastendes Ehrgefühl wohl auf beiden Seiten) in grauenvoll blutigen Krieg[2]) mit seinem ganzen Gefolge von Seuche, Elend und Zerstörung aller Art Hineingeschleuderten, ihnen wird das Evangelium gepredigt, ihnen soll durch die Predigt des Evangeliums aus der harten Noth und starren Selbstsucht der Zeitlichkeit heraus, über die harte Noth und starre Selbstsucht der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* hinweg Geist und Sinn erhoben werden in überzeitliche und überweltliche Gebiete unantastbaren höchsten und steten Friedens, unverbrüchlicher Liebe und *φιλαδελφία*. Aber o wehe! Kaum ist dermalen die Kriegsfurie wieder los, da hallen christ-

1) Während der hitzigsten Kriegesdauer wollte die Red. die beiden ersten der nachstehenden Miscellen nicht veröffentlichen. Zur Zeit und bei hervortretender Ernüchterung erscheint dies unverfänglich, und auch über den Moment hinaus behalten ja die Worte ihr mindestens historisches Interesse.

2) In Entstehung, Wesen und sittlicher Bedeutsamkeit ein wahres grausiges Duell im Grossen, zugleich eine bittere Satyre auf die gegen die Todesstrafe weniger Einzelnen und Verbrecher so überempfindsamen Zeitmomente und deren Lenker.

liche, lutherische, reformirte, unirte Kanzeln bis zum äussersten Ueberdruss wieder nur wider [1]) von Expectorationen und Declamationen all der strohfeuerlichen Enthusiasterei um und um wider nur politische Gegner, von vermeintlich frommen, ächt pharisäischen Züchtigungen und Verwünschungen und hohlen Zeitungsrodomontaden gegen den „Erbfeind“ (den „alt bösen Feind“ und das „Pabst und Türke“ setzt man flugs um), von ungeistlichen und unwürdigen, alles rechte Mass schuldiger Ehrfurcht weit überschreitenden und an Gotteslästerung streifenden Lobpreisungen hoher für ihr Theil an der Verantwortlichkeit für die Blutströme doch schon schwer genug tragender Erdgebornen [2]), von „Gebeten“ nur um Sieg statt um *ἐπὶ γῆς εἰρήνης* (Luc. 2, 14), von Aufmunterungen zu einem Kampf um „die höchsten Güter“, während doch gerade das theure tief verblendete Vaterland selbst uns die wirklich höchsten Güter, deutsch evangelischer Glaubens- und Bekenntnissfreiheit, längst leider entrissen hat und hat entreissen dürfen; und anstatt dass die Schaaren der „Armen“ unter der schweren göttlichen Heimsuchung wenigstens in den Gotteshäusern hinweggetragen würden aus dem und über den Koth und Kehricht ordinärsten Wesens dieser Welt und dieser Zeit, werden sie — von Predigern, welche, so muss man ja denken, sich freuen, das alte ihnen langweilig gewordene Evangelium durch recht pikante Sauce weltlichen *haut goûts* erst wieder schmackhaft machen zu können — da erst gerade recht geflissentlich und heillos hineinverknetet in diesen Kehricht und Koth, und für die bittersten Leidtragenden und ewiges Heil ersehnenden blöden und erschreckten Gewissen gibt es da keine andere Rettung, als — zu ihrem tiefsten Schmerz — gänzlich die christlichen Gotteshäuser, solche Gotteshäuser zu meiden. O wehe dieses Christenthums, wehe dieses Lutherthums zum Ausspeien! — Allen wahren deutschen Patriotismus wälschen Anmassungen und Vergewaltigungen gegenüber natürlich in gebührenden hohen Ehren! Aber an seinem Orte! und auf Kanzel und Altar ist dieser nicht. *Πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη*, sprach zur Geltung für solche Orte einst im Namen aller Jünger ein Grosser im Himmel-

1) „Das tödtliche Aergerniss unter und nach dem Kriege 1866, wo man statt des Evangeliums nur Politik predigte, war ja wohl nur ein vorübergehendes“ — sprachen wir hoffend aus Zeitschr. 1868 S. 692; aber wir haben uns getäuscht; die Kirche ist heillos und bis aufs innerste Mark politisirt.

2) Bei Vorlesung der Königl. Proclamation von der Kanzel einer Hallischen Pfarrkirche am 6. Sonnt. *p. Tr.* 1870 erhob sich die Gemeinde wie nur bei Vorlesung der h. Schr., und der Pastor wehrte ihr nicht.

reiche (*ep. ad Diognet. c.* 5.), und *Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει* ein viel Grösserer (Phil. 3, 20), *Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* der Allergrösste (Joh. 18, 36). Aber wir? *Ἡμῶν τὸ πολίτευμα καὶ ἡ βασιλεία πατρίς τε πάντως οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, εἰ μὴ ἐν Βορουσσίᾳ κ. τ. λ.* Oder wäre dem anders? Weshalb aber würden dann eben „die Armen" um das Evangelium betrogen? — Die das aber dermalen noch zu rügen sich unterstehen, ist die Zeit so ferne, die sie als *hostes Caesarum et populi Romani* brandmarkte und proscribirte?

Ende Juli 1870. G.

II. Der Krieg 1870.

Aus einem Briefe an G. vom 19. August 1870.

„So wenig als meine religiöse, hat auch meine politische Ueberzeugung durch die neusten Weltbegebenheiten irgend eine Veränderung erlitten. Nach wie vor mache ich den Erfolg, den von oben zugelassenen Erfolg nicht zu meinem Gotte [1]), noch das jetzt allgemein beliebte Dogma von der über dem Rechte stehenden Gewalt zu meinem Glaubensbekenntniss. Lieber will ich mit Dir und wenigen Anderen allein stehen, und, so es seyn soll, Schimpf und Lästerung erleiden, als in das Geschrei unserer charakterlosen Partheien einstimmen. Mir sage Keiner, den jetzigen Krieg hätten die Franzosen vom Zaune gebrochen; — das mögen die liberalen Nihilisten und conservativen Pietisten glauben, oder wenigstens vorgeben. Als schlichter Deutscher und ehrlicher Protestant, der den christlichen Glauben über alle Politik stellt, erkannte ich schon seit fast 10 Jahren die Unvermeidlichkeit dessen, was sich jetzt zuträgt. Nur zu Eroberungskriegen wurde die kostspielige „Armeereorganisation" unternommen. Der deutsche Bürgerkrieg von 1866 war der Anfang einer Aera, in welcher Gut und Blut der deutschen Völker zur Befriedigung dynastischen Ehrgeizes aufgeopfert wird. Die bekannten berliner „Enthüllungen" beweisen mir zwar, dass diesmal die Pfiffigkeit an der Spree grösser war als die Verschmitztheit an der Seine; sie zeigen mir aber weder dort noch hier eine Spur von Ehrlichkeit und Gerechtigkeit. Hätte Oesterreich i. J. 1866 gesiegt, so würden sogleich die Franzosen als Preussens willkommene Bundesgenossen [2]) aufgetreten seyn, — daran lassen mich jene „Enthüllungen" nicht zweifeln. Wenn jetzt Napoleon unterliegen und verjagt werden

1) Wie etwa die Neue Ev. K.-Z., wenn sie 1870 S. 515 sagt: „Durch das Jahr 1870 wird das Recht von 1866 bestätigt und erhärtet." D. Red.

2) So gut oder übel wie 1866 die allerhöchstens gleich würdigen Italiener. D. Red.

und die Suprematie Frankreichs gebrochen werden sollte, so würden sie freilich nur ernten, was sie gesäet, und wir müssen das Alle wünschen, weil nur so die Greuel einer Franzoseninvasion von unserm deutschen Vaterlande abgewendet werden können. Aber die Schuld am jetzigen Kriege tragen Andere, mit denen die göttliche Weltregierung zu seiner Zeit gleichfalls Abrechnung halten wird; denn vor dem Herrn gilt kein Ansehen der Person, und aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Mit tiefer Wehmuth erfüllt mich die verblendete Unmündigkeit unseres armen Volkes, das, ohne aus den Jahren 1813—15 und ihren Folgen [1]) eine Lehre zu ziehen, jetzt abermals nach Frankreich eilt, um dort „den deutschen Erbfeind" zu bekämpfen, — als ob Deutschlands Erbfeinde auch im 19. Jahrh. noch ausserhalb der deutschen Landesgränzen zu suchen wären! Und was wird im allergünstigsten Falle die Frucht des jetzigen Blutvergiessens seyn? Dass man Elsass, Lothringen und Burgund [2]) mit dem letzten Reste von deutscher Freiheit, deutscher Treue, deutschem Glauben erkauft [3]), — erkauft für einen zur Unvermeidlichkeit werdenden Militärdespotismus, der nur für seine Zwecke Sinn, nur für seine Träger Geld hat und haben kann, — der die Herrschaft des Mammonismus und Materialismus, der Genusssucht und Frivolität begünstigen muss und schliesslich [4]) zur orientalischen Barbarei führt. Mir thut das Herz im Leibe wehe, wenn ich bedenke, wie unsere armen Landeskinder jetzt in That und Wahrheit nur für die Abwehr der galoppirenden Schwindsucht und für die Herbeiführung der schleichenden kämpfen. Aber so musste es zuletzt kommen; das haben wir mit unserm schnöden Undanke gegen die grosse göttliche Gnadenwohlthat der deutschen Reformation schon längst verdient."

III. O die Ehrlichen! Die Neue Ev. K.-Z. 1870 S. 424 sagt, der Luther'sche Katechismus gebe „in der Abend-

---

1) Sowie aus dem Schalten der nackten Fürsten-Gewalt im Kirchlichen, im Kampfe gegen „die Orthodoxie". D. Red.

2) Selbstverständlich übrigens, dass auch der Zuschlag aller dieser Landestheile zu Deutschland doch das Abreissen Oesterreichs von Deutschland (wobei ja nun nie mehr, mit oder ohne Kaiser, von deutscher Einheit, von Einheit eines deutschen Reiches die Rede seyn kann) nicht entfernt ersetzen würde. D. Red.

3) Dass jene s. g. Einigung Deutschlands auch die s. g. deutsche (in Wahrheit ganz undeutsche) Volks- oder National-Kirche im endlichen Gefolge haben würde, sieht jetzt schon Jeder. D. Red.

4) So man nicht — was ja freilich äusserst unwahrscheinlich ist (viel schwerer als der Sieg im Kriege ist ja der Sieg im Frieden) — ernstlich und wahrhaftig und am rechten Orte Busse thut. D. Red.

mahlslehre eine Darstellung, die jeder Calvinist ohne Bedenken unterschreiben kann." Also das schlichte, für Kinder und Einfältige gesagte „Was ist das Sacrament des Altars? Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt" kann **unbedenklich** jeder Calvinist unterschreiben? jeder, der (mit Calvin's *Consensus Tigur.* c. 21.) bekennt: „*Tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio; cum signa hic in mundo sunt, Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo quaerendus est; perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere*", und dem (mit Calvin *institut.* IV, 17. 30) gegen diese *impia superstitio* der Lutheraner „*Papistarum doctrina tolerabilior vel saltem magis verecunda*" erscheint? Gewiss, er kanns unterschreiben, denn nach Talleyrand ist die Sprache, also auch das geschriebene oder gesprochene Bekenntniss, ja dazu da, die ganz anderen Gedanken des Herzens zu verhüllen, und auch die *reservatio mentalis* ist mit dem neusten jesuitisch Römischen Triumph ja zu vollen Ehren gekommen. Wer denn am geschicktesten Versteck spielen kann, — auch und eben in der Religion —, dem gebührt der Preis. Und das ist das Programm heute noch des Organs der officiellen preussischen Union? G.

IV. Treffliche wohlfeile Bücher — wir meinen einen Dank zu verdienen mit dieser Erinnerung — bietet der „Evangel. Bücherverein" zu Berlin (Oranienstr. 106) dar: Luthers Hauspostille, ungeb., zu 20 Gr., Luthers kleinen und grossen Katechismus $2^1/_2$ Gr., Mathesius Luthers Leben in 17 Predigten 7 Gr., H. Müller's Geistl. Erquickstunden 8 Gr., J. Arnd Bücher vom wahren Christenth. 13 Gr., Concordia, die Bekenntnisschrr. der ev. luth. K. $12^1/_2$ Gr., Unverfälschter Liedersegen 8 Gr., Fresenius Beicht- u. Communionbuch 7 Gr., Evangelienbuch mit 84 Holzschnitten 10 Gr., Scriver Zufällige Andachten 8 Gr., Bibel mit 327 Bildern $1^2/_3$ Thlr., J. J. Rambach Betrachtt. über d. Leiden Christi $17^1/_2$ Gr., J. F. Stark Tägl. Handbuch $12^1/_2$ Gr., Schmolke Güldenes Kleinod für die Alten $2^1/_2$ Gr., L. Hofacker Predigten $22^1/_2$ Gr., u. a. (alle gebunden mit geringem Aufschlag). G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, H. N. Hansen, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, u. A., *

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. Franz Delitzsch (*Dr.* u. Prof. der Theol.), Bibl. Commentar über d. Propheten Jesaja. Mit Beiträgen von Prof. *Dr.* Fleischer und Consul *Dr.* Wetzstein. 2te überarb. A. Leipzig (Dörffling & Franke) 1869. (Auch unter dem Titel: Bibl. Commentar über das A. T., herausg. von C. F. Keil u. F. Delitzsch. III. Theil, I. Band.) XXII u. 725 S.

Von des hochverehrten Verfassers erst im J. 1866 erschienenem Commentare zu Jesaja ist bereits nach 3 Jahren eine neue Auflage nöthig geworden, ein sprechender Beweis dafür, dass, wie bereits in der Anzeige der ersten Auflage (Jahrg. 1868 dieser Zeitschr. S. 694 ff.) hervorgehoben wurde, der vorliegende Commentar eine bis dahin unleugbar vorhanden gewesene Lücke in dankenswerthester Weise ausfüllt. Alles was in dem angeführten Referate zum Ruhme der 1. Auflage gesagt wurde, gilt ebenso und in noch höherem Maasse von der 2. Auflage. Der Verf. hat keine Mühe gescheut, sein Buch in

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., H., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

der zweiten Auflage auf eine noch höhere Stufe der Vollendung zu erheben. Es ist kaum eine Seite, welche nicht die nachbessernde, vervollständigende oder gelegentlich auch berichtigende Hand des Verfassers erfahren hätte. Insbesondere sind die etymologischen Untersuchungen, zum Theil mit Hülfe Fleischer's, sehr wesentlich bereichert worden. Ich will nur beispielsweise aufmerksam machen auf die Bemerkungen über חזה S. 30, שׂל S. 104, אשׂ S. 109, חָכָה und קוה S. 152, משׂל S. 204. 691, כנה S. 461 und die Note zu צלצל S. 234. Da diese etymologischen Untersuchungen nicht blos dem Verständnisse Jesaja's, sondern auch dem des ganzen übrigen alten Testamentes zu gute kommen, so ist das am Schlusse des Commentars (S. 716 ff.) angefügte, von L. Strack zusammengestellte etymologische Wortregister doppelt dankbar zu begrüssen, zumal da die hebräische Lexikographie bekanntlich noch mancher Verbesserung, besonders einer sichereren Fundamentirung bedarf.

Zu Cap. 1, 1 (S. 29) hat Delitzsch nunmehr in etwas eingehenderer Weise (vgl. bibl. Commentar über die Psalmen 1869 S. 798) die Gründe angegeben, aus denen er jetzt nicht blos die Aussprache *Jahve* für יהוה vorzieht, sondern auch die Aussprache *Jahva* geradezu verwirft. Obgleich auch ich die Aussprache *Jahve* für zulässig halte, kann ich mich doch von der entschiedenen Irrthümlichkeit der Aussprache *Jahva* nicht überzeugen. Denn wenn in Nominibus compositis, deren zweite Hälfte aus dem Tetragramm besteht, dieses durch Abwerfung des schliessenden ה verkürzt werden sollte, so musste der Rest יָהוּ ausgesprochen werden, mochte man nun das volle Tetragramm *Jahva* oder *Jahve* lesen (vgl. meine *Commentatio de pronunciatione ac vi tetragr.* יהוה. 1867. *pag.* 13 *sq.*). Wenn Delitzsch eine Vergleichung des Gottesnamens יהוה mit den Männernamen יְהוּדָה, יִמְנָה, יִמְלָה, יִמְרָה u. a. um deswillen ablehnt, weil diese letzteren Abstracta seien, so kann ich dies unter Verweisung auf meine angef. *Commentatio pag.* 15 nicht für gerechtfertigt halten. Dass die überlieferte Umschreibung *'Ιαῶ* nicht auf יָהוּ, sondern auf יהוה zurückgeht, ergibt sich deutlich aus Hieronymus zu Ps. 8, 2, vgl. meine *Commentatio pag.* 12 *not.* 82. — Zu 5, 14 (S. 104 f.) gibt Delitzsch zwar auch jetzt noch zu, „dass man im späteren Sprachbewusstseyn שְׁאוֹל mit שָׁאַל *fordern* zusammendachte“, behauptet aber jetzt mit grösserer Sicherheit als früher, dass שְׁאוֹל ursprünglich von der Wurzel שׁל *schlaff seyn* ausgehe und eigentlich die *Senkung* oder *Tiefe* bedeute (vgl. auch A. Wünsche, Hosea S. 571 f. und H. Schultz, alttest. Theologie I, 398). Während aber Stellen wie Jes. 5, 14; Hab. 2, 5; Ps. 89, 49; Prov. 27, 20

und die entsprechenden Namen des Hades im Aramäischen entschieden auf die Etymologie von שָׁאַל *fordern* hinweisen, vermag ich keinerlei Grund abzusehen, welcher von dieser Etymologie abzugehen veranlassen könnte, und muss ich die eben erwähnte andere Etymologie für willkürlich halten. Denn wenn man meint, sie entspreche besser der im Alterthum herrschenden Vorstellung, dass der Hades sich tief unten im Erdinneren befinde, so scheint mir dies darum irrig zu seyn, weil man von der Wurzel שַׁל *schlaff seyn* für שְׁאוֹל doch wohl nur die Bedeutung *Einsenkung*, *Telle*, *Mulde* gewinnt, nicht aber die Bedeutung von תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ d. h. unterhalb der Erdoberfläche befindliche Räume. Desgleichen kann man sich auch nicht mit Wünsche S. 572 darauf berufen, dass mit שְׁאוֹל in dichterischer Rede auch שַׁחַת (oder בּוֹר) wechsele; denn immerhin ist שַׁחַת (oder בּוֹר) nur das Grab, nicht aber der Ort der abgeschiedenen Seelen oder der Hades; in der שַׁחַת ruht der Gestorbene nur seinem Leibe nach, im שְׁאוֹל dagegen seiner Seele oder seinem Ich nach. — Unter den סִפִּים 6, 4 versteht Delitzsch jetzt (S. 119) die Oberschwellen. Dass dies möglich ist, setzt allerdings Am. 9, 1 ausser Zweifel. Nur wird man dann אַמּוֹת nicht mit *Grundfesten*, *Grundgebälk*, *Unterlagen* wiedergeben dürfen. Denn die Oberschwelle hat keine weitere Unterlage oder kein weiteres Grundgebälk als den rechten und linken Thürpfosten; dass diese aber im Verhältniss zur Oberschwelle als deren אַמּוֹת bezeichnet worden wären, halte ich darum für sehr unwahrscheinlich, weil ihre Aufgabe weder ausschliesslich noch auch nur vorzugsweise dahin geht, die Oberschwelle zu tragen, sondern vielmehr zunächst dahin, das Mauerwerk zur Rechten und zur Linken zurückzudrängen, um einen Eingangsraum zu schaffen. Will man daher nicht mit Hitzig אַמּוֹת nach dem arab. أَمَّ *vorn seyn* durch *Gesims* übersetzen, was mir gegen den hebräisch-talmudischen Sprachgebrauch zu verstossen scheint, so wird kaum etwas Anderes übrig bleiben, als die אַמּוֹת הַסִּפִּים von den Grundlagen der Fussschwellen zu verstehen. Während Am. 9, 1 die Erschütterung durch einen Schlag auf die Säulenknäufe erfolgt und daher von oben nach unten sich verbreitet, geht sie dagegen hier wie bei einem Erdbeben von unten nach oben. — In 8, 12 ist Delitzsch S. 150 zu der alten Erklärung von קֶשֶׁר zurückgekehrt, welche hiemit die Verbindung und das Unternehmen Rezin's und Pekach's bezeichnet seyn lässt, wie ich glaube mit vollem Rechte. — Ebenso bin ich vollständig damit einverstanden, dass 8, 16 nicht mehr als Bitte des Propheten, sondern als Befehl Jehova's gefasst wird (S. 151 f.). —

Zu 10, 28—32 finden sich S. 181 f. nicht unwesentliche Veränderungen und Erweiterungen nach den topographischen Angaben von Schegg. — Zu צָהֳרָיִם *Doppellicht* 16, 3 bemerkt S. 220 f., es sei „intensivstes Licht, wie z. B. arab. سَعْدَيْكَ *deine zwei Glückssterne* = (ich wünsche) dir Glück vollauf". Diese Bemerkung scheint mir missverständlich, indem man nach ihr annehmen könnte, dass nach des Verfassers Meinung der Dualis an und für sich zum Ausdruck der Intension diene, während er doch zunächst nur das paarweise Vorhandene zusammenfasst und nur da, wo die Gesammtheit blos aus einem Paare besteht wie bei السَّعْدَانِ (Jupiter und Venus), die dualische Zusammenfassung zum Ausdruck der Intension dienen kann. Dass übrigens auch die fragliche Bemerkung nur in diesem letzteren Sinne verstanden seyn will, zeigt S. 600, wo zu 59, 10 gesagt wird: „צָהֳרָיִם *meridies* = *mesidies* Höhe auf der sich Ost- und West-Licht scheiden". — Zu 20, 1 wird S. 249 f. die frühere Behauptung, dass Salmanassar und Sargon verschieden seien, unter Berücksichtigung der von Riehm (Stud. u. Krit. 1868) geäusserten Bedenken eingehender begründet. — Die Form יוֹסִיף 29, 14 erklärt jetzt auch Delitzsch S. 330 nicht mehr für ein Participium, sondern mit Recht für Imperf. Hiph. — Die frühere Auffassung des אוֹת 37, 30 und seiner geschichtlichen Grundlagen hat S. 388 ff. eine nicht unwesentliche Aenderung erfahren; mit der jetzigen Erklärung stimme ich in allem Wesentlichen überein. — In 52, 8 übersetzt Delitzsch jetzt nicht mehr *wie Jehova Zion heimbringt,* sondern *wie Jehova nach Zion zurückkehrt* (S. 528). Nach ihrer sprachlichen Möglichkeit ist zwar die frühere Uebersetzung nicht anzufechten; sprachgebräuchlich sicherer ist aber allerdings die jetzige. — Weniger zuversichtlich bin ich darüber, ob Delitzsch gut daran thut, zu der gewöhnlichen Erklärung von 61, 9 *b* zurückzukehren, wonach כִּי als *quod* zu fassen und die betreffenden Worte zu übersetzen sind: *alle die sie sehen werden sie erkennen, dass sie ein Geschlecht sind das gesegnet Jehova.* Wenigstens kenne ich keine Stelle, wo הִכִּיר, eigentlich *Jemandem scharf in's Gesicht sehen,* mit einem durch כִּי eingeleiteten Objectssatze construirt wäre. Dass das Subject הֵם dem Prädicate vorantritt, erklärt sich auch bei der Uebersetzung von כִּי durch *nam* ganz natürlich, und zwar daraus, dass nicht nur zu dem Prädicate noch der elliptische Relativsatz בֵּרַךְ יְהוָה hinzutreten, sondern auch das Subject nachdrücklich hervorgehoben werden sollte: unter den Völkern ist gerade das erlöste Israel dasjenige, welches von Jehova ge-

segnet seyn wird. – — Sehr dankenswerth sind die Excurse von *Dr.* Wetzstein am Schlusse des Buches, besonders der über נֶבֶל und der über פִּסֶּמֶת. Die Zurückführung von רַחַת auf eine Wurzel רָחָה, رَخُو (S. 711) scheint mir übrigens nicht über allen Zweifel erhaben zu seyn. Ich kenne kein Beispiel für eine Bildung wie רַחַת (welchem arabisch رَخّة entspräche) von einem Stamme ל״ה oder für eine Bildung رَخْت von einem Stamme رخو. Bis auf Weiteres scheint mir daher die Zurückführung von רַחַת auf רוּחַ (vgl. נַחַת, שַׁחַת) noch das Sicherere. — Durch den Excurs von V. v. Strauss über die סִינִים (S. 712 ff.) werden die bisherigen Versuche, dieses Wort mit dem Namen der Chinesen zu combiniren, wohl ein für allemal beseitigt. Was Strauss' eigenen Versuch anlangt, die סִינִים dennoch für Chinesen zu erklären, so vermisse ich den Nachweis, dass ein dem französischen *j* oder *ge* entsprechender Laut durch das hebr. ס wiedergegeben werden konnte. Man hätte nemlich erwarten mögen, dass ein solcher Laut allerdings durch ג (= ج = *dj* oder *dsch*) bezeichnet worden wäre. Hat man aber, wie S. 714 f. angedeutet wird, anzunehmen, dass die Hebräer den Namen der Chinesen von südasiatischen Völkern kennen lernten und diese bereits den fraglichen Laut nicht blos wie *dsch*, sondern geradezu wie *s* aussprachen, so wäre eine nähere Angabe über diese Völkerschaften zu wünschen gewesen. Hoffentlich findet v. Strauss bald Veranlassung, auf diese Frage zurückzukommen und seine im Uebrigen sehr ansprechende Erklärung gegen jeden Zweifel sicher zu stellen. [A. Kö.]

2. *Seydel, W., Vaticinium Obadjae secundum textum Hebraicum et Chaldaicam Jonathae interpretationem ratione habita translationis Alexandrinae comparatum et illustratum.* Leipzig 1869. 64 S. 8.

Der exegetische Theil der vorliegenden Schrift, einer in leicht verständlichem, fliessendem Latein geschriebenen *dissertatio inauguralis*, ist mit eben so eingehender Sorgfalt gearbeitet, als er von einem gesunden exegetischen Takt und einem ausgebreiteten, gründlichen Wissen des Verf. Zeugniss gibt. Die Einleitungsfragen dagegen werden kurz, wohl etwas zu kurz abgethan. Obadja schrieb dem Verf. zufolge nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar. Der vielfach gleiche Wortlaut zwischen Obadja und Jer. 49 erklärt sich ihm daraus, dass beide Propheten ein und dieselbe ältere Quelle benutzten. Warum als Vater dieser Hypothese gerade Ewald (S. 8) genannt wird, ist nicht recht ersichtlich, da sie bekanntlich auch schon vor Ewald aufgestellt wurde. Der Excurs in

Graf's Jeremia S. 558 f. hätte nach meinem Dafürhalten eine eingehendere Berücksichtigung verdient, als der Verf. ihm angedeihen lässt. Die auf S. 3 vorgetragene, übrigens ziemlich weit verbreitete Meinung, dass die ältesten uns erhaltenen hebräischen Handschriften des A. T. nicht vor das 10. Jahrhundert zu setzen seien, lässt sich bezweifeln, vgl. Delitzsch' Genesis S. 62.

Bei der Behauptung auf S. 13, dass נָבִיא nach dem arab. نَبَأَ einfach *eum qui nuntium fert, scil. de divina voluntate*, bedeute, wäre nicht nur eine Verweisung auf Fleischer's Bemerkungen in Delitzsch' Genesis S. 634 ff., sondern auch eine Auseinandersetzung mit der ziemlich allgemeinen gegentheiligen Ansicht (z. B. Delitzsch' a. a. O. S. 403; Oehler, Realenc. XII, 212) wünschenswerth gewesen. Ueberhaupt scheinen mir manche Fragen etwas zu kurz behandelt zu werden (so z. B. wenn es S. 21 heisst: *Sed alii vocem* חגוי *aliter et derivant et intelligunt;* S. 34 die Bemerkung über תֵּימָן, wo eine Besprechung der von Knobel zu Genesis 36, 11 aufgestellten Behauptung zu erwarten war; S. 44, wo der wichtige und schwierige biblisch-theologische Begriff יוֹם ה' durch die Bemerkung *dies judicii divini, qui multis poenae exitioque erit*, kaum genügend erörtert ist; S. 54 der geographische Begriff הַנֶּגֶב, vgl. Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium u. Josua S. 412 ff. u. 421 ff.; ebenda der geographische Begriff גִּלְעָד), während die Kenntniss von Anderem, was der Verf. ausführlich bespricht, bei jedem Leser seiner doch vorzugsweise für Gelehrte bestimmten Monographie ohne Zweifel vorausgesetzt werden konnte (so z. B. die Bemerkung S. 17 f., dass הִנֵּה wegen seiner Demonstrativkraft den Accusativus regieren kann; S. 19 dass בָּזוּי Particip von בָּזָה oder S. 20 dass הִשִּׁיא Hiphil von נָשָׁא *errare, vagari* ist; S. 24 dass גָּבַהּ *altum esse; Hifil: altum reddere* bedeute u. dergl. mehr).

Die Schwierigkeit der Construction in V. 1. 2 sucht der Vf. dadurch zu heben, dass er die Worte כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי ה' für Glosse erklärt (S. 14); diese Annahme würde jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben, wenn der Text das gewöhnlichere כֹּה אָמַר ה' böte. Betrachtet man aber trotzdem die fraglichen Worte als Glosse, so ist לֶאֱדוֹם nicht mit dem Folgenden zu verbinden (*de Idumaea nuntium audivimus*, S. 15), sondern es steht absolut, vgl. Jer. 49, 1. 7. — Bezüglich des Nomen צִיר wird S. 16 abgelehnt, dass es Partic. Passivi sei, und zwar nach der Bedeutung des arab. صَارَ mit Recht. Dass es aber Infinitiv sei, ist ebenso unwahrscheinlich, da es wie

die formverwandten Wörter נִיב, נִיס, קִים auf eine Wurzel mediae ו zurückgeht. Vielmehr haben wir hier Bildungen nach der Form פְּעִיל (vgl. כְּסִיל, אֱוִיל, דְּבִיר, כְּפִיר, חָסִין, מְרִיא), durch welche Subjecte von Eigenschaften oder Träger von Zuständen bezeichnet werden, anzuerkennen. Der mittlere Radical ist in dem wesentlich langen Formvocal untergegangen; vgl. von קוּם die Bildung הֵקִים nach dem Schema הִפְעִיל. — Mit welchem Rechte dem Partic. בָּזוּי S. 18 speciell präsentische Bedeutung zugeschrieben wird, ist nicht ersichtlich, da die Bestimmungen der Grammatik über die Bedeutung des hebr. Particips diese *vis temporis praesentis* nicht nothwendig machen, der Zusammenhang aber sie hier widerräth. — Für den Ausdruck חַגְוֵי־סֶלַע wird S. 21 als Bedeutung angenommen *scissurae*, *rimae*, *foramina*, *rupium* nach dem arab. خجى: da aber sofort von einem Herabstürzen die Rede ist, und dies nicht sowohl einen Aufenthalt in einer Höhle (des Felsens), als auf einer Höhe, einem Gipfel (des Felsens) voraussetzt, so dünkt mich die Bedeutung *refugia*, *asyla* (vgl. حجا) wahrscheinlicher. — Statt מְרוֹם שִׁבְתּוֹ will der Verf., um die Gedankenfülle der prophetischen Rede zu bereichern, S. 22 lesen מֵרוֹם שִׁבְתּוֹ und dies mit dem Folgenden verbinden und übersetzen *ex altitudine sedis suae (dicentem)*. Dass aber mit מֵרוֹם שִׁבְתּוֹ nicht wohl gesagt seyn kann, von wo herab Edom die folgenden Worte spricht, scheint mir daraus hervorzugehen, dass es diese Worte überhaupt nur בְּלִבּוֹ spricht, dieselben also auch nicht von seinem hohen Wohnsitz herniederschallen können. Eher wäre zu übersetzen „wegen der Höhe seines Wohnens“. Die gegenwärtige Vocalisation und Accentuation dürfte indess die natürlichere seyn. — Wenn S. 22 der synonyme Unterschied zwischen יָשַׁב und שָׁכַן dahin angegeben wird, dass ersteres bedeute *sedere, permanere uno eodemque loco sine ulla mutatione*, letzteres aber von dem prädicirt werde, *qui certo quodam loco consedit, non ita tamen, ut ibi non huc atque illuc possit se movere*, so wird die Beschränkung des יָשַׁב auf ein veränderungsloses Weilen, wobei jede Bewegung an diesen oder jenen Ort ausgeschlossen wäre, nach Stellen wie Gen. 13, 6; 24, 55 und dem arab. وثب, kaum aufrecht erhalten werden können. — S. 28 will der Vf. בֹּצְרִים in V. 5, wie es scheint *(h. l. intellige spoliatores, qui per imaginem vindemiatores dicuntur)*, ebenso wie Caspari und Keil bildlich von Räubern verstehen, welche als בֹּצְרִים bezeichnet würden, weil sie solchen glichen. Da aber auch das, was die בֹּצְרִים übrig lassen, als עֹלֵלוֹת bezeichnet wird, so empfiehlt

es sich vielleicht noch mehr, בֹּצְרִים von wirklichen Winzern zu verstehen und zu erklären: Wenn feindliche Winzer in deine Weinberge einbrechen, so schneiden sie doch wenigstens nur die offen zu Tage stehenden Trauben ab, während sie die im Laubwerk versteckten hangen lassen und hiedurch noch Nachlese möglich bleibt. — Mit dem, was S. 29 über מַצְפֻּנִים bemerkt wird, ist nur bewiesen, dass es *thesauri* bedeuten kann, nicht aber auch dass es dies bedeuten muss. — Die auf S. 31 Hitzig zugeschriebene Erklärung des schwierigen לַחְמְךָ in V. 7 wird von diesem zwar in der That aufgestellt, aber nur, um von ihm selbst sofort verworfen zu werden. Der Verf. vorliegender Monographie liest לֹחֲמֶךָ (= לֹחֲמֶיךָ) und übersetzt *tamquam hostes tui ponent (scil amici tui)* מָזוֹר *subter te.* Die Möglichkeit dieser Erklärung ist zwar nicht wohl zu bestreiten, immerhin aber wäre ein solcher Gebrauch des Particips mehr griechisch als hebräisch. — מָזוֹר wird nach dem Vorgange von Rödiger in Gesenius Thes. und mit Berufung auf seine Argumente durch *laqueus* erklärt. — Die von Hitzig vorgeschlagene und immerhin sehr ansprechende Beziehung von בּוֹ in V. 7 auf מָזוֹר wird ohne Grundangabe abgelehnt. — S. 37 wird עָמַד מִנֶּגֶד durch *e regione i. e. procul stare* erklärt. So richtig aber auch die Uebersetzung *e regione stare* ist, so lässt sich doch aus dem Parallelismus in Ps. 38, 12 nicht mit Sicherheit schliessen, dass dieser Ausdruck im Sinne von *procul stare* üblich gewesen sei. Zu welchem Zwecke das *e regione stare* geschieht, dürfte überall nur aus dem Zusammenhang zu entnehmen seyn und dieser spricht hier wohl mehr für die Absicht lauernder, schadenfroher Beobachtung; so vielleicht auch Ps. 38, 12. — Für die vielbesprochene Form תִּשְׁלַחְנָה V. 13 will der Verf. S. 42 mit Böttcher תְּשַׁלַּחְנָּה lesen und dies aus dem Zusammenwachsen einer simeonitischen Bildung des Imperf. mit dem ־ָה der Intention und der particula exhortationis נָא erklären. Einfacher dürfte es immer noch seyn, die überlieferte Schreibung der fraglichen Form mit Hendewerk festzuhalten und diese selbst als aus תְּשַׁלַּח־נָה (= תְּשַׁלַּח־נָא) entstanden anzusehen. — Die Erklärung von הִסְגִּיר V. 14 durch *tradere, prodere* S. 43 erscheint mir durch die Bemerkung *V.* הִסְגִּיר *significat: 1) claudere (ut Kal verbi); 2) concludendum tradere alqm vel alqd; inde simpliciter tradere* nicht hinlänglich gerechtfertigt. Ist nemlich die Grundbedeutung von סגר eigentlich *festhalten*, dann *aussondern, umschliessen, verschliessen,* so kann es nur durch die Verbindung mit אֶל oder בְּיַד (eigentlich *Jemanden verschliessen an den Betreffenden*) die Bedeutung an Jemanden *ausliefern* erhalten. Da es aber hier wie Hiob 11, 10 ohne folgendes אל oder בְּיַד gebraucht ist,

so wird es auch hier wie dort nur *festhalten*, *festnehmen*, *verhaften* bedeuten. Die Verhaftung freilich geschieht a. u. St. dem Zusammenhang zufolge behufs Auslieferung an die Feinde. — Das סְתִיתֶם und יִשְׁתּוּ in V. 16 wird S. 45 ff. mit Hendewerk und Caspari erklärt, wie ich glaube ganz richtig. In der Erklärung von תָּמִיד folgt der Verf. der Erklärung von Hitzig (der übrigens nicht genannt wird): fortwährend, so dass die Reihe von den Heiden nie mehr an die Juden kommt. Allein weder bedarf es dazu, dass die Reihe nie mehr an die Juden kommt, eines fortwährenden Trinkens von Seiten der Heiden, noch auch ist für diese Auffassung die Stelle Jes. 51, 22. 23, wo der Zusammenhang ein ganz anderer ist, beweisend. Man erkläre vielmehr: unablässig, ohne den Becher, bis der von Jehova beabsichtigte Zweck vollständig erreicht ist, vom Munde absetzen zu dürfen; auch wenn die Heiden bereits die schlimmen Folgen des Trinkens zu spüren anfangen, dürfen sie damit doch nicht aufhören. In diesem Sinne und nicht im Sinne des Verf. unserer Monographie dürften auch die citirten Worte Kimchi's zu verstehen seyn. — Durch die Worte וְשָׁתוּ וְלָעוּ glaubt der Verf. S. 48 ein *raptim*, *pleno haustu exhaurire* ausgesagt. Leitet man aber die Form וְלָעוּ von einem Verbum לוּעַ ab, so bedeutet dies, wie aus לֹעַ Kehle, Schlund zu ersehen ist, nicht sowohl *locken*, *gierig einsaugen*, als vielmehr *schlingen*, *unterschlucken*; dann aber sind die fraglichen Worte Nähererklärung zu יִשְׁתּוּ תָמִיד: sie werden so trinken müssen, dass sie das Getrunkene auch unterschlucken müssen. Da indess וְלָעוּ auf der letzten Sylbe betont ist, so ist es nicht unthunlich, wenngleich nach Olshausen, Lehrb. der hebr. Spr. S. 462, nicht absolut nothwendig, die Form auf ein Verb. לעה (= لغا, لغى) *stammeln*, *thöricht reden* zurückzuführen; ähnlich Hitzig, nur dass er auf ein Verb. לעע zurückgeht. — Die Schlussworte von V. 16, dessen letztes Glied der Verf. für *luce clarius* erklärt (S. 45), übersetzt er: *et sunt quasi non fuerint*, obwohl er, und zwar mit vollem Rechte, nicht behauptet, dass כְּ als Conjunction gebraucht werde, und obwohl er bezüglich der Worte לֹא הָיוּ erklärt: *in unum coaluisse et quasi nominis substantivi* (אַיִן) *partes agere videntur*. Allein ist insbesondere dies Letztere der Fall, dann bedeutet לֹא הָיוּ nur *nicht-vorhandenseiende*, und dann erweist sich Hitzig's Uebersetzung (*und werden seyn wie solche die nicht sind*) und Delitzsch's Erklärung zu Ps. 38, 14 als völlig zutreffend. — Zu פְּלֵיטָה V. 17 bemerkt der Verf. S. 49: *Nomen abstr.* פְּלֵיטָה *h. l.* (*cf. Jes.* 4, 2) *de iis dicitur, qui etc.* Hiegegen ist aber zu erinnern, dass פְּלֵיטָה zwar Nomen collectivum ist, niemals aber als Nomen abstractum vorkommt. — Wenn S. 52

als Bedeutung von קָשַׁט, arab. قشّ, *aridum esse* angegeben wird, so wollte der Verf. ohne Zweifel nur die gerade hier in Betracht kommende abgeleitete Bedeutung nennen; die Grundbedeutung ist *sich zusammenziehen*. — Des Verf. Deutung der Worte כְּנַעֲנִים עַד־צָרְפַת (S. 55), wonach die Israeliten so genannt seyn sollen, *cum in servitutem Cananitarum redacti Israelitarum naturam quasi exuisse viderentur*, wird von ihm selbst nicht als eine befriedigende angesehen. — Ueber סְפָרַד wird S. 57 in anerkennenswerther Besonnenheit weder eine neue Vermuthung aufgestellt, noch auch eine bestimmte positive Ansicht geäussert. — In V. 21 glaubt der Verf. (S. 57) die targumische Form מְשֵׁיזְבִין passivisch *superstites, servati* übersetzen zu sollen. Die Möglichkeit passivischer Fassung ist gewiss nicht zu bestreiten, aber die activische Fassung genau ebenso zulässig; oder wie sollte der Plur. des Part. Activ. sonst lauten? Es ist daher durchaus nicht unwahrscheinlich, dass das Targum im hebr. Text מוֹשִׁיעִים aussprach. — V. 21 *b* lässt sich wohl am besten dahin zusammenfassen, dass Jehova, welcher bisher bereits das Königsrecht besass, zu jener Zeit auch die Königsherrschaft factisch besitzen wird, vgl. Ps. 22, 29; Jes. 24, 23.

Den von ihm für eine wahrscheinliche Abhängigkeit des Chaldäers vom Alexandriner geltend gemachten Gründen schreibt der Verf. mit Recht S. 62 keine stringente Beweiskraft zu.

[A. Kö.]

3. Ludwig de Marées, Das Evangelium Marci in Bibelstunden ausgelegt. Halle (Mühlmann) 1869. XIV u. 294 S. 28 Gr.

Vorliegende Auslegung des schlichten Evangeliums hat viele Vorzüge, aber auch nicht ganz unbedeutende Mängel. Es ist erfreulich, dass diese Art der Erklärung biblischer Bücher immer mehr Anklang findet, und auch das verdient Anerkennung, dass der Verf. dieses Buches das Kirchenlied mit Tact und Sachkenntniss zu verwerthen wusste, wodurch das Ganze an Lebendigkeit gewinnt. Nicht minder glücklich ist die von ihm befolgte Anordnung, durch Zusammenfassung mehrerer Verse den Text zu gruppiren und so ein einheitliches Bild zu geben. Seine Sprache ist sehr schlicht und einfach, seine Darstellung ungekünstelt. Neben diese Vorzüge treten aber auch manche Schattenseiten, um deretwillen wir das Buch nicht als völlig gelungen bezeichnen können. Bibelstunden sollen nicht etwa geistreiche Blitze oder spekulative Gedanken enthalten, sondern ihre Aufgabe ist unsers Erachtens die, den Hörer einzuführen in die heiligen Tiefen des Wortes, ihn für die köst-

liche Wahrheit aus Gott zu entzünden und zu begeistern und ihm das Verständniss seines eignen Wesens und Lebens aus dem Spiegel dieses untrüglichen Wortes zu erschliessen, kurz Bibelstunden müssen praktisch und erbaulich seyn. Dies aber fehlt gerade diesen: man merkt ihnen zu sehr die wissenschaftliche Arbeit an und trotzdem gehen sie zu wenig in die Tiefe und Breite des Wortes; sie begnügen sich damit, einzelne Andeutungen zu geben, ohne den inneren Zusammenhang klar darzulegen und das Verständniss des Einzelnen allseitig zu ermöglichen. Nicht minder finden wir zu wenig praktische Verwendung des Textes, zu wenig Application auf das concrete Leben; es fehlt der Behandlung die Wärme, so dass sie auch das Herz nicht anfasst, und diesen Mangel beklagen wir am meisten, da die Arbeit allerdings zum Studium manche Anregung gibt und auch für die Predigt gute Winke ertheilt, aber nicht recht geeignet erscheint zum Vorlesen in Betstunden. Der Verf. hat entschieden die Gabe, das Schriftwort auszulegen; möge es ihm gelingen, es auch auf die Bedürfnisse und Verhältnisse unsrer Zeit recht anzuwenden und das Streben und Treiben unsres Geschlechtes mit dem Lichte dieses Wortes in allen Beziehungen zu beleuchten. [W. E.]

4. *Dr.* J. Chr. K. v. Hofmann, Die h. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. I. Die Aufgabe. Ausgangspunkt der Untersuchung. Der 1. und 2. Br. Pauli an die Thessalonicher. 2. vielfach veränd. A. Nördlingen (Beck) 1869. VI u. 368 S. 8. 1 Thlr. 26 Gr.

Zweck und Bedeutung des Hofmannschen Werkes über das neue Testament werden den Lesern dieser Zeitschrift durch unsere eingehende Darlegung (1868 S. 148 ff.) hinlänglich bekannt seyn. Wie sehr d. Vf. aber mit seinem Unternehmen einem Bedürfnisse der Gegenwart entspricht, mag daraus hervorgehen, dass von der verhältnissmässig kostspieligen Arbeit so bald eine neue Auflage des ersten Theils (1. Aufl. 1862) nöthig geworden ist. Dieselbe bezeichnet sich als eine ‚vielfach veränderte‘, ohne dass dem Leser irgendwie, etwa in einem Vorworte, wie das sonst wohl und mit vollem Rechte üblich ist, auch nur die leiseste Andeutung gegeben würde, wie weit die Aenderungen greifen, ob wir etwa gar an eine Umarbeitung denken sollen. Dies ist entschieden nicht der Fall, indem Hofmann, wie es sich erwarten liess, nicht nur seinem Plane durchweg treu geblieben ist, sondern auch die ganze Anlage und im Wesentlichen die Ausführung in der früheren Form belassen hat. Hier und da sind uns kleine Aenderungen im Ausdruck bemerklich geworden. Bedeutender sind einige Kürzungen, wodurch es möglich ward, ohne den Umfang die-

ses Bandes irgend erheblich auszudehnen (die 2. Auflage hat noch nicht 2 Druckseiten mehr als die erste), doch die inzwischen erschienene Literatur sorgfältig zu würdigen, namentlich die neutestamentlichen Studien von Laurent, die zweite Auflage von Philippi's Glaubenslehre Thl. I. und vor Allem Rothe's Schrift ‚Zur Dogmatik', welche wiederholentlich auf Hofmanns Kritik (in der 1. Auflage) Bezug genommen hatte.

Es lag dem mittlerweile heimgegangenen Heidelberger Theologen bei der Weichheit seines Charakters und dem Bewusstseyn einer immerhin vorhandenen ‚gewissen' Verwandtschaft mit Hofmann nicht wenig daran, sich mit dem ‚verehrten', von ihm ‚aufrichtig hochgehaltenen Manne' zu verständigen, dessen Entgegnung ihn ‚um der Theologie und Kirche willen betrübt' hatte, da er in derselben nur eine, freilich ‚kunstreiche, Zersausung und Zerrupfung' seiner Arbeit erkannte, wobei es ‚in der Hast des Unwillens' an ‚kaltblütiger Erwägung' gemangelt habe (vgl. S. 126). Sollte Hofmann nach solchen Auslassungen eines Mannes, welcher versicherte, wenn jener denn einmal sein Gegner seyn wolle, so werde er doch nie der seinige werden (S. 317) — sollte er da schonender auftreten, nachdem von keineswegs befreundeter Seite (Briefe an einen jungen Theologen. Brief 19. Evg. Kztg. 1866 Nr. 64) anerkannt war: Hfm. habe in schlagender und abschliessender Weise die innerliche Faulheit und Hinfälligkeit der ganzen Rotheschen Theorie mit Geist und Scharfsinn aufgedeckt? Persönliche Gereiztheit gegen Rothe war überdies auch früher nicht zu bemerken, und noch jetzt hat Hfm. seinen Freund und kirchenpolitischen Genossen Kliefoth, wo es sich um wissenschaftliche Erörterung handelt, mit gleicher Schärfe (S. 49 ff.) abgewiesen wie vormals: so war es in der Ordnung, die Widerlegung der ‚phantastischen' Ansicht Rothes auch jetzt vollkommen so entschieden aufrecht zu halten als die Kritik der ‚hölzernen' Anschauung Philippis, gegen dessen neuere Ausführungen besondere Bemerkungen S. 11 f. S. 18. S. 19. S. 21 f. gerichtet sind, deren letzte den lutherischen Confessionsgenossen geradezu ‚armseliger Auffassung der evangelischen Schriften des Marcus und Lucas und ihrer Entstehung' zeiht, aber unseres Erachtens auch unzweifelhaft überführt, wie denn Rothe selbst die früheren Gegenbemerkungen Hfm.s gegen Ph. ‚sehr triftig' gefunden hat (S. 257 Anm. 1). Sollte es unserm Autor inderthat minder gut gelungen seyn den inneren Widerspruch der Rotheschen Theorie sowie ihren Widerstreit mit dem wirklichen Thatbestande der heiligen Schrift jedem Unbe-

fangenen darzulegen? Hat doch sogar Rudolf Stier, R.s ‚innig' verehrter, theurer Jugendfreund', dem dieser ‚herzlich dankend die Hand drückt' für seine ‚schonende Milde' (Zur Dogm. 185), unumwunden (Reden der Apostel S. XIV vgl. Zur Dogm. 352 Anm.) ausgesprochen: Wenn Rothen der Herzenschrist von der Universitätsluft sich umnebeln lässt, vielleicht ohne Schaden — die consequente Einfalt der meisten Gläubigen kann und darf nicht zweierlei Rede haben! Ist es etwas wesentlich Anderes, wenn Hfm.s Auseinandersetzung in die Behauptung ausläuft (S. 41; 1. Aufl. S. 38): Rothes Abhandlung sei nichts weiter als ein verunglückter Versuch die rationalistische Anschauung von der Schrift mit dem christlichen Glauben zu vereinigen und durch Adoption der Schleiermacherschen Auffassung von dem Neuen Testamente die kirchliche Lehre von der Inspiration der Bibel entbehrlich zu machen? Wolle der Leser selbst prüfen, ob dieses Urtheil ‚in der Hast des Unwillens' hingeworfen ist, oder ob es jener nüchternen, ‚kaltblütigen Erwägung' entstammt, welche in Wahrheit Hofmann so eigenthümlich ist und in ihrer stets gleichen Beharrlichkeit mit einem unwiderstehlichen Zauber auf solche Leser wirkt, denen es nicht um leichte Erregung des Gefühls, sondern um gründliche Einführung in den Gang wissenschaftlicher Untersuchungen zu thun ist. Dieser ruhigen Objectivität, welche sich sogar der Vorreden enthält, wo dieselben im Interesse des Publicums so nutzbringend seyn würden (vgl. meine obige Bem.), darf man es nicht verargen, wenn sie eben nur die Sache mit scharfer, selbst mit schneidiger Kritik prüft, ohne freundschaftlicher, persönlicher Verständigung Raum zu lassen. Ist doch das ganze Referat über Rothe wesentlich aus dessen eigenen Worten zusammengesetzt und seinen nach Veröffentlichung der ersten Auflage in dem Buche ‚Zur Dogmatik' hinzugefügten Notizen eine ernste Berücksichtigung zu Theil geworden. Vgl. S. 30 f. (wo ein ganzer Abschnitt, mehr denn eine Seite lang, neu eingefügt ist) S. 37. S. 39.* Dass die Entscheidung bei einem kirchlichen Theologen von klarer dogmatischer Auffassung nicht anders ausfallen konnte, liegt in der Verschwommenheit des immerhin von Herzen gläubigen und in bester Meinung, aber doch ‚mit Unverstand eifernden' Heiligen des Protestantenvereins, dessen Bemühungen die orthodoxe Systematik des 17. Jahrhunderts zu rectificiren ihn keineswegs auf dieselbe Stufe

* Dagegen ist der störende Druckfehler in einem überdies wenig übersichtlichen Satze ‚das Zeugniss, welcher dessen' 1. Aufl. S. 33 unten für welches auch 2. Aufl. S. 36 stehen geblieben.

stellen mit Hofmann, der nur auf dem Grunde der Reformation einen Neubau der Dogmatik und der theologischen Wissenschaft überhaupt unternimmt, während Rothe die Reformatoren wegen ihrer Auffassung der heiligen Schrift in moderner Theorie meistert (S. 330), die alle Lutherischeu so gut wie Hofmann ‚sehr übel empfinden' (Rothe a. a. O. Anm.) müssen. Denn keineswegs rührt es von einer ‚Ueberschätzung der Theologie' her, welche den Glauben der Evangelischen vor der goldenen Zeit protestantenvereinlicher Aufklärung ‚in eine so schiefe Stellung hineingetrieben' hätte, dass Vater Luther, ohne ‚vollkommen klar zu erkennen, was er that', so vorzugsweise hoch hielt von den Briefen St. Pauli mit ihren ‚Lehrörterungen'. Waren es doch nicht Theologumene, nach welchen sein gnadenhungriges Gemüth hier forschte, sondern die nöthige Seelenspeise, das tägliche Brot des Glaubens, wie er dasselbe im Katechismus den einfältigen Gemüthern zu rechter Tröstung und Kräftigung dargereicht hat. Und wenn wirklich die ‚Lehrörterungen' der Schrift, wie es die haarspaltende Kritik unserer literarischen Zeit vermeint, schon Dogmenbildungen wissenschaftlicher Art enthielten: nun so hat unser Luther, der Held des werkthätigen Glaubens, doch je und je, und besonders für das Volk, nach dem Einen in den heiligen Schriften gesehen, ob dieselben Christum treiben, und in freiester, frischester Weise die Bekehrung zu jenem lebendigen, urkräftigen, aber schlicht-einfältigen Glauben gepredigt, welchen er z. B. in der Vorrede zum Briefe an die Römer so wunderbar schön mit der tief empfundenen Gluth eines Dithyrambendichters preist. Und wenn er Pauli Briefe vor Allem hervorhob, so erklärt sich dies aus der von Gott dem Herrn gefügten geschichtlichen Thatsache, dass ‚es erst in den Tagen der Reformation der Kirche recht zum Bewusstseyn kam, Luthern voran, was sie für ihr Gesammtleben an den Paulinischen Briefen habe' (Hofm. Weissagung und Erfüllung I, 46). Uebrigens soll auch nach R., wenngleich für ihn bei der Construction eines Gesammtbildes Christi ‚vor allen andern Büchern die vier Evangelien in Betracht kommen' S. 308, doch ‚das ganze N. T. nichts Anderes als die *imago Christi*' seyn S. 307. Wenn er aber gleich mit Nachdruck hinzusetzt, er denke dabei nicht etwa ‚an die christologischen Lehrvorstellungen in dem ἀπόστολος', sondern ziehe auch Paulus nur insofern in Betracht, als derselbe zu den ‚unmittelbaren Gläubigen' gehört habe: so wird man doch Hofmann beipflichten müssen in dem Bedenken (S. 39), dass Rothes Auffassung zufolge ‚Pauli Schriften auf ein weit kleineres Mass eingeschränkt seyn dürften und sehr

viel anders beschaffen seyn sollten, um der Aufgabe einer Widerspiegelung des durch die Erscheinung Christi in ihm gewirkten Bildes des Erlösers und nur ihr allein angemessen zu dienen.‘ Inderthat ein so gar ‚verwunderliches Missverständniss‘ (R. S. 324 Anm. 2) ist es nicht, wenn Hfm. behauptet, in der Consequenz der gegnerischen Anschauung liege die Beschränkung des neutestamentlichen Kanons auf die vier Evangelien, insbesondere die Ausschliessung alles Paulinischen. Immerhin wollen wir uns aber freuen, dass Rothe (324 f.) bekennt, die Erhöhung Jesu in den Himmel und seine Selbstbezeugung vom Himmel aus gehörten ihm wesentlich zur Offenbarung Gottes in Christo; auch Paulus habe den Erlöser in Person angeschauet vermöge der wiederholten reellen Erscheinungen desselben. Und so können wir allerdings darin Hofmann nicht Recht geben, dass er ohne Weiteres (S. 29) Rothes historischen Christus in den ‚auf Erden weilenden Jesus‘ umdeutet und ihm von da aus Vorwürfe macht: hier ist, so viel ich sehe, die auch dem Gegner gebührende Gerechtigkeit nicht beobachtet und das zu meinem Schmerze von einem Manne, von dem ich dankbarst hoch halte als von einem originalen und zugleich aufrichtigen Forscher, der überdies so ernstlich fordert (IV. Schutzschrift S. 57), man solle das, was er geschrieben, mit derjenigen Achtsamkeit lesen, welche nöthig ist, um es zu würdigen.

Wie wir im Uebrigen aber Hofmann gegen Rothe durchweg beitreten, so billigen wir auch gänzlich die Abfertigung (S. 365 ff.) der Ansicht von Laurent, welche mit Ewald den zweiten Brief an die Thessalonicher zum ersten stempelt. Nur könnte vielleicht auf den ersten Blick der Druckfehler S. 366 Z. 16 ‚letztern‘ für längeren stören, indem jenes nur auf den eben erwähnten kürzeren Brief gehen könnte, dem doch mit ‚während‘ der andere gegenübergestellt wird.

Zum Schlusse wollen wir noch dem Verdachte begegnen, als ob Hofmann unter dem Scheine wirklich historischer, echt freisinniger Forschung eben nur orthodoxe Tradition mit dialektischer Kunst sicher stellen wollte. Zu solchem Urtheile berechtigt uns die Hoffnung nicht, welche d. Vf. S. 1 ausspricht, „seine Untersuchung der Schrift N. T. werde zum Ergebnisse haben, dass sie sich als die heilige Schrift, welche sie seinem Glauben ist, auch wissenschaftlich erweise.“ Sagt er doch selbst treffend S. 44: „Auch die festeste Ueberzeugung, dass der zweite Brief Petri ein eigenthümliches und wesentliches Glied in dem Ganzen der heiligen Schrift sei, müsste zurückstehen, wenn sich ergäbe, dass er unmöglich von Petrus verfasst seyn könne, da sich ein Theolog, welcher wie Beck

von der Entstehung der heiligen Schrift denkt, bei der vermeintlichen Unschuld einer Fiction, wie sie in solchem Falle vorläge, sicherlich nicht beruhigen könnte, sondern lieber einräumen würde, dass er sich über das innere Verhältniss dieses Schriftstücks zum Ganzen der neutestamentlichen Schrift geirrt haben möge."

Auf die Einzelheiten der Erklärung hier wie zu den Briefen an die Korinther (vgl. a. a. O. S. 163 ff.) einzugehen, halten wir bei dieser zweiten Auflage nicht für nöthig und sparen dergleichen für eine Besprechung der Auslegung des Römerbriefes auf. [Ko.]

5. Fr. v. Rougemont (Staatsrath u. s. w. in der Schweiz), Die Offenbarung Johannes erklärt durch die Schrift im Hinblick auf die Geschichte, u. s. w. Gotha (Schlössmann) 1869. XIX u. 344 S. gr. 8.

„Mit vorangehender kurzer Erklärung der Weissagungen des Daniel", und: „Deutsche autorisirte Ausgabe von *Dr.* Fr. Merschmann", — so steht noch auf dem Titel dieses geistreichen, mit religiöser Wärme, historischem Sinn, trefflicher Beobachtungsgabe und theologischem Ernst geschriebenen, durch seine fortwährende Bezugnahme auf unsere Zeitverhältnisse lehrreichen, in mehrfacher Hinsicht ausgezeichneten, aber auch an puritanisch-reformirten Schwächen, exegetischen Willkürlichkeiten und dogmatischen Verstössen leidenden Buches. Vier Hauptpunkte sind es, worin wir mit dem hochachtbaren Verf. nicht harmoniren. Zuerst verkennt er die Form und Disposition der Apokalypse. Nicht in annalistischer und chronikalischer Weise verfährt Johannes bei Anordnung seines Buchs. Aufeinanderfolge und Fortschritt der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen richtet sich lediglich nach den Gesetzen des Parallelismus und der Convergenz. Die Nichtbeachtung dieses Umstandes hat nothwendig falsche Auslegungen zur Folge. Wir behaupten unbedenklich: wer die Anordnung der apokalyptischen Weissagungen richtig versteht, dem schliesst sich der Inhalt des Buches sehr leicht auf. — Zweitens finden auch wir in Apok. 12, 1—5 den materiellen „Schlüssel der ganzen Vision", ja der ganzen Offenb. Johannis. Aber wir fassen die Stelle historisch (als kurze Gesammtsumme der 4 Evangelien) und verstehen unter dem „Weibe" die gläubige Kirche Gottes, aus deren Schoosse Christus hervorging. Hierüber denkt nun Hr. v. R. ganz anders; doch bei seiner allegorischen Auffassung geht eben „der Schlüssel" wieder verloren. — Drittens lassen wir uns mit einem individuellen Antichrist, der erst noch kommen und ein politischer Universalmonarch werden soll, nicht abfertigen; wir bleiben bei der

betreffenden altprotestantischen Lehre. Ueber diesen Punkt hat sich leider der werthe Verf. in beständigem Schwanken befunden (vgl. S. 262 Anm. 4). — Viertens glauben wir an kein 1000jähriges Reich der Zukunft; ja unser Unglaube daran hat sich durch den Anblick der chiliastischen Mirakel, die sogar diese, im Ganzen doch nüchterne, Auslegung der Apokalypse, produciren muss, nur noch gesteigert. (Wir verweisen einfach auf die betreffenden Abschnitte, besonders auf S. 321—330.) Der Chiliasmus ist nur „für die Philosophie der Geschichte von grosser Wichtigkeit", nicht für den Glauben und das praktische Christenthum. Wir verstehen es, warum hier Bossuet von einem „Ueberbleibsel jüdischer Meinungen" redet und es für einen grossen Irrthum erklärt, „die Christen solche Wunderdinge zu lehren." Uebrigens zeugt schon Hrn. v. R.'s Anfangsjahr des 1000j. Reichs („1989 oder 2001 oder 2007 n. Chr."), dass es mit der ganzen Sache nichts ist. Eine genaue, vergleichende Prüfung des in seinen Principien unanfechtbaren Bengel'schen „Zahlensystems" hat uns vollständig überzeugt, dass nach dem Jahre 1892 der Anbruch des Millenniums überhaupt nicht mehr zu erwarten steht. — — Die apostolischen Worte 1 Thess. 5, 19—21 dürften vorzugsweise auch von dem vorliegenden Commentare gelten. [Str.]

6. *What saith the Scripture? Bible Difficulties: their teaching value. Williams and Norgate, Lond. and Edinb. 1869.*

Der Verfasser, ein verkappter Papist, sucht durch Zusammenstellung der vielerlei Schwierigkeiten, die uns in der Auslegung der heiligen Schrift begegnen, darzuthun, dass aus der Schrift für sich allein die christliche Wahrheit nicht erkannt werden kann. Er theilt jene Schwierigkeiten in 3 Classen: 1) solche hinsichtlich der unzuverlässigen Textbeschaffenheit, 2) solche hinsichtlich des Inhalts — hier wird ausgeführt, dass eine befriedigende Uebersetzung oder Erklärung des Bibelwortes nicht möglich sei; denn in der Schrift selbst haben wir nirgends Bürgschaft dafür, ob ein Wort in dieser oder in jener möglichen Bedeutung zu nehmen sei, und kennen wir auch den nächstliegenden Sinn, wer sagt uns, dass nicht vielleicht verborgene geistige Bedeutungen *(hidden spiritual meanings)* bezweckt seien? Daher kann es auch 3) nicht zu erwarten seyn, dass sich sichere Schlüsse für die Lehre aus der Schrift ziehen liessen. Das Resultat aus Allem endlich ist dieses: Die Annahme, die heiligen Schriften seien die genügende und einzige Richtschnur christlichen Glaubens, ist eine leere Erfindung und Christus muss einen Lehrer bezeichnet haben, der sein

Wort erklären soll, so lange seine Religion dauert (p. 260). Wer dieser Lehrer seyn soll, kann wohl nicht zweifelhaft seyn, wenn Matth. 23, 8—10 so übersetzt wird: „Ihr aber lasset euch nicht Rabbi nennen. Denn Einer ist euer Lehrer (*teacher*), — der Gesalbte. Doch ihr seid alle Brüder..... Lasset euch nicht Lehrer nennen; denn Einer unter euch (*one of you*) ist der Lehrer — der Gesalbte.“ Schliesslich demaskirt sich dieser Infallibilitäts-Apostel völlig: „Sollten sie (diejenigen, deren Vorfahren abfielen von der auf den Felsen gegründeten Kirche und die noch jetzt der damals eingeführten verfälschten Lehre folgen) nicht erkennen, dass sie zur Wiedererlangung der richtigen Unterweisung in die Heerde Christi zurückkehren müssen, deren einzige sichere Ruhestätte in der felsgebauten Hürde ist?“ Nun denn, Adieu, Schriftwissenschaft; Adieu, wissenschaftliche Arbeit der Schriftauslegung — die *cathedra Petri* macht euch überflüssig und alles Forschen hat ein Ende! — Ein Buch wie dieses ist ein Produkt der Selbstentmenschung. [Wolf v. Baudissin.]

VIII. Christliche Archäologie.

1. *Dr.* H. Holtzmann (*Prof. theol.* in Heidelberg), Denkmäler der Religionsgeschichte auf dem Gebiete der italienischen Kunst. Drei Vorträge. Elberfeld (Friderichs) 1869. 100 S. 8.

Der Verf. wollte in diesen drei Vorträgen, deren erster von den Anfängen der christlichen Kunst ausgeht und ihre Entwicklung bis zur Blüthezeit beschreibt, deren zweiter die 3 grossen Meister schildert, und deren dritter eingehender die Leistungen Michel Angelo's und seine Bedeutung für die Umgestaltung des religiösen Charakters der Kunst, sowie den Verfall derselben darstellt, einen Einblick in den gewaltigen Umschwung geben, welchen die Kunst im Verhältniss zum kirchlichen Glauben genommen hat. Er verweilt zunächst bei dem Eindrucke der antiken Kunst, um einen naturgemässen Hintergrund zu bieten, und findet, dass das Alterthum, wie es uns in Italien entgegentritt, eine in sich geschlossene Culturwelt bildet, die nach allen Richtungen eine wirkliche Vollendung erreicht hat. Das Christenthum, meint er, habe seinem semitischen Ursprunge getreu zunächst den Gottesgedanken zu isoliren und seiner im Gegensatz zur Welt habhaft zu werden gesucht, womit allen künstlerischen Entwicklungen die Adern unterbunden gewesen seien. Doch muss er zugestehen, dass sich Vieles anders herausstelle, wenn man genauer zusehe, ja dass die christliche Kunstära von einem gewaltsamen Abbruch

nichts wisse: wie aber reimt sich denn Beides? Ferner sagt er selbst, dass schon seit dem 2ten Jahrhundert auch auf rein heidnischem Boden eine Rückbildung der statuarischen Kunst eintrat: solche Dinge aber verlangen genügende Berücksichtigung, wenn man ein gerechtes Urtheil fällen will, jedenfalls aber muss man zwischen dem Christenthume und seinen zeitweiligen Trägern besser unterscheiden. Der mittelalterliche Christus bleibt dem Vf. ein Räthsel. Die Religion des Mittelalters ist ihm der direkte Widerspruch zu jedem harmonischen Weltgefühl; die Heiligen müssen jetzt, um heilig zu seyn, das Gegentheil von schön seyn. Gegen 1250 beginnen die ersten Emanzipationsversuche der Todtenstarre des Byzantinismus gegenüber. Er beschreibt sodann die italienische Gothik und die ihr entsprechende Malerschule. Er findet, dass sie an demselben Ueberfluss an allegorischen, typologischen und symbolischen Geheimnissen leide, wie Dante's *divina commedia.* Anders als mit diesen Verschränkungen lasse sich nun einmal die Welt des mittelalterlichen Scholasticismus nicht zum künstlerischen Ausdruck bringen. Doch erkennt er bei Fiesole den Reichthum an Gemüthstiefe und Innigkeit in diesem wunderlichen Gehäuse; er ruft aus: Welch ein reiner Abglanz göttlicher Wonne liegt über diesen Angesichtern! Uns oft so zerstückte und zerfahrene Menschen muthet das an, wie ein nachklingendes Geheimniss aus dem Paradies der Jugend. Dieser Meister ist der Dolmetscher der ewigen Sehnsucht des Menschenherzens nach dem göttlich Schönen. Darauf beginnt der Realismus des 15ten Jahrhunderts.

Aus der Hülle des Handwerks (das ist doch ungeschichtlich) tritt jetzt die Kunst frei hervor. Jetzt erst offenbart sich Werth und Fülle der Persönlichkeit. Die Humanisten hatten Gedanken eröffnet, die dem Mittelalter unzugänglich waren. Nun erscheinen völlig ausgebildete Menschen in der Zeit der Frührenaissance. Le. da Vinci soll der Zauberstab des modernen Geistes berührt haben; der Meister selbst würde das wohl nur mit bedeutender Einschränkung zugeben, wenigstens träumte er nicht das Ideal, was die moderne Welt Religion nennt. Auch Michel Angelo hat sicher die biblische Darstellung der Menschenschöpfung nicht als naiv oder gar als religiös werthlos betrachtet, er stand allerdings mit dem einen Fusse im Heidenthum, mit dem andern im Christenthum, und eben in diesem sicher nicht auf der Stufe evangelischer Erkenntniss. Er ist überhaupt zu sehr ein Mensch von exclusiver Originalität, als dass er sich als ein wesentliches Bindeglied in die geschlossene Kette der Kunstentwicklung einreihen liesse. Er hat daher auch keine Fortsetzung gefunden; die ihm nach-

ahmten, verfehlten den Geist und ergriffen die Excentricitäten der Form. Ebensowenig geben wir die Behauptung zu, dass das dogmatische Christenthum in Leonardo und Rafael seine, es bewältigende Meister gefunden habe. Sie standen vielmehr beide innerhalb des kirchlichen Ideenkreises ihrer Zeit, allerdings in der abgeblassten Form, die ihm der Humanismus bereitet hatte, aber doch ohne sich dessen bewusst zu seyn, dass sie von ihrer Kirche abwichen. [E. E.]

2. *Dr.* G. Bunz, Die Stiftskirche zu S. Georg in Tübingen. Mit Abbildungen. Tübingen (Osiander) 1869. 142 S. 8.

Der Verfasser behandelt seinen Stoff in verständiger, anziehender Weise. Er zeigt uns zuerst die Kirche in der Geschichte, wobei wir einen kurzen Ueberblick über die ganze Geschichte Tübingens erhalten, welche freilich auch grossen Theils eine Leidensgeschichte ist. Sodann beschreibt er die Kirche in der Kunst, wobei er sich als einen genauen und gebildeten Kenner der Kunstgeschichte erweist, auf dessen Urtheil wir uns verlassen können und der sich nicht damit begnügt, blos das Einzelne als solches zu erklären, sondern es auch in den Zusammenhang der Kunstentwicklung einreiht. Da bei einer Kirche, wie diese, so viele ausgezeichnete Männer wirkten und dort zugleich die Begräbnissstätte der würtembergischen Fürsten war, so musste ein Hauptgegenstand des Buches die Beschreibung der Grabmäler werden, die er nun in künstlerischer und geschichtlicher Beziehung sehr angemessen erläutert. [E. E.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. W. Kühn (Seminardirector), Paulus und Johannes. Zwei biblische Lebensbilder. Leipzig (Justus Naumann) 1869. 157 S. 8. 15 Gr.

Die vorliegenden Lebensbilder machen das 3te Bändchen der „Beiträge zum Verständniss der heiligen Geschichte“ aus. Es ist in diesen beiden Lebensbildern eine Beschreibung der bedeutendsten biblischen Stätten des neuen Testaments verarbeitet, welche ausserhalb des heil. Landes liegen. Das heil. Land selbst mit seinen heiligen Stätten ist in dem ersten Bändchen der „Beiträge“ beschrieben. Das 2te Bändchen enthält eine Schilderung der hauptsächlichsten Stätten des alten Testaments, welche nicht im heil. Lande liegen. Unser 3tes Bändchen möchte ebensowohl zur Belebung des Unterrichts in der neutestamentlichen Geschichte, als zur Erbauung solcher Seelen dienen, welche Gottes Wort lieb haben. Es ist ein gar liebliches Büchlein, lebendig geschrieben und anmuthig

zu lesen, voll schöner geographischer, geschichtlicher, archäologischer und anderer lehrreicher Mittheilungen, feiner psychologischer Winke u. dergl. Besonders aber empfiehlt es sich, einmal, durch die darin herrschende Gesundheit, Reinheit und Frische des Glaubens und der Lehre, sodann durch die fruchtbare, beständig auf unsere Zeiten und Verhältnisse hinschauende Behandlungsweise der biblischen Geschichte, endlich durch seine grosse Ehrfurcht vor Gottes Geboten, Verheissungen und Drohungen. Als vorzugsweise wohlgelungene Stücke möchten wir bezeichnen die Abschnitte: „Die Sadducäer," „Die Zauberei", „Der Apostelconvent", „Athen", „Brief an die Römer", „Die Schriften des Johannes", „Patmos", „Die Bewohner von Patmos", „Pergamus", „Philadelphia" und „Laodicea". Predigern und Lehrern wird das Büchlein gut zu Statten kommen; doch keineswegs ihnen allein. Möge es Eingang finden in recht viele Häuser und in recht viele Herzen! — Die äussere Ausstattung ist gut, — wie sich das von dieser Verlagshandlung schon von selbst versteht. [Str.]

2. Carl Becker (Pastor in Königsberg i. d. Neum.), Das Leben der ersten Christen. Ein Spiegel f. die jetzt Lebenden. Hermannsburg (Missionshaus) 1869. 78 S.

Gross ist der Abstand im Lebenswandel der ersten Christen gegen die sie umgebende Heidenwelt; aber beinahe ebenso gross ist der Abstand von der grossen Mehrzahl in den heutigen Staats- und Volkskirchen. Eine populäre Beschreibung jener ältesten griechisch-römischen Christenheit, in Auszügen aus den Kirchenvätern und Martyrologien, ist deshalb wohl dazu angethan, die jetzige Christenheit zu beschämen und zur Nacheiferung anzureizen. Falsches haben wir in der Darstellung nirgend bemerkt, doch will es uns bedünken, als habe der Verf. den „Spiegel" etwas zu glatt und klar geschliffen. Dass auch damals nicht alles so normal hergegangen, wie der Verf. es beschreibt, ist allein schon bewiesen durch die Existenz des Donatismus. [H. O. Kö.]

3. *Rev. H. Venn (Prebendary of St. Pauls cet.)* und W. Hoffmann (Hofpred. u. Generalsup. zu Berlin), Franz Xavier. Ein weltgeschichtl. Missionsbild. Wiesbaden (Niedner) 1869. 418 S. 8.

Franz Xavier oder Xaver selbst, der grosse Missionar aus den ersten Anfängen des Jesuitenordens, wird im 2ten Buche dieses Werks uns geschichtlich vorgeführt in abkürzender Uebersetzung von *Henry Venn Missionary life and labours of Fr. X. taken from his own correspondence cet. Lond.* 1862 S. 116—220. Zuerst S. 116 ff. richtet der englische Verf. seinen

Blick auf X.'s Leben vor seiner Abreise nach Indien, dann S. 128 ff. auf die ersten 3 Jahre seines Missionslebens in Indien, hierauf S. 161 ff. auf sein Leben nach der katholischen Legende, dann S. 172 ff. auf seinen Besuch auf den Gewürzinseln des indischen Archipelagus, hierauf S. 184 ff. auf Xav. als Leiter der Jesuitenmissionen im Osten und als Commissar des Königs von Portugal, dann S. 207 ff. auf seine Arbeit in Japan, hierauf S. 230 ff. auf den inneren Zwist in der indischen Mision, endlich S. 238 ff. auf X.'s Versuch in China einzudringen und sein Ende, indem er S. 251 ff. mit einem Blick auf X.'s persönlichen Charakter schliesst (ohne dass übrigens hier und überall die Orientirung durch Columnentitel oder Inhaltsverzeichniss erleichtert würde). Die Hineinschiebung eines kritischen Abschnittes über die katholische Legende in ihrer Gestaltung des Xaver'schen Lebens mitten in und zwischen die rein historischen können wir ja freilich nicht eben logisch richtig finden; doch wird das ganze Leben X.'s uns hier eingehend historisch dargestellt, und zwar nicht nach dem Bilde, wie es von ihm die katholische Legende gezeichnet hat, sondern als authentisches Bild von X.'s eigner Hand aus der reichen Anzahl seiner eignen Briefe. Es ist hier eben das grosse Verdienst des Verf., dass er seiner Darstellung nicht die bereis vorhandenen Lebensbeschreibungen X.'s zu Grunde gelegt hat, deren älteste nur eine dürftige Skizze des Jesuiten Acosta, die 2te erst 44 Jahre nach seinem Tode ebenfalls von einem Jesuiten Tursellini zusammengestellt, die 3te die fast 1 Jahrhundert spätere des Jesuiten Bouhours ist, sondern vielmehr die eignen sorgfältig ausgearbeiteten Briefe des Helden selbst, und dass er dann so im Stande gewesen ist eine kritische Lebensdarstellung zu geben, welche grundverschieden erscheint von der der katholischen Legende und im Bilde X.'s nicht blos helle Licht-, sondern auch tiefe Schattenseiten aufweist. Zu letzteren rechnet er insbesondere seine raschen Entschlüsse und plötzlichen Wechsel, seinen Mangel einer völligen Wahrhaftigkeit, seine Ungeneigtheit, je die Sprache eines der fremden Völker zu erlernen, seinen wiederholten Versuch, Christi Reich durch weltliches Schwert und Bestechung zu fördern, und sein Wagniss eines grossen geistlichen Unternehmens ohne die rechten Mittel, Gottes Wort in der Landessprache und das lautere Evangelium, dazu bereitet zu haben. Daher denn auch trotz all dem, was er rastlos gethan, das Misslingen seines Werks. Vielleicht hat der Verf. so nicht gerade Unrecht, wenn er S. 259 obwohl etwas stark es ausspricht: „Vergleichen wir ihn mit Männern wie Schwarz, Martyn, Marsden, Johnson, Judson, Williams, so sinkt sein Missionswirken zum Unbedeutenden herab.“

Sein Abscheiden am 2. Dec. 1552 war übrigens auch kein leichtes (S. 249). „Kein Genosse war bei ihm, dem er seine letzten Gedanken zuflüstern konnte. Kein Priester reichte ihm den letzten Trost der Kirche oder beerdigte seinen Leichnam in geweihter Erde. Mitten im Getöse der Krämer und Kaufleute und Matrosen entschlief er und wurde schnell im Sande des Meerufers begraben. Er starb in einem Schuppen aus Stangen und Baumzweigen. Da fanden ihn portugiesische Handelsleute, als der letzte Lebensfunke noch nicht verglommen war, und waren Zeugen seines letzten Athemzuges."

Diese historisch kritische Darstellung X.'s selbst nun ist der Hauptinhalt des vorliegenden Werks und sein Hauptverdienst. Ihm geht aus *Dr.* Hoffmanns Feder nur noch in einem 1. Buche eine ausführliche Einleitung voraus S. 1—115 und folgt in einem 3ten eine noch eingehendere Ausleitung S. 261—418, welches beides zusammen mit dem 2ten Hauptbuche dann allerdings auch wohl zu einem Ganzen sich zusammenschliesst. Die unverhältnissmässige Ausführlichkeit der Ein- und Ausleitung nehmen wir gern mit in den Kauf bei der Bedeutsamkeit ihres Inhalts und Schreibers. Im ersten Buche stellt ja der Verf. den Gang der Mission vor X. dar, sowohl in den gesammten Missionen des christlichen Alterthums S. 1 ff., als darauf S. 70 ff. in den Missionen der katholischen Kirche im Mittelalter, wobei es eine wahre Genugthuung ist zu sehen, wie der Verf. (in der apostolischen wie dann in der nachapostolischen Zeit bei einem Patrik, Bonifacius u. s. w.) allen Phasen neuerer Kritik Rechnung trägt, ohne doch je durch Hingleiten in modern hyperkritische Negationen sich zu beflecken. In dem ebenso eingehenden, ja fast noch eingehenderen 3. Buche endlich betrachtet er zum Schluss die christlichen Missionen seit X., zuerst ausführlich (hier nicht ohne einige Zuthat noch von Venn) S. 261 ff. die römisch katholischen Missionen in X.'s Fusstapfen, dann S. 321 ff. die römisch katholischen Missionen ausser X.'s Bereich, endlich S. 342 ff. — und dies freilich nun bezugsweise nur noch skizzenhafter — die römisch katholische und die evangelischen Missionen, indem er hier (nicht überall zwar ohne zu gleiten, wenn er z. B. S. 387 berichtet, wie dem Hans Egede in Grönland „die Missionare der Brüdergemeinde zu Hülfe gekommen wären und sein Werk fortgesetzt hätten") mit einer warmen und eifrigen apologetisch polemischen Vertheidigung der evangelischen Mission gegen römisch katholische Angriffe, namentlich in J. A. Marshall Die christlichen Missionen, ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge. Mainz 1863. 3 Bde. S. 402 ff. abschliesst. Es ist rührend und erhebend, den so rastlosen hoch-

begabten Verf. hier, in dem ganzen ersten und 2ten Buche des vorliegenden Werks als einer nunmehrigen Gesammtgeschichte der christlichen Mission *in nuce*, ganz auf seinem eignen Felde so gewaltig säen und schneiden zu sehen, wie es wohl kein Anderer ihm nachzuthun vermag. O dass er auf diesem Felde geblieben wäre! Hier tönen ihm nur segnende Dankesworte entgegen. Auf dem fremden Acker borussificirten Christenthums und höfischen Windmachens wird er — wo Gottes Erbarmen ihn nicht noch in 11ter Stunde zurück scheucht — nur Sturm und Fluch erndten. [G.]

4. J. Pauli (Pfarrer), Die evangelischen Missionen in Afrika. In Missionsstunden betrachtet. Bevorwortet von *Dr.* G. Thomasius, Prof. der Theol. Zweite Hälfte. Erlangen (Deichert) 1869. S. 161—354.

Die zweite Hälfte ist der ersten, welche 1868 erschien (vgl. Ztschr. 1870 S. 546 ff.), bald gefolgt, und zwar behandelt der Vf. mit derselben Frische und nach derselben quellenmässigen Methode die Namaquas in 3 Abschnitten, die Hereró und die Buschmänner je in einem, die Betschuanen in 3, die Bassutos in 2, die Kaffern in 3, Natal und das Zululand in 3, Madagaskar in 3 und Abessynien in einem Vortrage. Nun haben wir ein Ganzes, welches wir jedem Leser empfehlen können. [H. O. Kö.]

5. *Dr. Joh. Delitzsch, Die Gotteslehre von Thomas von Aquino kritisch dargestellt. Leipzig (Dörffling & Franke) 1870. 116 S. gr. 8.*

Mit Begeisterung für das Grosse, das in der mittelalterlichen Scholastik liegt und das vornehmlich Thomas Aquinas repräsentirt, bietet der jugendliche Verf. in dieser seinen dogmatischen Lehrern Thomasius und Landerer gewidmeten Schrift auf Grund besonders des dogmatischen Hauptwerks des Thomas, seiner *Summa totius theologiae*, und demnächst seines wichtigen Buchs *de veritate catholicae fidei contra gentiles* eine durch und durch fleissig, genau, reinlich und fein gearbeitete, durchgängig auch mit den Quellenstellen selbst belegte Untersuchung dar über die Gotteslehre des berühmten Scholastikers, und zwar von philosophischem Standpunkte, indem er zuerst von dem Wesen Gottes an sich (dabei vom Daseyn Gottes, von der Erkennbarkeit Gottes und von Gott als absolutem Seyn, nicht als absoluter Persönlichkeit, bei letzterem von Gottes schlechthiniger Einfachheit, Vollkommenheit, Güte, Unveränderlichkeit und Ewigkeit, Einheit, seinen Namen, seinem Erkennen und seinem Wollen) und hierauf von dem Verhältnisse Gottes zur Welt handelt. Er findet bei Thomas wesentlich einen durch neoplatonische (areopagitische) Grundanschauungen gefesselten abstracten und unlebendigen Gottesbegriff, und sieht ihn am Ab-

grunde stehen eines vollständigen Akosmismus, nach welchem nur Gott existirt und Alles, was ist, eben darum weil es ist mit dem Wesen Gottes identisch ist (so dass denn — wie er schlüsslich bemerkt — schon nach seiner Gotteslehre das Bestreben derjenigen römischen Theologen als verkehrt erscheine, die seiner Theologie durchaus normative Geltung zuerkannt wissen wollen). Dies in Betreff des Thomas wesentlich sachlich herausgestellt zu haben, war nun allerdings nichts Neues; neu und verdienstlich ist aber die gründliche, umfassende, scharfe, exacte, quellenhafte Weise, in der es hier geschehen ist, und tritt das vom Verf. gewonnene Ergebniss auch nicht in der uns frei hinnehmenden und gewinnenden Weise an uns heran, wie etwa das eines Liebner, J. G. V. Engelhardt u. A. hinsichtlich der Victoriner, sondern eher in Form eines *quod erat demonstrandum*, gewissermassen — wenn wir ohne allen Beiklang eines Misstönenden so sagen dürfen — eines *exercitium:* wer fände an einem *opus juvenile*, zumal eines überkommenen so hohen Namens, das anders als natürlich? — Nun hat aber freilich die Gotteslehre überhaupt, wie es auch Thomas selbst angibt, 3 Momente: 1) *ea, quae ad essentiam divinam pertinent;* 2) *ea, quae pertinent ad distinctionem personarum*, und 3) *ea, quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso*, also: was Gott an sich ist, was er als der Dreieinige ist, und was in seinem Verhältnisse zur Welt. Unser Verf. aber handelt nur von dem Wesen Gottes an sich und von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, indem er die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes, weil dem Gebiete der Theologie angehörig, von der Lösung seiner rein philosophisch gefassten Aufgabe ausschliessen zu dürfen meinte. Schwerlich indess gehört wohl wenigstens nach Thomas' Sinn und Art die Lehre von der Dreieinigkeit mehr oder weniger dem nur theologischen oder dem nur philosophischen oder dem theologischen und philosophischen Gebiete zugleich an, als die Lehre von Gott überhaupt, von Gott an sich und in seinem Verhältnisse zur Welt, zumal im Denken von Gott an sich und im Verhältnisse zur Welt schwerlich überhaupt auch je in durchgreifender Wahrheit von der Dreieinigkeit in Gott ganz abstrahirt werden kann; aber durch diese Hinzunahme des Momentes von dem dreieinigen Gott wäre inderthat des Verf. Vorwurf vorderhand zu umfängreich geworden, und mit ungetrübtestem Danke ist an- und aufzunehmen, was er gewährt hat. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Wessenberg, J. H. v., Die Eintracht zwischen Kirche und Staat, auf die genaue Beachtung des wahren Zweckes beider begründet. Aus dem handschr. Nachl. des Verf. herausg. von *Dr.* Joseph Beck, Grossh. Badischem Geheimen Hofrath. Aarau (Sauerländer) 1869. XII u. 250 S. gr. 8.

Der sel. Wessenberg hat vorliegende Schrift in seinem 80. Lebensjahre (1854) verfasst und der Herausgeber achtet die Veröffentlichung derselben durch die Zeit und ihre Irren und Wirren auf kirchlichem Gebiete gerechtfertigt. Gewiss, und es ist dem Herausgeber zu danken, dass er sich der Mühe der Durchsicht und Herausgabe unterzogen hat, denn das Wort des edlen W. verdient es wohl gehört zu werden. Von altkatholischem Standpunkte aus durchwandert er das ganze weite Gebiet, wo die Kirche mit dem Staate in Verbindung steht, und gibt aus dem reichen Schatze seiner Erfahrung und in seiner bekannten Milde und Friedensliebe meist sehr gesunde Fingerzeige, wie beide, Staat und Kirche, neben und mit einander schiedlich friedlich wirken und doch in ihren rechten Ordnungen bleiben mögen. Allerdings berücksichtigt der Vrf. dabei nur die römisch-katholische Kirche in ihrem hierarchischen Aufbau, wovon er grosse Stücke hält, und andere Kirchengebiete berührt er kaum, — nur eine anerkennende Aeusserung über Luther steht in einer der Noten, — allein über die Gebiete universeller Natur sind die Urtheile desselben solcher Art, dass ihnen auch akatholischerseits durchaus zugestimmt werden kann. Solche Gebiete sind beispielsweise: Aufgabe des Staats in der Kirche, Selbständigkeit und Freiheit der Kirche, Aufsichtsrecht des Staates, Trennung von Staat und Kirche, Trennung von Schule und Kirche u. a. m. Nur lässt sich für ein Capitel wie §. 10 „der päbstliche Primat in der Kirche ist auch für den Staat von hoher Wichtigkeit“, wie liberal es auch sonst gehalten ist, die Zustimmung eines Akatholiken nie erwarten. Sonst kämpft der Verf. sehr entschieden und unumwunden gegen alle päbstliche Anmaassung und gegen jesuitische Lehre und Treiberei, und nach dieser Seite hin ist die Herausgabe des Schriftchens besonders zeitgemäss. Auszüge lassen sich nach dieser Seite hin nicht geben, sonst liesse sich eine reiche Blumenlese halten, wir müssen aber auf die Schrift selbst verweisen. Wer sie liest, wird sich über den trefflichen Verf. freuen und hoffen, dass es viele katholische Christen geben werde, denen ein unfehlbarer Pabst ein Unding ist und die dem jesuitischen Treiben, jesuitischen Lehren und Büchern baldigen Untergang wünschen. [A.]

2. Senkel, E. (ev. Pfarrer zu Hohenwalde bei Müllrose), Ein Leib und Ein Geist! Zu den gegenw. Erörterungen über uns. ev. Gemeinde-Ordnung ein Beitrag. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1869. 54 S. gr. 8.

Ob der Verf. wohl sich selbst verstanden hat und das Wesen der Kirche versteht, wenn er sich dagegen wehrt, dass der evangelischen Landeskirche „keine ächt demokratische Schablone aufgedrückt werde“, und doch nach Rothe „den kirchlichen Constitutionalismus in Presbyterien und Synoden als die volle Form der Kirche“ überschwänglich preist? ihre Entfaltung „ein dringendes Bedürfniss der kirchlichen, aber auch der politischen Gegenwart“ nennt? Ist denn die ganze kirchliche Gemeindeordnung aus etwas Anderem geboren, als aus dem demokratischen Principe, eine Schablone, die, aus der Staatsform entlehnt, der Kirche aufgedrückt ist? hier ein Hebel, um im Staatsinteresse die Union durchzusetzen, dort ein Triebwerk, um die Massen in der Kirche zur Herrschaft, zur Durchführung ihrer antikirchlichen Gelüste zu bringen? Und ob der Verf. sich nicht selbst widerspricht, wenn er als Forderung stellt: keine kirchliche Urwahl! und doch von dem Volke rühmt, dass es in seinem sesshaften, wirklichen Kirchenbestande bei uns von Haus aus entschieden conservativ sei und für den „alten Glauben“ stehe? Müsste er nicht für die Urwahl in der Kirche in die Schranken treten, sich in voraus freuen, dass jeder Wahlakt überzeugender, sieghafter herausstellen werde, das Volk sei in seinem sesshaften, wirklichen Kirchenbestande entschieden conservativ, stehe für den alten Glauben? Und ob endlich der Verf. nicht um seiner Zuversicht willen zu beneiden ist, den Kirchenregimenten werde es möglich seyn, dem Drängen nach kirchlicher Urwahl länger zu widerstehen, wenn einmal das Gemeindeprincip zum Grunde liegt und das Setzen der Gemeindeältesten ursprünglich sie um alle Gunst der Menge bringen würde? diese nach Gunst umschauenden, von Gunstbegierde geleiteten, diese auf jedem Schritte gelähmten „sämmtlichen kirchenamtlichen Instanzen“? Diese und andere Fragen haben sich unter dem Lesen des Schriftchens dem Ref. aufgedrängt, der in den wesentlichsten Stücken von ihrem Verf. dissentirt. Das moderne Synodalwesen passt nun einmal nicht zur lutherischen Kirche, und es nimmt sich seltsam aus, wenn der Verf. auf diesem Boden Bollwerke zur Vertheidigung des „alten Glaubens“ bauen und es dadurch zu dem Einen Leibe und Einen Geiste bringen will. Das Princip, welches darin steckt, will treiben und wird sich durcharbeiten und Niemand wird es hindern können. Landesherrliches Kirchenregiment und Kirchenvorstands- und Syno-

dal-Ordnung sind sich diametral entgegenstehende Principien, deren steter Kampf mit einander das Ende haben wird, dass jenes abgestossen wird. Gar aber die Uebertragung des staatlichen Constitutionalismus auf das Gebiet der Kirche beruht auf Unkenntniss von dem Wesen der Kirche, die dadurch nur Schaden nehmen kann. [A.]

3. Franz von Baader, Die Verfassung der christl. Kirche und der Geist des Christenthums. Blitzstrahl wider Rom, aus den Jahren 1838—40. In besond. Schrift an das Licht gestellt auf Veranlass. des vom Papst auf den 8. Dez. 1869 ausgeschrieb. Concils. Erlangen (Deichert) 1870.

Es möge mir gestattet seyn, die von mir herausgegebene Schrift selbst in dieser Zeitschrift anzuzeigen. Im Vorwort wird über die Entstehung derselben die nöthige Auskunft gegeben. So wie die Schrift nach meiner Redaktion vorliegt, verläuft sie in zehn kleinen Abtheilungen, die gewählt sind, um dem Leser Ruhepunkte darzubieten. Sie geht, wie Baader zu sagen pflegte, etwas auf die schwere Kost und erfordert gespannte Aufmerksamkeit. Ihre Haupttendenz geht dahin, zu zeigen, dass Papismus und Katholicismus nicht zu vereinerleien sind, und da diese Ansicht zur Zeit als Baader schrieb in Deutschland fast völlig unerhört schien, so setzte er der ersten Abhandlung, die er in dieser schärfer hervorgetretenen Richtung entwarf, das Motto vor: „*Melius est ut scandalum fiat, quam ut veritas dissimuletur.*" * Die Erbitterung der Ultramontanen blieb auch nicht aus und machte sich in erfundenen Anklagen Luft. Einige Wohlgesinntere sprachen mit einigen Gegenbemerkungen ihr Bedauern aus, französische Blätter sprachen von einem Abfall, Niemand aber wagte einen ernstlichen Widerlegungsversuch.

Um seine Auffassung recht scharf hervortreten zu lassen, setzte er einem Aufsatze in dem A. Anzeiger: Rückblick auf de Lamennais, das Motto vor: „*Le catholicisme fait la force du papisme et le papisme fait la faiblesse du catholicisme.*" Einige darauf folgenden Schriften, unter denen die über die Emancipation des Katholicismus von der römischen Diktatur, und: Der morgenländische und abendländische Katholicismus, hervorzuheben sind (im X. B. s. Werke), gingen nun zu grösseren Ausführungen über, deren Bedeutung jetzt erst recht hervorzutreten anfangen wird. Bisher haben sie mehr im Stillen gewirkt; dass sie aber gewirkt haben, beweist die grosse Zahl

* Diese Abhandlung erschien zuerst begreiflicherweise in einer protestantischen Zeitschrift und zwar in der Evangelischen Kirchenzeitung (1838 Nr. 55 u. 56).

katholischer Gegner des päpstlichen Absolutismus, ja des Papstthums selbst, welche in neuester Zeit hervorgetreten ist. Es wäre zuviel gesagt, diese Erscheinung allein oder hauptsächlich auf die stille Wirkung der antipapistischen Schriften Baaders zu setzen, aber ihren Antheil an dieser Erscheinung wird man nicht hinwegstreiten können. Doch dies ist nur ein verhältnissmässig kleiner Anfang und es wird noch ganz anders kommen, wenn die Werke Baaders allgemeiner werden gelesen und studirt werden. Denn dieses kann nicht ausbleiben, weil es kaum einen unterrichteten und urtheilsfähigen Katholiken in Deutschland mehr gibt, der nicht erkannt hätte, dass Baader der tiefste und deshalb auch der grösste katholische Philosoph der Neuzeit ist. Die Legionen Antipapisten, die Baader, durch den Widerspruch eines Ultramontanen aufgeregt, aus dem Boden stampfen zu können erklärte, werden auftreten, nur etwas später als er es damals erwarten mochte. Der damalige päpstliche Nuntius in München wird in seinem Sinne Recht behalten, wenn er Baader für einen *uomo pericolosissimo* erklärte, aber auch dieser hatte nicht so Unrecht mit seinem drastischen Gegencomplimente, welches jener schwerlich nach Rom berichtet hat. Es deutet Alles darauf hin, dass man in Rom die von daher drohende Gefahr wohl erkannt hat und daher unterliess die Werke Baaders mit ihren geharnischten Erklärungen gegen das Papstthum auf den Index zu setzen, um nicht Uebel ärger zu machen d. h. den Werken Baaders nicht eine grosse und gefährliche Verbreitung zu verschaffen, was bei den gegen Rom sehr zahmen Geistlichen, Hermes und Günther, nicht zu besorgen war. Und auch jetzt steht meines Erachtens die römische Maassregel des Verbotes nur dann zu erwarten, wenn die Erzürnung und die Leidenschaft den Sieg über die kalte Klugheit der Taktik davontragen sollte.

Doch zurück zu unserer Schrift. Sie zeigt, dass das Papstthum in Tradition und h. Schrift nicht begründet ist, und dies mit einer Gründlichkeit, die mindestens hinter den besten Beweisführungen der Protestantischen Theologen nicht zurückbleibt, zugleich aber durchaus selbständig ist. Höher noch als die Gründlichkeit der Beweisführung ist der Muth zu stellen, mit welchem Baader Rom den Handschuh hinwirft mit den Worten: „dass die durch den Hermes'schen Streit geweckte Bewegung leicht dazu führen könnte, dass bei neuen römischen Excommunikationserklärungen deutscher Wissenschaft Rom von der deutschen Intelligenz für excommunicirt erklärt würde.“ Es war natürlich die Intelligenz im Kreise höher gebildeter Katholiken gemeint, denn von der protestantischen Intelligenz war Rom schon längst excommunicirt, in dem dem

Worte von Baader beigelegten Sinne. Bezüglich ihrer war es nicht nöthig, sich dem Geschäft zu unterziehen, Eulen nach Athen zu tragen. Doch haben seine Worte eine allgemeinere Bedeutung, wenn er vortrefflich hinzufügt: „Der Deutsche ist vermöge seiner Natur zum corporativen Element geneigt, und da Wissenschaft und Kunst nur in freien Ländern recht gedeihen, somit kein Regiertwerden und Gezwungenwerden vertragen, so begreift man, dass der Deutsche, der sich vorzüglich auf Wissenschaft versteht, hierin auf die Länge keinen Scherz kennt (wie schon Luther, füg' ich hinzu, heldenhaft gezeigt hat), und worin seine bessere ursprüngliche Natur bei allen Unterdrückungsversuchen doch nicht erdrückt werden kann."

Baader geht auch auf die Hauptepochen der Kirchengeschichte und der Kirchenverfassung mit fruchtbaren Gedanken ein, wenn auch die Reihenfolge der entwickelten Anschauungen manchem Tadel unterliegen mag. Die Beweise gegen den Primat aus den Kirchenvätern und für deren Festhalten an dem Rechte der Gewissensfreiheit scheint mir ein Glanzpunkt der Baaderschen Darlegungen, die in den Originalschriften natürlich ungleich weiter ausgeführt sind. Von den mittelalterlichen Ausschreitungen und greuelhaften Bullen der Päpste gibt Baader erkleckliche Proben. Wie müssten sich diese erst ausnehmen, wenn man die Hauptbullen, in welchen die exorbitanten Anmaassungen der Päpste auftraten, von Gregor VII. an zusammenstellen wollte! Eine solche Schrift in deutscher Uebersetzung würde ohne alle anderen Beweise Tausenden von Katholiken die Augen öffnen über ihre Verblendung über Berechtigung und Werth des Papstthums. Auch auf das Verhältniss der orientalisch-katholischen zur römisch-katholischen Kirche geht Baader ein, hebt das Recht der Unabhängigkeit der ersteren von der letzteren hervor und will sie entschieden in die Bewegungen zur kirchlichen Reform hereinbezogen wissen. Wenn er einigermaassen den Gang, welchen die Reformatoren eingeschlagen haben, nicht billigt, so hängt dies natürlich mit seiner Anhänglichkeit an die altkatholischen Lehren zusammen, worüber hier der Streit nicht ausgetragen werden kann. Baader wollte sich nicht von der katholischen Kirche trennen und gab nicht zu, dass er sich durch seinen offenen und energischen Antipapismus von der katholischen Kirche getrennt habe. Seine Zurückweisung der bezüglichen Anklage des „*Univers*" ist denkwürdig und verdient auch die Beachtung der protestantischen Welt. Sie lautet: „Wenn es dem *Univers* beliebte mich für einen Verrückten darum zu erklären, weil ich die Ueberzeugung aussprach, dass die Dissom-

mation als Säcularisation des Katholicismus, somit dessen Unfreiheit in Bezug auf Weltzwang und Weltdruck, in der nicht corporativen sondern autokratischen Stellung des Vorsteheramts zu suchen ist, so könnte es mir belieben, ihn für einen Blödsinnigen zu erklären, falls nicht Mehreres zu seiner Entschuldigung mir zu sprechen schiene. Denn 1) der in einem schier petrificirten Vorurtheil Festgerannte pflegt wenigstens vorerst denjenigen, welcher ihm das Concept verrückt, somit den ihn Verrückenden wenn schon nur Zurechtrückenden für einen Verrückten, nämlich für das zu halten, was er doch nur selber ist, und dies scheint im gegenwärtigen Falle um so begreiflicher, als mit jenem Vorurtheil oft die gesammte materiale und sociale Existenz dessen verbunden ist, welcher in jenem sich befangen befindet. Die Franzosen 2) halten überhaupt zwischen bürgerlichem und religiösem Bigottismus oder Servilismus und Jakobinismus keine Mitte fest, und sind unter Napoleon, welchem die Gallikanische Kirchenfreiheit in seinen Kram nicht taugte und der den Katholicismus darum wieder unbedingt der römischen Diktatur unterwarf, statt vorwärts zu kommen, zurückgegangen. Endlich 3) mangelt den Franzosen nicht blos die Sache, von der es sich hier handelt, nämlich eine freie Corporation im altgermanischen Sinne, sondern sogar der Begriff derselben, weswegen sie denn nur zwischen Absolutismus und Jakobinismus gleichsam osciliren, und es ihnen also als ein Märlein dünken muss, wenn man von einer Gestaltung der katholischen Kirche als Weltcorporation spricht. Der *Univers* hat darum auch nicht die geringste Ahnung davon, dass, falls auch die erste Gestaltung der Kirche rein korporativ war, wie denn Christus alle Ungleichheit oder Primatie unter seinen Jüngern untersagt, wie derselbe die Schlüsselgewalt nicht minder allen Jüngern als dem Petrus gibt, seine virtuelle somit reale Gegenwart, somit die Formation einer Kirche, jeden Zweien oder Dreien in seinem Namen sich verbindenden zusagt, und alle Prärogativen und hierarchischen Gradationen in der Mittheilung seiner Geistesgaben ausschliesst, dass, sage ich, hiemit nicht das Geringste dem Katholicismus abgeht, wohl aber derselbe hiemit einerseits von der Jalousie und tribulirenden Reaktion der Weltmächte so wie andererseits von der Opposition des Protestantismus sich frei machen wird, so wie innerlich die Evolution des religiösen Sinnes und religiösen Wissens von den sie versteinernden Banden wieder befreit werden, und besonders der Clerus nicht mehr nöthig haben wird, durch einen stets paraten Recursus *ad principem* oder *ad Papam* nur im Servilismus unter dem Einen seine Befreiung vom Servilismus unter dem Andern zu suchen; so wie

die hiemit als eine alle nationalen Schranken nicht durchbrechende sondern frei als Geist der Humanität... sich darbietende Weltcorporation allen verwandten Corporationen, der öffentlichen Wohlfahrt und Wohlthätigkeit, der Wissenschaft, Kunst u. s. w. zur sichernden Basis und zum Leiter dienen wird und soll. Anstatt endlich, wie der *Univers* sich erlaubt, von einem Abfall von der Kirche zu reden..., würde er besser gethan haben in meinen Schriften selber zu finden, dass ich zwar immer den Katholicismus vertheidigte, nie aber der Autokratie oder Infallibilität seiner Vorsteher das Wort sprach, weswegen ich mir auch eine Parallele zwischen mir und den Herren Lamennais und Lamartine verbitten muss.“

Gemässigter und sachlicher konnte Baader doch wohl die wider ihn erhobene Anklage nicht zurückweisen. Mit vollem Rechte behauptet er, dem kirchlichen Absolutismus, dem Papalsystem oder Papismus nie das Wort geredet zu haben, wenn er auch erst bei Gelegenheit der Kölner Wirren zum aktiven Angriff gegen den Papismus vorschritt. Derselbe Standpunkt und dieselbe Gesinnung liegt schon überall seinen früheren Schriften erkennbar zum Grunde, drückt sich schon in Briefen aus viel früherer Zeit aus und durchweht wie ein geistiger Hauch bereits die in den Tagebüchern (1786 ff.) mitgetheilten genialen Jugendergüsse. So sehr er das Recht der Unabhängigkeit der orientalischen Kirche von Rom anerkannte, so sehr ihm die deutsche Reformation bei dem verstockten Verhalten des Papstes als eine Nothwendigkeit erschien, so erblickte er doch in der Spaltung der christlichen Confessionen einen ungeheuren Missstand und eine gewaltige Hemmung der Evolution des christlichen Geistes. Sollte dieser Missstand, diese Hemmung beseitigt werden, so musste die Wurzel des Uebels entdeckt und blossgelegt werden. Baader erkannte sie in der Entstellung der ursprünglichen Kirchenverfassung, in dem falschen und monströsen Gewächse des Papstthums, dessen heidnischer Hochmuth, dessen frömmelnde Selbstsucht und ungemessene Herrschsucht die Trennung der orientalischen und occidentalischen Kirche wie die Spaltungen in der occidentalischen verursacht und die sich katholisch nennende Kirche immer mehr zu einem Bruchtheil der ganzen Kirche herabgebracht hat und auf dem besten Wege ist, sich zu einem noch viel geringeren Bruchtheil herunterzusetzen wie in gleichem Grade die Spaltungen zu vermehren. Die Tendenz Baaders geht daher auf die Ueberwindung dieses furchtbaren Hemmnisses und damit auf die Einleitung einer frei und von innen heraus sich gestaltenden Ausgleichung und Versöhnung aller christlichen Confessionen wie nicht minder der Religion und

der Wissenschaft, des Glaubens und der Vernunft, der Kirche und des Staates.

Wer die Anbahnungen kennen lernen will, welche Baader zur Erreichung dieses grossen Zieles versucht hat, muss an das Studium seiner Schriften verwiesen werden. Die geistvollsten und edelsten protestantischen Theologen begegnen ihm in diesen Strebungen auf halbem Wege, und man kann es als einen Versuch ansehen, Uebereinstimmung und Dissonanz an das helle Licht treten zu lassen, wenn die theologische Fakultät der Berliner Universität für das Jahr 1870 folgende Preisaufgabe gestellt hat: *„Systema Francisci de Baader delineetur et quomodo sese ad Theologiae Evangelicae principia habeat examinetur.“* *

Ueber den Geist des Christenthums ist in der vorliegenden Schrift (aus äusseren Gründen) quantitativ wenig, qualitativ aber für den Aufmerksamen, der das bezüglich Gesagte gründlich durchdenken will, viel gesagt. Doch sollte das Gesagte nur zur näheren Kenntnissnahme der Ausführungen Baaders in seinen Schriften einladen. Man wird nicht unbemerkt lassen, dass in dieser kurzen Zusammenfassung Baaderscher Lehren Papstthum und Straussianismus die Extreme darstellen, die Baader gleich stark abstösst, indess es hier nur nicht ausgeführt werden konnte, dass die Abstossung gleich stark jedem Pietismus und Molinismus, wie dem Deismus und Materialismus gilt. [Hoffmann in Würzburg.]

4. Protokolle der ordentl. Versammlung der Ersten Landes-Synode der ev. luth. K. des vorm. Kgr. Hannover (vom 3. Nov. bis 13. Dez. 1869). Hannover (Helwing) 1869. 392 S. 8.

Diese Synode, nicht eben fruchtbar durch eine Fülle von Material, oder an greifbaren Resultaten, hat nichts destoweniger eine unverkennbare grosse Bedeutung. Denn sie stand berathend und beschliessend vor vier der wichtigsten Zeitbewegenden Fragen: nach aussen hin: vor der Frage des landesherrlichen Episkopats, dann der Union, und endlich des Protestantenvereins, nach innen: vor der Frage der Pfarrwahl durch die Gemeinden. — Gehen wir des Näheren auf diese Gegenstände ein, so wurden der erstere, der des landesherrlichen Summepiskopats, am gründlichsten, die beiden folgenden nur mehr gelegentlich erörtert, der vierte endlich, nach langem Schwanken, durch ein bestimmtes Resultat erledigt.

Der landesherrliche Episcopat, diese auf's neue

* Bergmann's Philos. Monatshefte IV, 1, S. 84.

brennend gewordene kirchenrechtliche Frage der Zeit, hat seit seinem Entstehen in der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts bis heute die verschiedenartigsten Phasen durchlaufen. Noch am meisten entsprach er seiner Idee und der von den Reformatoren mit Bedacht entworfenen Vorstellung eines Nothbehelfs, in der Zeit der gesegneten Reformation selber, da die Fürsten, zu Hülfe gerufen, und um der Noth und Liebe willen gern und von Herzen zur Hülfe sich einstellend „Pfleger und Säugerinnen“ der Kirche waren (Jes. 69, 23). — Aber schnell und unwiederbringlich sank diese Blüthezeit dahin, in der die Fürsten, treue *advocati* der Kirche, für dieselbe das Schwert zogen — mehr noch das geistliche, als das eiserne.

Mit der Periode des erwachenden Territorialismus umgab sich das landesherrliche Bischofthum, welches der Noth einer kirchlichen Missregierung gegenüber entstanden war, nun wiederum in falsche Bahnen einlenkend, mit dem alle frischen Kräfte ausdörrenden Büreaukratismus. Es war die Zeit, da die kirchlichen Angelegenheiten des Landes unter die verschiedenen Geschäftsbranchen des Verwaltungsorganismus kaum ebenbürtig einrangirt wurden, und von tüchtigen Administrationsbeamten durch landesherrliche Edikte besorgt wurden. Die landesherrliche Episcopie war mit der Krise bereits an der Gränze des Verfalls angelangt. Die constitutionellen Kirchenverfassungen der Neuzeit konnten denselben nur beschleunigen.

Aber noch viel mehr sollte derselbe durch die Abnormitäten, welche mit der neueren Staatenbildung im Zusammenhange stehen, befördert werden. Mit der Entstehung paritätischer Staaten trat jenes Stadium ein, welches den leitenden Gesichtspunkten der Reformatoren völlig absurd erschienen wäre, nämlich die bischöfliche Gewalt römisch-katholischer Landesherren über Evangelische Landeskirchen. Eine Verschiedenheit der Anschauung über diese Monstrosität ist ersichtlich aus der Verschiedenheit der Garantieen, welche den mit Besorgniss erfüllten Evangelischen Unterthanen geboten wurden. Am besten glaubte man diese letzteren, und damit den intakten Bestand der lutherischen Landeskirche in dem Königreiche Sachsen gesichert, und doch schrieb gerade aus Sachsen *Dr* C. Hase im Jahre 1847: „Es ist abgeschmackt, einen Fürsten als Bischof oder gar als obersten Bischof zu begrüssen. Ein Bisthum ist ein geistliches Amt. Ein Bischof soll geprüft, geweiht und lehrhaft seyn, auch ein geistlich Leben führen. Unsere Fürsten mögen sich ungehudelt lassen mit einem Titel, welcher Forderungen an sie stellt, so ihrer

fürstlichen Majestät nicht ziemen. Christliche Fürsten sind von Gott eingesetzte Schutzherren der Kirche und ihre ersten erlauchten Söhne, aber sie Bischöfe zu nennen hat gerade so viel Sinn, als wenn man sie Pastoren oder Päpste nennen wollte" (C. Hase: Das gute alte Recht der Kirche. Leipzig 1847).

Der neuesten Zeit, den Veränderungen auf staatlichem Gebiete seit 1866 ward eine neue Erörterung dieses Thema's, vielleicht sogar die endliche Lösung der unklaren Stellung der fürstlichen Bischöfe vorbehalten. Zu der unionseifrigen deutschen Vor- und Grossmacht kamen bedeutende lutherische Gebiete hinzu, und der unirte König von Preussen übernahm, wie selbstverstanden, die bischöfliche Gewalt über die lutherischen Gebiete von Hannover, Schleswig-Holstein, Lauenburg, Oberhessen und Frankfurt am Main, also über eben dieselbe Kirche, welche in den alten Preussischen Stammlanden durch königliche Cabinetsordres aufgehört haben sollte zu bestehen. Diese völlig unklare Stellung musste ja sofort sich geltend machen. Neben der Verbürgung der kirchlichen Rechte der neuen lutherischen Unterthanen und ihrer kirchlichen Sonderstellung lief der von königlichem Munde unverholen und wiederholt ausgesprochene Wunsch, dass die neuen Unterthanen der kirchlichen Union sich anschliessen möchten. Obgleich darin wenigstens Eine Consequenz, nämlich diejenige aus dem alten territorialistischen *cujus regio, illius religio*, lag, so war dieser, bei feierlichen Gelegenheiten ausgesprochene königliche Wunsch doch völlig geeignet, den neuen Unterthanen die drohende Gefahr offen zu legen, in welcher ihre kirchliche Selbstständigkeit schwebt: der Wunsch und das Verlangen des obersten Bischofs der unirten und lutherischen Kirche nach allgemeiner Einführung der Union eröffnet bedenkliche Aussichten auf die Zukunft der lutherischen Kirche, denn jener Wunsch involvirt den Gedanken an das allmähliche Aussterben des Lutherthums, dessen Aufsaugen durch die ihr stets absorbirend entgegenstehende Union trotz bischöflicher Fürsorge.

Kein Wunder, dass diese Besorgnisse laut wurden in demselben Augenblicke, wo zum ersten Male nach der Annexion vom Jahre 1866 die Vertreter einer lutherischen Provinzialkirche berufen waren, jetzt mehr denn je für dieselbe einzutreten. Es geschah dies unmittelbar nach der Eröffnung der ersten Hannoverschen lutherischen Landes-Synode am 3. November 1869.

Geheimer Regierungsrath Brüel, früheres Mitglied des Hannoverschen Cultministeriums, sodann im dortigen

Landes-Consistorium eine bedeutende Stellung einnehmend, seit kurzer Zeit aus demselben versetzt, stellte folgenden Urantrag: „Die Hochwürdige Landessynode wolle die Frage in Verhandlung nehmen, ob etwas eventuell und was von ihrer Seite gegenwärtig wahrzunehmen ist, um der Evangelisch-Lutherischen Kirche des Königreichs Hannover ihre Selbstständigkeit zu sichern und zu mehren, und zur Vorbereitung der Berathung und Beschlussfassung über diesen Gegenstand zunächst einen Ausschuss mit der Aufgabe, den Gegenstand zu prüfen und darnach speziellere Anträge bei der Synode einzubringen, niedersetzen."

Dieser Urantrag fand ausreichende Unterstützung und die gewählte Commission stellte den darauf gegründeten Antrag: „Es möchte dem König von Preussen eine Gesetzesvorlage zur Genehmigung unterbreitet werden, worin die völlige Selbstständigkeit der Hannoverschen lutherischen Landeskirche, und zwar zunächst des Landesconsistorii in Hannover, welches nicht mehr dem Cultusminister zu Berlin zu unterstellen sei, ausgesprochen werde."

Dieser Antrag, welcher namentlich auch von dem früheren Hannoverschen Cultminister, nunmehrigen Präsidenten des Hannoverschen luth. Landes-Consistoriums, *Dr.* Lichtenberg, als Mitgliede der erwählten Commission nachdrücklich unterstützt wurde, fand zunächst die gründlichste Beleuchtung und Empfehlung von dem Antragsteller, Geh. Rath Brüel selber, welcher von dem Ausschusse zu seinem Berichterstatter war ernannt worden. Er warf einige Blicke auf die Vorarbeiten und Grundlagen der jetzigen Hannoverschen Kirchen-Verfassung, welche aus den Stürmen der Jahre 1848 und 1863 (Katechismussturm) geboren, dennoch das göttliche Siegel des Wortes an sich trage: „Was die Menschen böse gemacht, das hat Gott gut gemacht!" Denn nicht nur die Kirchenvorstände der Einzelgemeinden und die Diözesansynoden hätten guten kirchlichen Sinn kund gegeben, sondern auch das am Tage vor dem Einzuge der Preussischen Truppen eingesetzte Landesconsistorium habe sich bewährt.

Dagegen führte er eine Reihe von Eingriffen in die Selbstständigkeit und in den genuin lutherischen Charakter der Hannoverschen Landeskirche seit der Besitzergreifung durch Preussen an, namentlich die Errichtung unirter Militärgemeinden, Besetzung wichtiger Stellen selbst im Landesconsistorium mit unirten Gliedern (als ausserordentlichen Beisitzern desselben), die Anordnung eines allgemeinen Bettags, auch andere Massregeln ohne Vorwissen und Mitwirkung des Landesconsistorii, die Be-

rufung des unirten Pastors Topf aus Preussen nach Goslar, u. s. w. Nach solcher Lage der Dinge sei es wahrlich nicht menschlicher Fürwitz, sondern heilige Pflicht, ein von der Herrschaft politischer und unionistischer Interessen freies Regiment sich zu sichern schon nach dem natürlichen Rechte jeder Kirche, selbst wenn eine positive Satzung so dem Verlangen entgegenstünde, wie jetzt glücklicherweise Art. 15 der Preussischen Verfassungs-Urkunde entschieden für diesselbe einträte. Gewiss sei die Hannoversche Kirche ein gesonderter, geschlossener und unabhängiger Kirchenkörper mit einer obersten Kirchenbehörde und dieser legislativen Synodal-Versammlung. „Was uns mit der Altpreussischen Kirche verbindet, ist lediglich der Inhaber des Summepiscopats, ist reine Personal-Union, und dies ist keine kirchliche Verbindung.“ Da die katholische Kirche, welche nicht gezögert, von dem Art. 15 der Pr. Verfassung ausgiebigen Gebrauch zu machen, bereites Entgegenkommen gefunden habe, so werde man das doch auch der lutherischen Kirche nicht versagen können. Was begehre man denn? Keine radikale Neuerung, keine Beseitigung des landesherrlichen Episkopats, nur eine Entwicklung auf gegebener Grundlage und nur, so weit die Noth dränge! — Nun beträten diese Anträge freilich insofern einen neuen Weg, als ein solcher Gedanke in concreter Ausgestaltung sich noch nirgends finde; aber einmal sei es der zur Ausbildung des synodalen Instituts und zur Freistellung der Kirche hindrängende Zug, der sie in den Vordergrund stelle, sodann seien auch diese Anschauungen der Theorie nach keineswegs neu. Dies wird nachgewiesen aus den neuesten Auslassungen der Kirchenrechtslehrer v. Scheurl, Friedberg, Dove u. A., welche Alle von der Erkenntniss durchdrungen seien, dass der landesherrliche Episcopat nicht mehr in der alten Weise haltbar sei, welche aber doch nur in der Negative stark sind. Dove unter Anderen sage mit klaren Worten, dass, wenn dies landesherrliche Kirchenregiment Bestand haben solle, es nicht bleiben könne, wie es sei. (Professor Dove aber war Einer der vom Könige ernannten ordentlichen Mitglieder der Landessynode und ist auch ausserordentliches Mitglied des Landesconsistoriums in Hannover.) Mit diesen vorstehenden Anträgen sei daher nicht blos der Kirche, sondern auch dem landesherrlichen Kirchenregimente gedient, um dessen Bestand zu sichern. Der einfache Fortbau auf der gelegten Grundlage sei der einzig sichere, weil der einzig von Gott gewiesene Weg, bei Abweichungen gerathe man in die Willkür menschlicher Gedanken. Uebrigens sei bei diesen An-

trägen nicht die entfernteste Absicht vorhanden, die Hannoversche Kirche zu isoliren. Vorbeugen wolle man nur der auf diesem zarten Gebiete nur um so grösseren Gefahr der Centralisirung. Eine Kirche von der Ausdehnung der Hannoverschen Landeskirche genüge, um darin ein Centrum ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit festzuhalten. Die kleineren Centren müssten gewahrt werden, damit nicht bei Errichtung eines Centrums mit seinem Sitze an dem Orte der höchsten Staatsgewalt dasselbe dem Einflusse der letzteren erliege. — Man denke wohl an einen grossen Kirchenbau und eine vereinigte Macht gegenüber der römisch-katholischen Kirche, und doch heisse das nur, mit einem Irrthum der katholischen Kirche diese bekämpfen wollen, anstatt daran festzuhalten: „Das Wort sie sollen lassen stahn.“ Auch sei ein Zusammenschluss zu solchen kleinen Kirchenkörpern indicirt durch die Verschiedenheit des Confessionsstandes. Indess würde es sehr zu bedauern seyn, wenn man nicht nach Sicherstellung solcher Selbstständigkeit den Glaubens-Genossen und -Verwandten, selbst mit gewisser Aufgabe der Selbstständigkeit, die Hand reiche, und zwar dann aber auch ohne Beschränkung auf das Staatsgebiet, selbst über die Nationalitätsgränzen hinaus. — Die relative Neuheit des Versuchs habe Manche bedenklich gemacht: und doch dürfe man, der Strömung der Zeit nach zu urtheilen, überzeugt seyn, dass man nach einigen Jahren auf diese Anträge als einen ersten schüchternen Versuch zurückblicken werde — wie dies ähnlich bei der Synodalordnung auch gewesen sei.

Man werfe endlich ein: „man dürfe nicht fordern, was doch nicht gewährt werde.“ Die Forderungen der Anträge aber enthielten nur, was unbedingt für die Unabhängigkeit der Kirche nothwendig sei; — jeder Calcül sei unsicher; — indess sei zu besorgen, dass diejenigen, welche jetzt gegen das Nothwendig erkannte solche Zweifel erhöben, doch Gewissensbedenken empfinden würden, wenn ihnen später entgegengehalten werde: „Die erste Synode hat ja dieses nicht einmal gefordert!“ Allerdings sei es möglich, dass selbst überhaupt keine Erwiederung erfolge, aber, neben der Hauptadresse hätten die Anträge noch eine zweite Adresse: sie seien ein öffentliches Zeugniss von dem, was die Erste Landes-Synode Hannovers für nothwendig erkannt. Es sei dies von Bedeutung, denn die hier vertretenen Bestrebungen würden sich, so wie so, Bahn brechen. Ref. müsse dies für eine sehr kurzsichtige Politik ansehen, welche zu alle dem sich ablehnend, so-

gar feindlich verhalte, und es mehr im Interesse des Staates halte, wenn die Union gefördert werde, hoffe auch, dass dies nicht lange mehr der Fall seyn werde. Wie dem aber auch sei: die Synodalen haben hier ihres Amtes zu warten, ohne Rücksicht darauf, ob sie an politischen Stellen sich missliebig machten oder nicht, mit aufrichtigen Herzen, und wenn auch in vollem Bewusstseyn ihrer Schwachheit, doch mit dem Vertrauen, dass Gott dies in seinem Namen unternommene Werk über Wissen und Verstehen zu segnen vermöge. —

Den äussersten Widerspruch gegen den Antrag Brüels und den übereinstimmenden Vorschlag des Synodal-Ausschusses erhob nun aber sofort der Professor des Kirchenrechts *Dr.* Dove von Göttingen, vom Könige ernanntes Mitglied der Landessynode, indem er nachzuweisen versuchte, dass die Anträge nichts Anderes bezweckten, als ein völlig souveränes Landesconsistorium, Unabhängigkeitserklärung von dem Cultusministerium in Berlin, am Ende auch von dem *Summus Episcopus* und völlige Isolirung der Hannoverschen Landeskirche, völlige Verwerfung selbst unbedenklicher Union, der Conföderation u.s.w. Er leitet einen negativen Grund für den Summepiscopat aus Art. XXVIII der *Conf. Aug.* ab; wenn hier das Regiment für die Bischöfe gefordert werde, so sollen sie doch nur regieren *verbo* und *sine vi humana*, welch' letztere doch in der Volkskirche nothwendig sei. In der Erklärung des Art. VII der *Conf. Aug.*, meinte er, sei nicht die *pura doctrina evangelii*, sondern die *pura doctrina evangelii* als kirchenbildende Macht zu betonen. Auch sei hier an die Praxis des alten *Corpus Evangelicorum* zu erinnern, und endlich sei nach den Bestimmungen des Westphälischen Friedens der abweichende evangelische Bekenntnissstand kein Grund gegen die Ausübung des Episkopalrechtes gewesen; und Art. VII des Westphälischen Friedens habe zur Voraussetzung, dass der Landesherr das *jus reformandi* in Anspruch nehme, während hier entgegengesetzte königliche Zusagen vorlägen; auch sei dieser Art. VII in Hannover überhaupt, z. B. in Betreff der Pfarrwahlen nicht zur Anerkennung gekommen, u. s. w.

Wir bemerken nur, dass diese Ausführungen im Verlaufe der fortgesetzten Discussion eine gründliche Widerlegung besonders auch durch den sehr ausgedehnten und gehaltvollen Vortrag des Präsidenten des Landes-Consistoriums *Dr.* Lichtenberg fanden.

Nach Besprechung, Annahme oder Verwerfung verschiedener Amendements wurde folgender Beschluss angenommen: Seine Königliche Majestät von Preussen zu bitten, dass

Er geruhen wolle, Zuständigkeit und Stellung des Landes-Consistoriums in Hannover zu dem Cultusministerium in Berlin im Anschlusse an die Königliche (Hannoversche) Verordnung vom 17. April 1866 behufs vollerer Entwicklung kirchlicher Selbstständigkeit durch Kirchengesetz neu zu regeln im Sinne der nachfolgenden Sätze: I. Der im §. 5 der Königlichen Verordnung betr. die Errichtung eines Evang.-Lutherischen Landesconsistorii zu Hannover vom 17. April 1866 bestimmte Geschäftskreis des Landesconsistorii wird dahin erweitert, dass dasselbe neben den im §. 3 der Verordnung ihm zugewiesenen Angelegenheiten die gesammte bisher noch vom Cultusministerium geübte Zuständigkeit zur Ausübung der Kirchengewalt in der Evang.-Luth. Kirche Hannovers erhält, mit vorläufiger Ausnahme jedoch: 1) der Angelegenheiten, welche das Parochialkirchenvermögen und die vermögensrechtlichen Verhältnisse der Kirchengemeinden betreffen; 2) der Angelegenheiten derjenigen niederen Kirchendiener, deren Kirchendienst mit einem Schuldienst verbunden ist. Dabei wird näher bestimmt: *a.* Hinsichtlich der Bewilligung von Kirchencollekten zum Besten einzelner Kirchengemeinden der Evang. luth. Kirche Hannovers bleibt die bisherige Zuständigkeit unverändert. Die Bewilligung sonstiger Kirchencollekten hängt vom Landesconsistorium ab. *b.* Die Errichtung und Veränderung von Parochieen wird, vorbehaltlich nur der vom Cultusministerium abhängig bleibenden staatlichen Anerkennung, dem Geschäftskreise des Landesconsistorii zugewiesen. II. Das Cultusministerium bleibt Disciplinar- und Bestallungs-Behörde der Provinzial-Consistorien, hat jedoch bei Ernennungen, Beförderungen, Gehalts- oder Remunerations-Bewilligungen und Versetzungen, welche vorsitzende oder stimmführende Mitglieder der luth. Provinzial-Consistorieen, den Vorsitzenden oder stimmführende lutherisch-geistliche Mitglieder im Consistorium in Aurich betreffen, Vorschläge an den Landesherrn nur in Gemeinschaft mit dem Landesconsistorium zu richten, und eigene Anordnungen nur im Einverständnisse mit dem Landes-Consistorium zu treffen. III. Die Unterordnung des Landesconsistoriums unter das Cultus-Ministerium (§. 7 der Verordn. vom 17. April 1866) hört auf. In den zum Geschäftskreise des Landesconsistoriums gehörenden Angelegenheiten (oben *sub* I.) verliert das Cultusministerium jede aus der Kirchengewalt abfliessende Zuständigkeit, namentlich auch die Befugniss zu vorläufiger Anordnung bei stattfindender Gefahr im Verzuge. Vorgängige Einsicht von Verfügungen des Landesconsistorii zu verlangen ist dasselbe nicht ferner berechtigt. IV. Die landesherrliche Beschlussfassung in den einer

solchen bedürfenden Sachen wird nicht mehr durch Vermittlung des Cultusministeriums, sondern vom Landesconsistorium unmittelbar erwirkt.

Die Landessynode begleitet diese Anträge noch mit folgenden Bemerkungen und Wünschen: *A.* Vom Geschäftskreise des Landes-Consistoriums werden (nach Nr. I. oben) noch die Angelegenheiten des Parochialkirchenvermögens u. s. w. ausgenommen. Die Landessynode wünscht und beantragt aber, dass die Königliche Regierung näher prüfen wolle, unter welchen Bedingungen auch in diesen Angelegenheiten die normale Zuständigkeit des Landes-Consistorii als oberster Kirchenbehörde für Ausübung der Kirchengewalt an Stelle der bisherigen anomalen Zuständigkeit des Cultusministerii gesetzt werden könne, unbeschadet der ungeschmälerten Zuständigkeit des letzteren für Ausübung der concurrirenden Staatsgewalt (Kirchenhoheit), und dass der nächsten Versammlung der Landessynode das Ergebniss dieser Prüfung vorgelegt werde. *B.* Die unter I. gemachte fernere Ausnahme wegen der Angelegenheiten derjenigen niederen Kirchendiener, deren Kirchendienst mit einem Schuldienste verbunden ist, hat die Fortdauer der bisherigen Zuständigkeit der Hannoverschen Consistorien und ihrer Schulabtheilungen in Schulsachen zur Voraussetzung. (Hierin ist nun freilich die ausgesprochene Hoffnung der Landessynode nur zu bald darniedergeschlagen worden, indem fast unmittelbar nach dem Schlusse der Synode die in Altpreussen herkömmlichen Provinzialschul-Collegien auch in der Provinz Hannover organisirt und dadurch das höhere und niedere Schulwesen aller und jeder Verbindung mit den Consistorien enthoben wurden: ein neuer Schritt des beliebten Centralisationssystems.) *C.* Wenn, wie verlautet, die im §. 7 der Königl. Verordnung vom 17. April 1866 (aus Hannoverschen Zeiten) in Bezug genommene Vorschrift über das Erforderniss staatlicher Bestätigung von Disciplinarstraf-Erkenntnissen, welche auf Entlassung von Predigern oder höheren Geistlichen lauten, vom Cultusministerio gegenüber der Römisch-katholischen Kirche für ausser Kraft getreten bereits erklärt ist, so darf die Landessynode hoffen und bitten, dass der Evang.-luth. Kirche Hannovers gegenüber ebenso verfahren werde. *D.* Die Landessynode betrachtet als selbstverständlich, dass mit einer Beseitigung der Unterordnung des Landesconsistorii unter das Cultusministerium Bestimmungen, welche einfach als Ausflüsse dieser Unterordnung zu betrachten sind, wie sie namentlich in der provisorischen Geschäftsordnung des Landesconsistorii und in der die theologischen Prüfungen betreffenden

Verordnung vom 4. Mai 1868 sich finden, ausser Kraft zu treten haben würden.

Damit unsere Evang.-luth. Kirche volle und wirkliche Selbständigkeit erlange und bewahre, ist nach dem Erachten der Landessynode neben dem bisher Erörterten ein Zweites nöthig, nämlich die Aufrichtung gewisser Ordnungen für Ausübung der landesherrlichen Kirchengewalt selbst, und zwar über dasjenige hinaus, was das bisherige Recht und namentlich die Synodalordnung hierin bereits festgesetzt hat. Ob eine Aufrechthaltung des landesherrlichen Kirchenregiments mit der Selbständigkeit der Kirche überhaupt vereinbar sei, wird bekanntlich bestritten, und es ist eine notorische Thatsache, dass S. Maj. Friedrich Wilhelm IV. den Wunsch ausgesprochen hat, die Kirchengewalt in die rechten Hände, nämlich in die Hände eigentlich kirchlicher Beamten niederlegen zu können. Die Landessynode indess erachtet ein Aufgeben der landesherrlichen Kirchengewalt keineswegs als nothwendig, wünscht vielmehr dringend, dieselbe der Kirche dauernd zu erhalten, und erachtet nur das im Einklange mit angesehenen und besonnenen Lehrern des Kirchenrechtes und im Hinblicke auf den ganzen neueren Verlauf des kirchlichen Verfassungslebens zu heilsamer kirchlicher Ordnung für nöthig, dass — so weit thuulich, unter Einführung und Einfügung synodaler Elemente — die Unabhängigkeit der kirchlichen Behörden gestärkt, und ihre den kirchlichen Rücksichten vollständig genügende Besetzung mehr gesichert werde. — Das Bedürfniss, hierin Recht und Interesse der Kirche durch neue Normen zu wahren, hat nach den Ereignissen und Erfahrungen der letzten Jahre als ein unabweisliches und dringendes sich erwiesen. Einestheils nämlich ist das politische Interesse ein so überwiegendes und alle öffentlichen Verhältnisse dermassen beherrschendes geworden, dass — die neuesten Verhandlungen im Abg.-Hause in Berlin geben Zeugniss dafür — es der sorgsamsten Vorsorge bedarf, um zu verhüten, dass nicht die Kirche unter der Form des landesherrlichen Kirchenregiments in Wahrheit mehr oder minder von einem Staatsregimente beherrscht werde. Andrerseits befindet sich die lutherische Kirche der drohenden Gefahr einer Untergrabung und Auflösung durch die Union gegenübergestellt. Bei allem Vertrauen in die gnädige Zusage Sr. Majestät, die Union nicht aufzwingen zu wollen, muss die Landessynode diese Gefahr als bestehend und bedeutend erkennen. — Der grossen und gewaltigen, die Traditionen, Stimmungen und Bestrebungen fast aller herrschenden Kreise

des Preussischen Volkes durchziehenden Strömung zur Unirung der evang. Kirchen muss die Landessynode besondere Schutzdämme entgegenzusetzen bemüht seyn, will sie, ihrer Pflicht gemäss, die Heiligthümer göttlicher Wahrheit, wie sie solche erkennt und bekennt, voll erhalten und bewahren.

Handelte es sich nun bei der landesherrlichen Kirchengewalt um eigene Rechte Sr. Majestät, so müsste die Landessynode freilich ängstlicher seyn, Anträge auf deren Beschränkung vorzulegen, wenngleich sie das strengste Maass des Nothwendigen dabei einzuhalten allenthalben sich bemüht hat, und wenngleich sie urtheilt, dass rechtzeitige weise Beschränkung dieser Gewalt allein deren dauernde Erhaltung ermöglichen kann. Da aber nicht eigene Rechte des Landesherrn in Frage stehen, sondern nur Rechte eines Dienstes, welcher dem himmlischen Herrn der Kirche geleistet wird, so kann die Landessynode keinerlei Grund befinden, mit solchen Anträgen zurückzuhalten, nachdem sie die Ueberzeugung gewonnen hat, dass mit deren Gewährung das Beste der Kirche, deren Vertretung ihr obliegt, gefördert wird, und sie glaubt auch getrost vertrauen zu dürfen, dass, wenn sie diese Anträge stellt, kein Vorwurf sie treffen kann, als gelüste ihr nach einem Eingreifen in begründete Herrschergewalt. — Voll Vertrauen auf die gnädige Gesinnung Sr. Majestät unterbreitet sie deshalb auch ihre hierauf bezüglichen unterthänigen Wünsche der Allerhöchsten Prüfung und Entscheidung.

Sie sind in den unter V.—IX. nachfolgenden Sätzen ausgedrückt: V. Das Erforderniss landesherrlicher Beschlussfassung in den zum Geschäftskreise des Landesconsistoriums gehörenden Angelegenheiten bleibt auf diejenigen Fälle beschränkt, in welchen dasselbe bisher begründet ist. VI. Der Landesherr wird vor Ernennung des Vorsitzenden und der stimmführenden ordentlichen und ausserordentlichen Mitglieder des Landesconsistorii, des Vorsitzenden und der stimmführenden Mitglieder der luth. Provinzialsynoden und der luth. geistlichen Mitglieder des Consistoriums in Aurich, das vereinigte Collegium der Mitglieder des Landesconsistoriums und des Ausschusses der Landessynode darüber hören, ob dasselbe die Ernennung für unbedenklich nach Recht und Interesse der Kirche erkennt. Der Vorsitzende und die stimmführenden ordentlichen Mitglieder des Landesconsistoriums können ausser im Wege des Disciplinar-Verfahrens, und abgesehen von dem Falle einer durch körperliche oder geistige Unfähigkeit begründeten Versetzung in den Ruhestand, wider ihren Willen weder auf eine andere Stelle versetzt, noch sonst ihres Dienstes enthoben werden, wenn nicht dasselbe vereinigte Collegium

zustimmt. VII. Der Landesherr ernennt die nach §. 58 Nr. 5 der Syn.-Ordn. abzuordnenden Mitglieder der Landessynode unter Beirath des Landesconsistoriums. VIII. Die der Kirchenregierung nach §. 71 der Synodalordnung zustehende Entscheidung über Synodalfähigkeit hat in oberster Instanz das Landesconsistorium selbstständig zu treffen. IX. Pfarrgeistliche, Superintendenten und Generalsuperintendenten werden auf landesherrlich zu besetzende Stellen vom Landesconsistorium oder mit dessen Zustimmung ernannt.

In Angelegenheiten, welche die Lehre der Kirche, die Seelsorge oder den Cultus betreffen, ergehen landesherrliche Anordnungen oder Entscheidungen, vorbehaltlich eines durch Zustimmung der Landessynode bedingten Vorgehens, im Wege kirchlicher Gesetzgebung mit Zustimmung des Landesconsistoriums. — Dasselbe gilt für landesherrliche Verfügungen, durch welche über die Geschäftsordnung des Landesconsistoriums bestimmt werden soll. — Doch kann in allen diesen Fällen, wenn das Landesconsistorium zuzustimmen Bedenken trägt, vom Landesherrn das Erachten des unter VI. bezeichneten vereinigten Collegii erfordert werden. Geschieht dieses, so ersetzt die Zustimmung des letzteren diejenige des Landesconsistoriums.

Die Landessynode ertheilt für den Fall, dass es dem allergn. Willen Sr. Maj. genehm seyn sollte, die im Vorstehenden unter I.—IX. bezeichneten Sätze kirchengesetzlich zu sanktioniren, einem darüber zu erlassenden Kirchengesetze ihre Zustimmung, und erklärt zugleich im voraus, dass sie auch der Erlassung eines Kirchengesetzes, durch welches nur einem Theile dieser Sätze Gesetzeskraft verliehen wird, unter der Voraussetzung beistimmt, dass der darüber vorgängig zu hörende ständige Synodal-Ausschuss die Erlassung für unbedenklich erklärt. — Die Landessynode schliesst daran folgende Bitten: *E.* Je wichtiger für eine wirkliche Selbstständigkeit der Kirche es ist, dass die zu ihrem Bestehen und Gedeihen nöthigen Mittel ihren eigenen Organen zur Verfügung stehen, um so dankbarer hat die Landessynode zu erkennen, dass bereits dem Landesconsistorium im Verbesserungsfond für Pfarrer ein Theil der Regierungsmittel, die für die Hannoversche luth. Landeskirche ausgesetzt sind, zu eigener Verfügung überlassen ist, und dass in dem der Landessynode vorgelegten Entwurfe einer Emeritirungsordnung eine weitere feste Ueberweisung solcher Mittel zum Besten dieser Kirche in Aussicht genommen ist; um so dringender hat sie aber auch zu wünschen, dass im möglichst weiten Umfange die gedachten Mittel, namentlich die in der Staatskasse und im Hannoverschen Klosterfond für die genannte Kirche bestimmten Beträge in jährlichen Ge-

neralsummen zu eigener spezieller Verwendung, — nach Massgabe der allgemeinen Verwendungsbestimmungen, — auch soviel namentlich den allgemeinen Klosterfonds betrifft, möglichst sogleich unter Zusicherung einer verhältnissmässigen Steigerung der Beträge beim Anwachsen der verwendbaren Mittel des Klosterfonds, dem Landesconsistorio überwiesen werden. Die Landessynode bittet daher die Königliche Kirchenregierung, die geeigneten Schritte zur Erreichung dieses Zieles zu thun und der nächsten Versammlung mitzutheilen, was in dieser Beziehung geschehen ist. — Es wird unter *F.* die Bitte beigefügt, dass dem Hannoverschen allgemeinen Klosterfonds, dieser vortrefflichen kirchlichen Stiftung, die bisherige besondere, namentlich von der Staatsfinanzverwaltung getrennte Verwaltung erhalten bleibe. Unter *G* spricht endlich auch noch die Landessynode das Vertrauen und die Hoffnung aus, dass dem Landesconsistorium bei erweitertem Geschäftskreise auch erweiterte Mittel und Kräfte zur Verfügung werden gestellt werden, so dass der Hannoverschen luth. Kirche auch nach dieser Seite hin der für ihre Selbständigkeit nothwendige Bestand einer unabhängig stehenden und dem Geschäftsgange völlig gewachsenen obersten Kirchenbehörde gesichert sei.

Dies der Inhalt der vielbesprochenen, oft getadelten und streng verurtheilten, aber auch vielfach missverstandenen und bemisstrauten Brüelschen Anträge auf der Ersten Hannoverschen Landessynode. Eine unbefangene Prüfung des Antrages und der demgemäss gefassten Beschlüsse ergibt für jeden Vorurtheilslosen das Resultat, dass Anträge wie Beschlüsse wohlbegründet und masshaltend sind. Fordern sie doch nicht völlige Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Ministerium der geistlichen Angelegenheiten, welches im Punkte der Vermögensverwaltung und der Bestätigung gefasster Beschlüsse der Consistorien in Provinzialkirchenangelegenheiten immerhin noch einigen Einfluss übt, indem es dem *Summus Episcopus* berathend zur Seite steht. — Vorstehende Beschlüsse entsprechen vollständigst jenen Intentionen des vorigen Königs Friedrich Wilhelm IV., welchen nach der Zeit verlangte, da er die Leitung der Kirchenangelegenheiten in die rechten Hände, d. h. in die Hände der Kirche selber niederlegen könnte. Nach Seinem Sinn müssten diese Anträge mit Freude begrüsst werden und baldiger Genehmigung sich erfreuen. — Aber, warum haben diese Brüelschen Anträge solche Abgunst gefunden und sind bis zum Abgeordneten-Hause hin, selbst aus Minister-Munde, mit Missfallen begleitet worden? — Ist es doch der die Zeit beherrschende Gedanke, dass unter völlig

veränderten Beziehungen der Kirche und des Staates der ersteren grössere Selbständigkeit und freiere Bewegung unmöglich länger versagt werden könne. Ist doch dieser Gedanke selbst in die hochgestelltesten Kreise gedrungen. Hat man doch in verschiedenen deutschen Landeskirchen bereits den Anfang, und mehr als den Anfang, zur Ausführung gemacht — und: ist es doch auch endlich der Gedanke, welcher der Errichtung des Evang. Oberkirchenrathes in Berlin, vor nunmehr zwei Jahrzehenden, zu Grunde lag. Und ist doch der Gedanke in der Röm. katholischen Kirche Preussischer Lande in einem Maasse erfüllt, welches die kühnsten Erwartungen der Kirchen deutscher Reformation weit, weit hinter sich lässt. — Verbergen wir es uns nicht: Art, Zeit und Umstände sind nicht dazu angethan, um solche Anträge genehm zu finden; wie dies denn auch bei der Discussion von der Gegenseite hervorgehoben wurde. In einem Lande, wo so eben Eine Selbständigkeit verloren ging, von einer anderen Selbständigkeit träumen, in einer Zeit, wo der Unionsgedanke mit neuer Energie erfasst wird, sich der Union kräftig erwehren wollen, endlich in den Kreisen, wo Alles aus der Peripherie nach dem Centrum hingezogen wird, Gedanken der Decentralisation hegen, — nein, das war zu kühn! Dadurch fühlte sich der Nationalliberalismus und der Conservatismus gleichmässig im innersten Herzen angegriffen und wurden Eins, solch' kühne Hoffnungen im Entstehen zu vernichten.

Es sollte aber auch an einem thatsächlichen Beweise nicht fehlen, dass, wenn gerechte und billige Wünsche beanstandet werden, noch ganz andere Forderungen sich erheben, welche nicht das richtige Maass beobachten, aber dann um so ungestümer könnten gestellt werden. Neben dem Brüelschen Antrage lief noch ein anderer über denselben Gegenstand von *P.* Schaaf aus Ostfriesland, welchen wir noch wörtlich hierhersetzen:

„Die Hochw. Landessynode wolle zuständigen Ortes beantragen, dass zum direkten und unmittelbaren Verkehre Sr. Majestät des Königes mit der Evang. luth. Kirche des vormaligen Königreiches Hannover eine lutherische und der luth. Kirche verpflichtete Instanz ernannt werde, welche diejenigen Competenzen der Kirchenregierung als solcher erhalte, die zur Zeit das Cultusministerium dem Landesconsistorium gegenüber ausübt, und dabei die Hoffnung äussern, dass in dieser Instanz eine Mitte gefunden werden könnte, in welcher die lutherischen Kirchenkörper der neuen Provinzen des Preussischen Staats eine gemeinsame Vertretung erhalten.“

Dieser Antrag fand im Ganzen nur geringen Anklang innerhalb der Synode. Es wurde gegen den Antrag eingewendet: dass er keine klare Vorstellung von der Einrichtung der gewünschten luth. Oberbehörde gewähre. Man könne sich unter der empfohlenen Instanz einmal ein luth. Oberconsistorium in Berlin denken: dann werde aber das hiesige Landesconsistorium seine bisherige Bedeutung verlieren, werde ein Rechtsbestand aufgegeben werden, welcher der Landeskirche nur förderlich gewesen, während auf der anderen Seite einer Bedenken erregenden und gefährlichen Neuerung entgegengesehen werde. — Sodann aber könne der Antrag die Gründung eines besonderen lutherischen Cultusministeriums bezwecken, die jedoch verfassungsmässig nicht statthaft erscheine.

Wir schliessen an das Vorstehende eine kurze Episode: nämlich ein Stück aus den Verhandlungen der Landessynode über Union und über den Protestantenverein. — Es hatte nämlich Eine Hannoversche Bezirks-Synode — und zwar diejenige von Osnabrück — bei der Landessynode einen Antrag auf Einführung der Union in die Hannoversche Landeskirche eingebracht. Es war ein etwas naives Unterfangen. Eine Commission, unter dem Vorsitze des milden Generalsuperintendenten Hildebrand von Göttingen, tagte über diesen Vorschlag. Etliche Stimmen (Ref., Reuter, Pfaff, Struckmann, Diestelmann) sprachen sich für, alle Anderen entschieden gegen den Antrag aus. Die Commission stellte folgenden motivirten Antrag: 1. Schon §. 65 der Kirchenvorstands- und Synodal-Ordnung verbietet die Annahme des Antrages, da er offenbar auf eine solche Union hinausgeht, durch deren Einführung die Lehre zum Gegenstande der Gesetzgebung gemacht werden würde. 2. Auch aus inneren Gründen ist es der lutherischen Kirche unmöglich, auf eine solche Union, wie sie in dem Osnabrücker Antrage beabsichtigt wird, einzugehen. Die luth. Kirche erkennt zwar das viele Gemeinsame, was sie mit der reformirten Kirche hat, wünscht sehnlich, dass eine Einigung in der geoffenbarten und erkannten Wahrheit durch den Herrn herbeigeführt werde und alle getrennten Kirchen hinankommen zu einerlei Glauben der Erkenntniss des Sohnes Gottes; sie freut sich auch mit den Uebrigen (Reformirten und Unirten) eine Gemeinschaft namentlich in der Arbeit an allerlei Werken der Liebe zu bethätigen. Aber so lange die Kirche überzeugt ist, in ihrem Bekenntnisse, einschliesslich der Unterscheidungslehren, die schriftmässige Wahrheit zu haben, kann sie keine Union eingehen, durch welche dies Bekenntniss seine Verbindlichkeit verlöre, wie denn auch erfahrungsmässig eine jede derartige

Vereinigung nur grössere Verwirrung und Zwiespalt hervorruft.

Aus der nicht sehr ausgedehnten — man war über die Sache selbst meist einig — Discussion heben wir nur Einiges aus der entschiedenen und eingehenden Aussprache des Herrn Obercons.-Raths *Dr.* Uhlhorn hervor. Zunächst bezeichnete er es als eine Geschichtsfälschung, dass die Wittenberger Concordie von 1536 als eine unionistische Bekenntnisschrift dargestellt werde, da sie doch mit der *Formula Concordiae* bestehe, und nannte es ein zweites Stück der Geschichtsfälschung, wenn Melanchthon als ein Verfechter der Union angesehen werde. — In Osnabrück, das sei nicht zu verkennen, habe sich ein Boden für die Union gebildet: den Grund dieser Erscheinung sehe er aber wesentlich in 2 Punkten, einmal darin, dass der Pietismus dort viel Raum gewonnen habe, und sodann darin, dass in den ersten Jahrzehenden dieses Jahrhunderts gerade von reformirter Seite viel für die Erweckung kirchlichen Lebens gewirkt worden (in Osnabrück ist eine bedeutende reformirte Gemeinde). Ganz anders stehe es in den übrigen Landestheilen. Die deutschen Landeskirchen haben im Ganzen denselben Entwicklungsgang zurückgelegt: vom Rationalismus durch allgemeine Gläubigkeit zum Bekenntniss-Glauben. Zwei Eigenthümlichkeiten weist aber die Hannoversche Landeskirche auf: Erstlich habe in den althannoverschen Provinzen der Pietismus gar keinen Fuss gefasst, sei vielmehr mit Keulen todtgeschlagen, und sodann habe sich ein streng conservativer Sinne gezeigt. Selbst der Rationalismus habe das kirchliche Gebäude nicht zertrümmert, habe den alten Bekenntnissstand intakt gelassen. Dies Festhalten an dem Bekenntniss in allen Zeiten, ein Beweis des conservativen Charakters des Niedersächsischen Stammes, gestatte hier der Union keinen Raum, denn dieselbe und so auch die Osnabrücker Anträge führten zu einer bekenntnisslosen Kirche. — Zwar sei nicht zu leugnen, dass jetzt Manche zur lutherischen Kirche sich bekennen, welche ihre Lehren nicht festhielten, allein das müsse mit Geduld getragen (?) und treu dahin gearbeitet werden, dass die Zeit herannahe, wo diese Unwahrheit und Incongruenz verschwinde. — Gegen Rom sei die beste Wehr' ein fester Bekenntnissstand: darum werde die lutherische Kirche von den Katholiken gefürchtet. Der reine Bekenntnissstand, welchen Gott uns in schwerer Zeit gewahrt habe, müsse festgehalten werden, daher wolle er wohl Brüderlichkeit, aber keine Union. Ein treues Arbeiten: das sei die gegenwärtige Aufgabe: nicht mehr werde an den Haushaltern gesucht, denn dass

sie treu befunden werden. — Die Osnabrücker Anträge wurden mit grosser Mehrheit abgelehnt, und damit die Union.

Es sollte aber die Hannoversche Synode noch gegen eine andere kirchenfeindliche Richtung Front machen, gegen den Protestanten-Verein. Erst bei der Prüfung der Wahlen — am Anfange der Landessynode — stellte sich heraus, dass Einer der Synodal-Deputirten, Advokat *Dr* Struckmann vom Ersten Wahlkreise (im Fürstenthum Osnabrück), dem Protestanten-Verein als Mitglied angehöre. Es lag nämlich dem Ausschusse eine Beschwerde zweier Protestanten-Vereins-Mitglieder Andreessen und Schnedermann aus Esens in Ostfriesland vor, dass ihnen als Solchen die Synodalfähigkeit aberkannt und ihr Ausschluss aus der dortigen Bezirkssynode beschlossen worden sei. Bei Behandlung dieser Beschwerde erklärte nun *Dr.* Struckmann unverholen seine Zugehörigkeit zum Protestanten-Verein. Was nun thun? Die Landessynode enthielt sich ganz ausdrücklich eines schliesslichen Urtheils über das Vorgehen der Bezirkssynode Esens. Genehmigte sie aber des *Dr.* Struckmann's Wahl, dann war, zwar indirekt, aber doch vernehmlich genug, das Verhalten jener Bezirkssynode gemissbilligt. Am entschiedensten trat in der Landessynode selber Pastor Lohmann (bis vor wenigen Jahren in der separirten luth. Kirche in Preussen) gegen die protestantenvereinliche Richtung auf: „er wolle nicht untersuchen und entscheiden, ob ein Mitglied des Protestanten-Vereins für ein Mitglied der lutherischen Kirche gehalten werden könne: denn das Programm jenes Vereines sei vieldeutig und nicht klar bestimmt, wiewohl dieses Eine doch fest stehe, dass der Protestantenverein den kirchlichen Glauben an die Auferstehung Christi und den Unglauben an die Auferstehung für gleichberechtigt erachte. Aber, es komme hier auf die weitere Frage an, ob ein Mitglied des Protestanten-Vereines auch zugleich Mitglied der lutherischen Landessynode und ein treuer Bekenner der lutherischen Kirche seyn könne, und befähigt erscheine, das Gelöbniss zu leisten, welches §. 63 der Synodal-Ordnung vorschreibe.“ Die nähere Untersuchung dieser Fragen sollte einem Ausschusse übertragen werden. Dagegen hatte der Wahlausschuss diesen Antrag gestellt: „Die Legitimation des Advokaten *Dr.* Struckmann für beschafft anzuerkennen.“ Und dieser Antrag wurde, nachdem lange und verschiedenartig über den Protestantenverein gesprochen worden war, mit sämmtlichen Stimmen gegen Eine (Past. Lohmann's) angenommen. Am eingehendsten motivirte sein Votum Geh. Reg.-Rath Brüel: Er stimme dem Antrage des

Legitimationsausschusses bei, nicht weil er den Standpunkt des Protestanten-Vereines irgend theile, er beklage ihn vielmehr als eine gefährliche Verirrung, nicht, weil er darauf hingewiesen sei, dass die Kirchenregierung Mitglieder des Protestantenvereins selbst im geistlichen Stande dulde, — die Synode dürfe hierbei sich nicht beruhigen, habe vielmehr ihr eigenes selbständiges Urtheil zu wahren, — nicht weil er für gerechtfertigt halten könnte, das Verfahren der Bezirkssynode Esens hier zu verurtheilen, oder auch nur zu kritisiren, zu solchem Verfahren fehle es ihm durchaus an der nöthigen Kenntniss des in Betracht kommenden Materials, nicht endlich weil er bei entgegengesetzter Abstimmung dem landläufigen Vorwurfe der Ketzerrichterei sich auszusetzen befürchte, — ein solcher Vorwurf schrecke ihn nicht, — sondern lediglich deshalb, weil er mit dem Legitimationsausschusse annehme, dass ein Mitglied des Protestantenvereines nicht nothwendig aus der Evangelisch-lutherischen Kirche ausgeschieden sei oder der besonderen Qualifikation ermangle, welche die Synodalordnung für die Synodalfähigkeit erfordere.

Auf die friedlichen Arbeiten der Landessynode, welche sich theils auf die Besserstellung des geistlichen Standes durch Ausdehnung der Gnadenzeit, durch eine Emeritirungsordnung, durch Verbesserung gering dotirter Pfarrstellen, — theils auf Gegenstände des Cultus, in Betreff der gottesdienstlichen Bibellektionen und in Feststellung der Zahl der Taufpathen, auch in Anordnung von Bettagen nur durch die competente Kirchenbehörde, theils auf sociale Fragen in Betreff der Arbeiter- und Sonntagssache, theils auf ein Kirchengesetz über die Pfarrwahl durch die Gemeinden bezogen, gehen wir hier des Weiteren nicht ein. In Betreff des letzteren Kirchengesetzes bemerken wir nur noch, dass eine äusserst eingehende und ausgedehnte Verhandlung durch das völlige Auseinandergehen der verschiedensten Ansichten und Stimmungen, welche sich bis zur Rathlosigkeit steigerte, nothwendig war. — Zuletzt wurde *per majora* der Dreier-Vorschlag durch das Landesconsistorium und eine alternirende Besetzung, einmal durch Gemeindewahl, das nächste Mal durch das Landesconsistorium, angenommen.

Wir schliessen mit dem berechtigten Wunsche und Gebete, dass die Arbeiten dieser Ersten Synode dem wahren Frieden dienen möchten, welcher neben der Gerechtigkeit und der Freude in dem h. Geiste den Gehalt des Reiches Gottes bildet (Röm. 16, 17) und als Gabe desselben der Kirche Gottes zu gute kommt! [Ei.]

XI. Liturgik.

1. Grüneisen, C., *Dr.*, Das Christenthum als Cultus in s. geschichtl. Verlauf. Vortr. am 20. Januar 1869 zum Besten des Stuttg. Diakonissenh. Stuttgart (Steinkopf) 1869. 31 S. in 8. 6 Gr.

Die Württemberger Gottesdienstordnung steht noch immer in der Verkümmerung, zu der sie seit 1553 durch Joh. Brenz gebracht wurde und von der Grüneisen sagt, dass sie noch einfacher und ärmer sei, als die schweizerische, denn sie entbehrt aller eigentlich liturgischen Akte, während doch die schweizerische das Bussbekenntniss, den Gnadentrost und den apostolischen Glauben beibehalten hat. Ausser dem Gemeindegesang verläuft bei ihr Alles, Gebet, Lection, Predigt, auf der Kanzel. Der Altar dient — einzelnes Casuelle abgerechnet — blos dem Abendmahle. Dass sich da ein Verlangen nach Besserung regt, ist wohl sehr natürlich, scheint aber nur sehr vereinzelt zu seyn und auf zähe Hindernisse zu stossen. Deshalb will der Vortrag zunächst ein Verständniss für eigentlich liturgische Gottesdienstordnung durch einen Abriss der Geschichte derselben vermitteln, und wir wünschen und hoffen, dass seine Desiderien Eingang finden mögen. Und wirklich er wünscht für dortige Kirche sehr Nöthiges und sehr Billiges, dazu auch unschwer Erreichbares: 1. Einen Altardienst zum Introitus. 2. Ein Aufstehen der Gemeinde bei der Lesung des göttlichen Worts. 3. Eucharistie beim Abendmahle mit Präfation und seraphischem Lobgesang. 4. Rückkehr zu dem vollen Perikopen-Ganzen und Beachtung der Kirchenjahrszeiten. Es sieht sich aber an als ein Verzagen daran, dass dieses Hochnöthige werde zu erreichen seyn, wenn der verehrte Vortragende sich am Ende trösten muss mit dem Spruche: *initium est salutis notitia peccati.* Wolle er aber nur muthig und rüstig in seiner Mahnung zum Bessern fortgehen! In welcher luth. Landeskirche wären in letzterer Zeit liturgische Besserungen zu Stande gekommen ohne heisse Kämpfe wider eingefleischtes Vorurtheil? — Im Uebrigen hat der Vortrag, auch abgesehen von seinem localen Ziele, durch seine sachliche geschichtliche Darlegung besonders „für Kreise gebildeter Freunde des Christenthums", für welche er gehalten ist, universellen Werth. [A.]

2. Liturgisches Handbuch zum Gebrauch bei dem Hauptgottesdienst. Nach dem Cantionale für die ev.-lutherischen Kirchen im Grossh. Mecklenburg-Schw. abgefasst, mit Berücksicht. der Schullehrer, Cantoren und Gem.-glieder. Rostock (Koch) 1868. 155 S. hoch 4.

Das Mecklenburg-Schwerin'sche Kirchenregiment hat auf Grund der alten Werke der luth. Kirche eine Ordnung des sonn- und festtägigen Hauptgottesdienstes in einem Cantional festgestellt. Zu diesem Cantional gibt das oben genannte, von dem akademischen Musiklehrer *Dr.* von Roda herausgegebene liturgische Handbuch die Noten. Der Verf. hatte nach dem Vorwort sein Buch zunächst für den liturgischen Gesang-Unterricht an der Universität Rostock bestimmt (Gottlob! mehrt sich ja die Zahl derjenigen deutschen Universitäten, die den Studirenden solchen Unterricht darbieten), nahm aber bei Abfassung desselben Rücksicht auf eine ausgedehntere Benutzung. „Pastoren finden sämmtliche Collecten und Versikeln, von denen das Cantionale nur einige Schemata's gibt, in Noten ausgesetzt. Da dies Handbuch aber zugleich alle Responsen und liturgischen Stücke der Gemeinde als Zusammengehöriges mit aufgenommen hat, so ist dasselbe auch den Gemeindegliedern der Kirche dadurch zugänglich und nutzbar gemacht. Den Schullehrern und Cantoren wird der leichte, meist dreistimmige Harmoniesatz für Sopran und Bariton (auch für Männerstimmen ausführbar) bei den Responsen willkommen seyn." Der Verf. gibt nun zunächst auf S. 1—71 eine vollständige Uebersicht über die in Mecklenburg festgestellte Ordnung des Gottesdienstes für alle Sonn- und Festtage, sodann auf 74 Seiten die Noten zu den verschiedenen Theilen der Liturgie, Kyrie, Gloria, Collecten (61 an der Zahl) u. s. w. mit untergedrucktem Text, endlich in einem Anhang von 10 Seiten mehrere Hallelujah's, Laus tibi Christe, Sanctus, Agnus Dei und Psalme. Ein vortreffliches Werk, beruhend auf guter Sachkenntniss, ausgezeichnet durch Uebersichtlichkeit und Reichhaltigkeit, auch äusserlich schön ausgestattet! Wir wünschen von Herzen, dass es nicht nur der Heimathkirche des Herausgebers, sondern der ganzen lutherischen Kirche auf Erden zum Segen werden möge. [Di.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. L. Feldner, Die schriftgemässe Lehre der lutherischen Kirche, u. s. w. Stuttgart (Liesching) 1868. VII u. 72 S. kl. 8.

In diesem Büchlein hat der Verf. („Pastor an der luth. St. Petrikirche in Elberfeld und Superintendent in der luth. Kirche Preussens") unsere Kirchenlehre „auf Grund des kleinen Katechismus Luthers, und unter Zurückweisung der entgegenstehenden Lehren, dargelegt." Es war ein guter Gedanke, die Lehre der deutschen Reformatoren für die gemeine

Christenheit „im Zusammenhange darzulegen, und durch die Angabe und Abweisung der ihr entgegenstehenden römischen und reformirten Irrthümer desto deutlicher und verständlicher zu entwickeln.“ Es ist dabei „besonders auf die Gegenden Rücksicht genommen, wo die reformirte Kirche selbstständig und bewusst dasteht, und darum auch auf Nebenpunkte, z. B. die Zählung der Gebote u. s. w. näher eingegangen, weil gar manche Lutheraner darin nicht Bescheid wissen.“ Ausserdem sind aber auch die neueren Irrthümer und Sekten berücksichtigt: Rationalismus, Naturalismus, Unionismus, Deutschkatholiken, Lichtfreunde, Freigemeindler u. s. w. Indem nun Verf. hofft, „durch diese Arbeit die Erkenntniss begründen zu helfen, dass die rechte Union der christlichen Kirche in der luther. Lehre bereits vorhanden ist, also von uns nichts davon nachgegeben werden kann, wünscht er damit auch den Pastoren unserer Kirche zu dienen, welche solchen Personen, die mit unserer Lehre sich bekannt machen und zu uns kommen wollen, ein geeignetes Lehrbüchlein in die Hand geben möchten.“ Wir unserseits wünschen das Schriftchen in sehr Vieler Händen zu sehen; denn „hier ist beides zusammen verbunden, Darlegung der Heilslehre und der Unterscheidungslehre.“ Möchte es u. A. auch beim Schul- und Confirmationsunterrichte fleissig gebraucht werden; es eignet sich dazu, nach Inhalt und Form, in vorzüglicher Weise. An einigen Stellen der (übrigens trefflichen) Behandlung des dritten Artikels scheint zwar die schlesisch-lutherische Kirchen- und Amtstheorie durchzuschimmern; doch lassen diese Stellen auch eine unverfängliche Deutung zu, und sonst findet sich durchaus kein Lehrverstoss. [Str.]

2. F. W. Bodemann (Pastor zu Finkenwerder), Vergleich. Darstellung der Unterscheidungslehren der vier Hauptconfessionen nach ihr. Bekenntnissschriften gemeinfasslich dargeboten u. allen denk. Christen gew. 2. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1869. XX u. 424 S. 20 Gr.

Ich schreibe den Titel so ab, wie er dem Buche vorgedruckt ist, auch „zweite Auflage“; übrigens aber wolle der Leser nicht glauben, dass er es mit einer wirklichen zweiten Auflage zu thun habe. Die „erste Auflage“ erschien 1842 und kostete 1 Thlr. 10 Gr.; nun nach 27 Jahren ist ein neues Titelblatt von weisserem Papier daran gewandt und der halbe Preis gestellt worden. An die Sache selbst hat der Verf. mit keinem Finger gerührt, um sie nach 27 Jahren in verbesserter Gestalt den „denkenden Christen“ darzubieten. Seine Nachrichten, dass Päbste die Bibel in den Volkssprachen verboten haben, reichen nur bis auf Pius VIII. (1829), denn 1842 hatte

Pius IX., welcher doch bekanntlich alle Bestrebungen der Bibelgesellschaften gleich in seiner allerpopulärsten Zeit verdammt hat, den päbstlichen Stuhl noch nicht bestiegen, und die Märtyrer in Florenz waren noch nicht eingekerkert. Seine Mittheilungen über die unbefleckte Empfängniss Mariä reichen nicht weiter als bis zum tridentinischen Concil, das ganze „neue Dogma“ und alles was darüber geschrieben, ist für den Verf. noch etwas Zukünftiges, denn es war 1842 noch nicht da. Unter solchen Umständen haben wir den Muth nicht ein Buch zu empfehlen, das vor einem Menschenalter aus gutem Willen und lobenswerthem Fleisse entstanden ist.

[H. O. Kö.]

3. Zezschwitz, C. A. Gerhard von, System der christlich-kirchl. Katechetik. 2. Band: Die Lehre vom kirchl. Unterricht nach Stoff und Methode. 2. Abthl.: Die Katechese oder die kirchliche Unterrichtsmethode. 1. Hälfte: Der akroamatisch-positive Bibelunterricht. Auch unter dem Titel: Der biblische Unterricht in der Volksschule. Ein Handb. f. Geistl. u. Lehrer. Leipzig (Hinrichs) 1869. X u. 222 S. gr. 8. 1 Thlr. 10 Gr.

Mit dieser 1. Hälfte der 2. Abtheilung des 2. Bandes des Systems der christlich-kirchlichen Katechetik geht dieses ausgezeichnete Werk des gelehrten und tiefkundigen Meisters seiner baldigen Vollendung entgegen, da die 2. Hälfte dieser Abtheilung: die entwickelnde Fragmethode und das paränetisch-erbauliche Moment im religiösen Unterricht, bereits unter der Presse ist. Das wäre denn ein Werk ächter Wissenschaft, gründlichster Gelehrsamkeit, immenser — fast unbegreiflicher — Belesenheit, bahnbrechend, Licht weisend und abschliessend nach allen Seiten hin — eine Zierde nicht nur und Schmuck für unsere Kirche, sondern insbesondere ein sicherer Wegweiser für ihre Pädagogie an den Kleinen, dieser „ausbündigen Gemeinde der Heiligen und Geliebten Gottes.“ Was aber der ehrwürdige Verf. namentlich von der vorliegenden Abtheilung in seiner Vorrede sagt, „er sei redlich bestrebt gewesen, bei Einhaltung derselben wissenschaftlichen Anlage, nach welcher die ersten Bände gearbeitet sind, die unmittelbar praktischen Anforderungen, die Volksschullehrer und Geistliche an eine katechetische Methodenlehre zu stellen berechtigt sind, gewissenhaft zu befriedigen“, das werden ihm Volksschullehrer und Geistliche mit warmem Danke schaarenweise bejahen. Da ist fast kein §., der sich nicht unmittelbar praktisch verwerthen liesse oder für praktische Verwerthung die begründetsten Fingerweise reichte und nicht doch auch wiederum den Leser — dass wir so sagen — an dem Bande wissenschaftlicher Ver-

kettung festhielte. Nicht als ob vorliegende Abtheilung nur den Besitzern der vorhergehenden verständlich oder verwendbar wäre, vielmehr bildet jene ein in sich abgeschlossenes Ganzes, dessen Anschaffung und Studium und Verwerthung wir den Geistlichen und allen strebsamen Volksschullehrern nicht dringend genug empfehlen können. Sie selbst werden uns diese Empfehlung auf das beste Dank wissen; in Bibliotheken scheint uns dem ganzen Werke, dessen Preis die Kräfte manches Einzelnen übersteigen mag — bis dahin 7 Thlr. 10 Gr. —, der Platz ohnehin gesichert. Welche Reichthumsfülle aber die vorliegende Arbeit bietet und dass der Verf. damit auch bis in die kleinsten Detail's des biblischen Geschichtsunterrichts dringt und auf die brennenden Fragen der Gegenwart auf diesem Gebiete Antwort gibt, mag ein Ueberblick des Inhaltes nach den §§. zum mindesten andeuten. Nach einer Einleitung in 10 §§., worin über weiteren und engeren Begriff der Katechese gehandelt wird, gibt der Verf. in 3 Capp. die Darstellung der offenbarungsmässig-positiven Lehrart. Das erste Cap. in 13 §§.: „Natürliche Religion“ und Sokratik. — Der auctoritative Unterricht als der naturgemässe für das Kind. — Das Christenthum als die schlechthin menschengemässe Religion. — Die akroamatische Lehrart als die dem auctoritativen Charakter entsprechende Lehrart. — Der akroamatische Vortrag als die ausschliessliche Praxis altkirchlicher Lehrart. — Die Schülerfrage in den mittelalterlichen Fragbüchern. — Die Examenfrage. — Die memorative Ueberlieferung und die Bedeutung des Gedächtnisses beim Kinde. — Die Gedächtnisspflege. — Das Lernen vor dem Verstehen. — Das erste Lehren im Anschluss an die Imitation. — Die Anschauung und der Anschauungsunterricht. — Die Naturgemässheit der Grundlegung mit biblischer Geschichte. — Das 2. Cap. in 20 §§.: Die verschiedenen Gattungen der Historiographie und die epische als Grundform. — Die biblische Geschichtsform überwiegend episch. — Die lebendige Tradition in der Kirche als *narratio*. — Die Epochen der Geschichtspflege in der Kirche: die erste Form (apost. Constitutionen; Augustin); die mittelalterliche Form der Geschichtstradition; die Weltchronik des 16. Jahrhunderts und das biblische Gesetz der Weltgeschichte bis auf Gatterer; der Geschichtssinn der Reformatoren und der Geschichtsmangel in den Schulen; die Anfänge im 16. u. 17. Jahrhundert; die Hübnersche Fragemethode; die Anfänge und der endliche Sieg der erzählenden Methode. — Theoretische Darlegung: Quelle und Zweck des Unterrichts in biblischer Geschichte; das Historienbuch als selbständiges Lehrmittel und der Bibelbrauch; die Textform des Historienbuchs; die Aufeinanderfolge der Alt-

und Neutestamentlichen Erzählung; die Auswahl der biblischen Geschichte nach Klassenstufen und Zeitmaass; das letzte Stufenziel; die Form des Vortrages als Erzählung freier Reproduction nach allgemeiner Schriftanalogie; das Frageexamen über die vorgetragene biblische Geschichte zum Zweck der Aneignung und Repetition; der lesende Gebrauch des Historienbuchs; biblische Geographie; die Unterstützung der Anschauung durch Bilder (Scheible) — Das 3. Cap. endlich bespricht in 6 §§. die Secundärstoffe der offenbarungsmässig-positiven Lehrart: das Bibellesen; die Bibelkunde — Bibelaufschlagen; der Bibelspruch; der Katechismusbrauch positiver Art; die Kirchengeschichte in der Volksschule; das geistliche Lied. — Dass unter diesen §§. einzelne von der hervorragendsten Bedeutung sind, sei zum Schlusse dieser Anzeige miterwähnt. Wir nennen die §§. 18 u. 19: die Bedeutung des Gedächtnisses beim Kinde und die Gedächtnisspflege, ferner §. 40: die Form des Vortrages als Erzählung freier Reproduction — gleichsam das Centrum der vorliegenden Abtheilung. Hier sind wahre Fundgruben der feinsten psychologischen Beobachtungen, Ergebnisse langjähriger Praxis, welche, wenn sie verwerthet werden, wie es für die Volksschule dermalen hoch noth thut, die gesegnetsten Erfolge versprechen. So viel wir sehen ist seit der vorsätzlichen Vernachlässigung des Gedächtnisses in pietistischer Zeit noch immer nicht rechte Gedächtnisspflege in dem Volksunterrichte wiedergefunden, auch die Seminarbildung ist gar zu oft nicht darauf angelegt. Andererseits beschränkt sich auch meist das beste Erzählen der biblischen Geschichte auf buchmässiges Hersagen des einzelnen Stücks. Möge das sich spiegeln in dem Zezschwitz! [A.]

4. Ed. Bock (Reg.- und Schulrath in Königsberg in Pr.), Unterricht im kleinen Katechismus Luthers für Schule und Haus. 3. verb. A. Breslau (Dülfer) 1868. 284 S. 8. 24 Gr.

Dem Verf. ist es nach dem Vorwort darauf angekommen, jedes Stück des Katechismus in möglichst eindringliche Beziehung zu dem Leben des Einzelnen zu setzen. „In dem verinnerlichenden Nahebringen der christlichen Lehrstücke besteht der Grundzug und die hohe Weisheit der Luther'schen Auslegung. Um daher die Auslegung Luthers in ihrer Integrität zu erhalten, und kein heterogenes Element in sie hineinzubringen, sind alle die Abschnitte, wie man sie sonst einzulegen gewohnt ist, hier weggeblieben. Die Aufgabe des Unterrichts im Katechismus ist nur darin gesucht worden, in die Fülle und Tiefe seines Inhalts einzuführen, und dazu mitzuhelfen, dass er ein Glaubens- und Lebenskatechismus in der

evangelischen Jugend und in dem ganzen Volke werde und bleibe. Darum hat sich das Buch die Aufgabe gestellt, nicht blos ein Schulbuch, sondern auch ein Hausbuch zu werden." Ein sehr löbliches Streben, welches auch an den meisten Stellen mit gutem Erfolge gekrönt ist. Ein Lehrer, der sich dieses Buchs zur Vorbereitung auf die Katechismusstunde bedient, wird reichen Gewinn davon haben, da es auf dem Grunde des Wortes Gottes, unter vielfachem Gebrauch der biblischen Geschichten und Lehrabschnitte, sowie der lutherischen Bekenntnissschriften und des kirchlichen Liederschatzes, den Inhalt des kleinen Katechismus dem Verständniss und der gemüthlichen Erfassung nahe zu bringen weiss. Und auch ein Hausvater, der seinen Kindern und Gesinde die gesunde Lehre, wie sie in den Hauptstücken gegeben, vorhalten und an's Herz legen will, wird von dem Buche einen nützlichen Gebrauch machen können, da es durchgehends in warmer, erbaulicher Sprache geschrieben ist. Manches, was mehr entwickelnd und auf den Schulgebrauch berechnet ist, müsste freilich überschlagen werden, ebenso die Stellen, wo der Verf., der im Ganzen auf dem Grunde des luth. Bekenntnisses steht, doch seine eigenen Wege geht. Einige solche Punkte sind bereits in der Anzeige der ersten Auflage (Jahrg. 1862, S. 552 dieser Zeitschrift) hervorgehoben. Namentlich stimmen wir dieser Recension völlig in den Ausstellungen bei, welche die hier gegebene Darstellung der Heilsordnung betreffen. Ausserdem möchten wir für eine etwaige spätere Auflage noch auf folgende Punkte hinweisen: S. 111 ist die Erklärung des Schlusses der zehn Gebote ungenügend, namentlich bedürfen die Worte: bei denen, die mich hassen, einer gründlicheren Auslegung. Sodann ist es nach unserer Ansicht nicht wohlgethan, am Schluss des ersten Hauptstückes die wichtige Lehre vom Brauch des Gesetzes wegzulassen; der Verf. wird diese Lehre freilich ebenso wie z. B. die Lehre vom Urstande zu den Elementen rechnen, die man „sonst einzulegen gewohnt ist" (s. oben); wir müssen aber gestehen, dass wir sie in einer Katechismus-Exposition nicht entbehren können. „Entsagest du dem Bösen", S. 261, ist wohl nur der preussischen Agende zu Liebe gesagt. Die Behauptung, dass die Wiedergeburt nur in der Taufe geschieht (S. 264, vgl. dagegen 1 Petri 1, 23; Jac. 1, 18), möchte ebenso schwer zu beweisen seyn, wie die auf S. 272, dass das Brodbrechen nicht blos behufs der Austheilung geschehen sei, sondern auch zum Zeichen, dass Christi Leib werde gebrochen und getödtet werden. Endlich eine [ja immerhin freie] Frage an die Kirchenhistoriker: Steht der Satz: die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster,

der nach allgemeiner Tradition und auch von unserm Verf. (S. 149) dem Augustin zugeschrieben wird, wirklich in Augustins Schriften? Und wo? Wir bitten um das Citat, etwa in den Miscellen unserer Zeitschrift. [Di.]

XIII. Apologetik.

Franz Delitzsch, System der christlichen Apologetik. Leipzig (Dörffling & Franke) 1869. VIII u. 520 S.

Bei der grossen, ja fast übergrossen Zahl apologetischer Schriften von loserer Anlage und Fassung, namentlich von Vortrags- oder Briefform, womit gläubige Theologen aller Confessionen gleichsam wetteifernd miteinander unsere Literatur bereichern, muss ein System der Apologetik nothwendig einen höheren Grad von Aufmerksamkeit und Interesse, besonders auf wissenschaftlich-theologischer Seite, für sich in Anspruch nehmen. Dies zumal dann, wenn, wie in dem vorliegenden Werke, ein anerkannter Meister in apologetischer Behandlung verschiedener hervorragend wichtiger Partieen der geoffenbarten Wahrheit es unternimmt, eine systematisch zusammenfassende, sorgfältig gegliederte Uebersicht über das Ganze unseres apologetischen Wissens, Lehrens und Zeugens zu bieten, unter Zugrundlegung einer Begriffsbestimmung seiner Disciplin („Apologetik ist die Wissenschaft der Vertheidigung oder Selbstrechtfertigung des Christenthums“, S. 34), welche zeigt, wie sehr er mit der wissenschaftlichen Gestaltung derselben Ernst zu machen gesonnen ist. — Die Grundzüge des von ihm construirten Systems sind in Kürze folgende:

Nach Voraussendung einer Einleitung, worin er über das „Bedürfniss“ und den „Gegenstand“ der Vertheidigung, über die „Vertheidigung als Wissenschaft“ (d. h. über Geschichte und Literatur der Apologetik) sowie über seinen „wissenschaftlichen Plan“ handelt (S. 3—37), beleuchtet er in einem ersten Haupttheile: (I.) „Die Idee des Christenthums, wie sie, zerlegt in ihre einzelnen Momente, sich dem religiös-sittlichen Bewusstseyn und Sehnen des Menschen entsprechend erweist.“ — Und zwar zeigt er, in speciellerer Entfaltung der Momente jener Idee, des Näheren: 1. „Wie sich die Idee des Christenthums gegen pantheistische und verwandte Anschauung als entsprechend dem religiös-sittlichen Bewusstseyn des Menschen erweist“ (S. 41—152) — was durch Entwicklung dreier Grundbegriffe der geoffenbarten Religion dargethan wird, nemlich der Begriffe: *a)* Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit (Beweisführung für die Existenz eines persönlichen

Gottes aus den Religionen der Völker [*argum. ex consensu gentium*] und aus dem Bewusstseyn des Menschen als solchen [*arg. morale, arg. conscientiae*]: S. 44—72); *b)* Geschaffenheit der Welt (Beweisführung für die Existenz eines allmächtigen, weisen und gütigen Schöpfers [*arg. cosmologicum et physico-theologicum*]: S. 73—91); *c)* Schuld der Sünde und verschuldeter Tod (Beweisführung für das Verschuldete des sündigen Zustandes der gegenwärtigen Menschheit, für seine Allgemeinheit und Vererbung, endlich für den menschlichen Tod und den Tod in der aussermenschlichen Schöpfung als Folge der Sünde — also überhaupt für die Grundwahrheiten der biblisch-kirchlichen Anthropologie: S. 91—152). 2. „Wie sich die Idee des Christenthums gegenüber deistischer Anschauung als entsprechend dem menschlichen Sehnen erweist" (S. 153—258) — was des Näheren dargethan wird durch Entwicklung der drei Begriffe: *a)* Versöhnung (deren Möglichkeit und Nothwendigkeit bewiesen wird aus dem Gewissen, aus dem Cultus der Völker und aus der natürlichen Gotteserkenntniss: S. 159—184); *b)* Kirche als Anfang einer neuen Menschheit (ihrer Nothwendigkeit und heilbringenden Bedeutung nach erwiesen aus der Unzureichendheit des Staats, dem allgemein-menschlichen Zuge nach engerer Vergesellschaftung, und dem eignen inneren Wesen der Kirche als der Wirklichkeit des Ersehnten: S. 185—212); *c)* Palingenesie (d. h. die Möglichkeit und Gewissheit einer einstigen Total-Erneuerung nicht blos der Menschheit, sondern auch der aussermenschlichen Creatur; erwiesen aus dem Wunder [als einer merismatischen, heilsgeschichtlich bedingten Anticipation und Präfiguration dieses schliesslichen Verklärungszustandes], aus den vorchristlichen Ansichten über die Zukunft des geistleiblichen Menschen, sowie aus den Völkersagen über die Anfangs- und Endzeit [den ausserchristlichen Traditionen über das goldne Zeitalter oder Paradies als Anfangspunkt, und über Weltbrand, Weltgericht und Weltvollendung als Endpunkt der Menschheitsgeschichte]: S. 212—257). 3. „Wie sich die Trinität gegen schlecht-theistische Anschauung als das nothwendige Schlussmoment der Idee des Christenthums erweist" (S. 258—287) — dies nemlich mittelst einer dreifachen Argumentation: *a)* aus dem bedingenden Verhältnisse zum menschlichen Bewusstseyn und Sehnen (sofern Wahrheit und Wirklichkeit aller specifischen Momente des Christenthums lediglich aus dem trinitarischen Gottesbegriffe fliesst); *b)* aus der relativen Begreiflichkeit des offenbar gewordenen Mysteriums (das, wenn nicht *a priori*, doch *a posteriori*, also für ein von oben erleuchtetes menschliches Bewusstseyn, sich als eine durchaus einleuchtende, mit

allen Gesetzen des Denkens wohl harmonirende Wahrheit erweist, sofern die Gottheit, von jedem der drei Hauptgesichtspunkte aus: als absolutes Leben [also physisch], als absol. Liebe [also ethisch], oder als absol. Organismus [also intellectuell oder metaphysisch] betrachtet, sich als ein dreifaltiges Wesen darstellt); *c)* aus ihren mannichfachen Reflexen in der Creatur und den Religionen der Völker (sofern also gewisse Naturanalogieen, und — deutlicher noch — gewisse trinitarische oder triadische Gliederungen der Gottesidee in den religiösen Traditionen und der religionsphilosophischen Speculation vieler heidnischer Völker Zeugniss für die Thatsächlichkeit des dreieinigen Wesens der Gottheit ablegen, also nicht nur für die Existenz Gottes überhaupt, sondern speciell für die Existenz des Dreieinigen ein *argumentum physico-theologicum* und ein *arg. ex consensu gentium et philosophorum potiorum* erbracht werden kann). — Im zweiten Haupttheile (S. 291—455) lässt der Verf. auf diese wesentlich dogmatische oder religionsphilosophische Betrachtung einen historischen Nachweis folgen über (II.) „die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums, wie sie sich als Verwirklichung seiner Idee, sowie über die heil. Schrift, wie sie sich als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erweist." — Dieser Theil schliesst zwei Hauptabschnitte in sich: 1. „Wie sich die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums als Verwirklichung seiner Idee erweist" (S. 291—393) — sofern nemlich diese Geschichte seines Werdens [im A. und N. Bunde] sich darstellt: *a)* als Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit (welche sowohl in der alttestamentl., wie in der neutestamentl. Geschichte, und zwar hier am deutlichsten im Selbstzeugnisse Jesu, sich selbst offenbart und bezeugt — S. 291—319); *b)* als übereinstimmend mit den drei „Grundbestandtheilen" der Idee des Christenthums (namentlich mit der Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes zur Menschheit, mit der Geschaffenheit der Welt und mit der Sündenschuld und Verschuldung des Todes — welche drei Factoren während der ganzen Geschichte der Vorbereitung des Kommens Christi ins Fleisch, vor dem Gesetz und unter dem Gesetze, als integrirende Momente des religiösen Lebens- und Werdeprocesses erscheinen — S. 319—350); *c)* als übereinstimmend mit den drei Centralbestandtheilen der Idee des Christenthums: Versöhnung, Kirche, Palingenesie (sofern nemlich die Entstehungsgeschichte unserer Religion ihrem Wesen nach nichts Anderes ist als die „Geschichte einer Versöhnung der sündigen Menschheit, mit welcher die Kirche

Christi gesetzt und deren endliche Verklärung in Aussicht gestellt ist“ — S. 351—393). 2. „Wie sich die heilige Schrift als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erweist“ (S. 393—455): *a)* nach dem Zeugnisse der alttestamentl. Geschichtsbücher, Weissagungsbücher und Erzeugnisse subjectiver Frömmigkeit [Hagiographen], welche sämmtlich — eine jede Classe in ihrer eigenthümlichen Weise — für die sittliche Natur, die Heilsnatur und den ewigen Grund des werdenden Christenthums ihr Zeugniss ablegen (S. 393—442); *b)* nach dem Zeugnisse der Hl. Schrift Neuen Testaments, die in beiderlei Beziehung die Wahrheit des werdenden Christenthums bezeugt: in seiner „inneren Verkettung“, und in „der Sicherheit, welche sie dem erfüllungsgeschichtlichen Vollzuge der Idee des Christenthums gewährt“ (S. 442—455). — Der dritte Haupttheil, der zu der theoretisch-idealen Beweisführung des ersten und zur historisch-biblischen des zweiten eine praktisch-ethische Argumentation hinzufügt, behandelt (III.) „Die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums, wie sie sich in Uebereinstimmung mit der von der Schrift bezeugten geschichtlichen Wirklichkeit des werdenden als Verwirklichung seiner Idee erweist.“ — Es ist nicht sowohl der kirchengeschichtliche Thatbestand der Gegenwart an sich, als vielmehr seine wesentliche Selbstbewährung und seine Sicherstellung gegenüber falschen Auffassungen, was hier zur Darstellung kommt. Und zwar zeigt der Verf. der Reihe nach: 1) „wie das Christenthum seine Begründung in der heiligen Trinität bewährt als Glaube und Bekenntniss des Sohnes Gottes“ — also die Heilskraft und innere Wahrheit des Christenthums auf cultischem Gebiete (S. 459 ff.); 2) „wie das Christenthum seine sittliche Natur bewährt als Bethätigung persönlicher Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott“ — also seine Vortrefflichkeit auf dem Gebiete des sittlichen und socialen Lebens (S. 473 ff.); 3) „wie das Christenthum seine Heilsnatur bewährt als Gemeinschaft der Sündenvergebung“ — besonders in dem höheren, charismatischen Geistesleben und im seligen Sterben der ächten Gotteskinder (S. 491—520).

Die umfassende Vollständigkeit dieses Systems liegt auf der Hand. Es gibt kaum einen vertheidigungsbedürftigen Punkt der christlichen Heilswahrheit von Belang, der nicht darin zur Erörterung käme; und mehrere hervorragend wichtige Punkte gelangen wiederholt und nach verschiedenen Seiten hin zur Sprache, z. B. die Trinität, die Versöhnung, die Palingenesie u. s. w., welche zuerst ihrer idealen Möglichkeit

und Nothwendigkeit, dann aber auch ihrer geschichtlich geoffenbarten concreten Wirklichkeit nach betrachtet werden. — Was man im Interesse der Vollständigkeit dieser Apologie des Christenthums etwa noch vermissen könnte, ist einiges in's Bereich des III. Haupttheils, oder der Schilderung der praktisch-ethischen Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit der Kirche Gehörige; z. B. eine Darlegung der geschichtlichen Nothwendigkeit verschiedner Cultus- und Bekenntnissgemeinschaften innerhalb der Kirche und der Pflicht ihres irenischen Zusammenwirkens auf praktisch-sittlichem Gebiete, trotz ihres Geschiedenseyns durch polemische Lehrgegensätze (also eine weitere Ausführung dessen, was auf S. 485 f. eben nur angedeutet worden); desgleichen eine Rechtfertigung des kirchlichen Missionsbetriebs unter Heiden und Juden, sowohl seinen leitenden Grundgedanken, wie seiner bisherigen factischen Entwicklung nach, gegenüber den landläufigen Angriffen von modern-rationalistischer und materialistischer Seite her. — Sieht man von diesen Punkten ab, die doch im Grunde nicht zu den wesentlichsten und in erster Linie nothwendigen Ingredienzien einer vollständigen Apologie des Christenthums gehören, so dürfte man nicht leicht Anlass zur Klage über namhaftere Lücken und Versäumnisse finden, mag immerhin gar mancher Punkt statt der verhältnissmässig nur kurz skizzirenden und gedrängten Ausführung, die der Verf., entsprechend seinem knappen Raume ihm gewidmet, einer bedeutend eingehenderen Behandlung fähig, ja im Interesse einzelner Classen von Lesern auch bedürftig erscheinen (was namentlich von den auf die Evangelienliteratur, evangelische Geschichte und apostolische Literatur und Geschichte bezüglichen Andeutungen S. 442 ff. gilt; desgleichen von dem auf die Schöpfungsgeschichte und Urgeschichte der Menschheit Bezüglichen S. 73 ff. 91 ff.).

Lässt nach dem hier Angeführten das vorliegende System in Hinsicht auf Vollständigkeit im Ganzen nichts zu wünschen übrig, so können wir uns, was die Zweckmässigkeit seiner Gliederung und seines inneren Ausbaues betrifft, nicht gleicherweise mit ihm einverstanden erklären. Die Ueberschriften der einzelnen Haupt- und Unterabtheilungen leiden zum Theil an einer gewissen Umständlichkeit und Schwerfälligkeit, welche es ziemlich erschwert, sich den Grundriss des ohnehin nicht ganz einfachen und übersichtlichen, vielmehr einigermassen complicirten Baues gedächtnissmässig einzuprägen. Statt der Titel der drei Haupttheile: 1. Die Idee des Christenthums, wie sie, zerlegt in ihre einzelnen Momente, sich dem religiös-sittl. Bewusstseyn und Sehnen des Menschen entsprechend erweist; 2. Die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Chri-

stenthums, wie sie sich als Verwirklichung seiner Idee, und die heil. Schrift, wie sie sich als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erweist; 3. Die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums, wie sie sich in Uebereinstimmung mit der von der Schrift bezeugten Wirklichkeit des werdenden als Verwirklichung seiner Idee erweist" — hätten wir die einfacheren Ueberschriften: „Rechtfertigung des Christenthums seiner Idee, seiner Entstehungsgeschichte und seinem faktischen Bestande (oder seiner gegenwärtigen kirchlichen Existenzform) nach" wünschen mögen. Oder, was vielleicht noch zweckmässiger gewesen seyn würde: ganz kurze Bezeichnungen, wie: „1. Religionsphilosophischer Haupttheil; 2. Historischer und 3. Ethisch-praktischer Haupttheil" wären voranzustellen, und diesen dann jene umfangreicheren Formeln als sekundäre Ueberschriften nachzuordnen gewesen. — Auch von den Titeln der Unterabtheilungen wollen uns manche zu weitschweifig gefasst erscheinen, z. B.: „Wie sich die Idee des Christenthums gegen pantheistische und verwandte Anschauung als entsprechend dem religiös-sittlichen Bewusstseyn des Menschen erweist" u. s. w.; oder auch: „Das Zeugniss der neutestamentl. Schrift in der Sicherheit, die es dem erfüllungsgeschichtlichen Vollzuge der Idee des Christenthums gewährt" u. s. w. Dabei dürfte es nicht blos uns, sondern noch manchem anderen Beurtheiler unklar bleiben, warum die im I. Hauptheile betrachtete Idee des Christenthums nothwendig gerade sieben Momente, nemlich drei Grundbestandtheile (Persönlichkeit des Verh. Gottes zur Menschheit, Geschaffenheit der Welt, und Schuld der Sünde u. s. w.), drei Centralbestandtheile (Versöhnung, Kirche und Palingenesie) und ein zusammenfassendes Schlussmoment (die Trinität) in sich schliessen soll; sowie nicht minder auch, warum diese 7 Glieder später, in Abschn. 1. des II. Haupttheiles in theilweise umgekehrter Ordnung aufgezählt werden, so nemlich dass das „Schlussmoment" der Trinität hier an die Spitze gestellt wird, die übrigen 6 Momente dann aber ganz in der früheren Ordnung und Reihenfolge sich anschliessen. — So viel bleibt uns aber bei allen diesen Bedenken gewiss: man kann den gesammten Stoff der christlichen Grund- und Heilswahrheiten im Wesentlichen so eintheilen, wie hier geschehen ist, und der Vortheile, welche durch diesen Schematismus geboten werden, sind nicht wenige. Namentlich ermöglicht derselbe, wie bemerkt, eine fast erschöpfende Vollständigkeit in Erörterung aller apologetisch-bedeutsamen Momente, ohne dass dabei die Gefahr, in eigentliche Repetitionen zu verfallen, unmittelbar nahe läge. Auch ist die successive Beleuchtung des Christenthums zuerst

seiner Idee, dann seiner Entstehungsgeschichte und biblischen Fundamentirung, endlich seiner gegenwärtigen kirchlichen Ausgestaltung nach, unzweifelhaft ein Verfahren, das als logisch klar und correct, als praktisch nicht allzuschwer durchführbar und als einen im Allgemeinen geschichtsgemässen Gang der Betrachtung ermöglichend, dem christlichen Apologeten überhaupt sich nahe legt, und deshalb schon von manchen Vorgängern unseres Autors bei ihren Versuchen zu systematischer Behandlung der in Rede stehenden Disciplin in Anwendung gebracht worden ist (z. B. von Sack, der das apologet. System ganz ähnlich wie Delitzsch, nur etwas dialektischer schematisirend, von den drei Grundbegriffen der „Positivität", des „Heils" und der „Vollendung" aus gliedert; bis zu einem gewissen Punkte auch von Luthardt, der seine apologet. Vorträge in die beiden Abtheilungen: von den Grundwahrheiten und von den Heilswahrheiten des Christenthums zerlegt; sowie mehr noch von Auberlen, welcher laut dem als Fragment nach seinem Tode veröffentlichten 2. Theile seiner „Göttl. Offenbarung" das Gesammtgebiet der Apologetik nach dem dreitheiligen Schema abzuhandeln begonnen hatte: I. Die Voraussetzungen der Offenbarung [der Mensch und Gott]; II. Das Wesen der Offenbarung; III. Die Geschichte der Offenbarung). Uns will freilich dieses Schema nicht einfach genug, nicht hinreichend natur- und geschichtsgemäss erscheinen. Wir möchten eine schlichte, dem Gange der heilsgeschichtlichen Entwicklung von Anfang bis zu Ende folgende, also möglichst streng historische Methode jeder anderen vorziehen, und deshalb die Anordnung, welche H. Dalton (Nathanael, 2. Aufl. 1864), v. Zezschwitz (Zur Apologie des Christenthums, 1866), sowie neuestens Christlieb (Moderne Zweifel am christlichen Glauben, 2. Aufl. 1870) — ein Jeder in eigenthümlicher Weise — ihren apologetischen Vorträgen zu Grunde gelegt haben, als vor allen empfehlenswerth und zukunftsvoll bezeichnen. Womit aber die relative Berechtigung und die mancherlei Vorzüge der dem vorliegenden Werke zu Grunde gelegten Disposition nicht bestritten werden sollen.

Sehen wir von der Frage nach der Zweckmässigkeit und allgemeineren Verwerthbarkeit der von unserem Verf. befolgten Anordnung ab, so kommt seinem Werke jedenfalls eine der hervorragendsten Stellen in der Reihe der neuesten apologetischen Versuche zu; ja unter den Apologieen von wirklich wissenschaftlicher Anlage und Haltung, wohin wir ausser ihm nur etwa noch die erwähnten Werke von Sack und Auberlen rechnen können, behauptet es entschieden den vornehm-

sten Platz. Auch wer über den Werth des ihm zu Grunde liegenden Schema's noch weniger günstig zu urtheilen geneigt seyn sollte, als dies von uns hier geschehen ist, wird doch der durchgängigen Gediegenheit seines Inhalts und der reichen Anziehungskraft seiner Darstellung das ergiebigste Lob spenden müssen, vorausgesetzt dass er nur fest auf dem Grunde der ewigen Wahrheit steht. Zu den gelungensten Ausführungen muss Referent schon die Einleitung zählen, insbesondere die (hier sogleich in §. 1 enthaltene) Charakteristik der theologischen und philosophischen Gegner, wie Colenso, E. Renan, D. Strauss, D. Schenkel, K. Schwarz, Alex. Schweizer u. s. w., um derer willen eine wissenschaftliche Apologie des christlichen Glaubens jetzt vor Allem Bedürfniss ist; nicht minder auch die sich weiterhin daran schliessende Würdigung der bedeutenderen Leistungen auf dem Gebiete der apologetischen Literatur älterer wie neuerer Zeit. Vorzüglich gediegen, wenn auch oft genug auf einen beklagenswerth knappen Raum zusammengedrängt und daher ein dringendes Verlangen nach Mehr! weckend, sind ferner des Verfassers Ausführungen kosmologischen, kosmogenischen und hamartigenischen Inhalts (S. 73 ff.), insbesondere das S. 141 ff. über den „Tod um uns als Folge der Sünde“ (nemlich als Folge des Sündenfalles Satans und seiner Dämonen, nicht erst der menschlichen Sünde) Bemerkte; desgleichen das in dem Abschnitte „Palingenesie“ (S. 212 ff.) über die Wunder sowie über die ausserchristlichen Traditionen und Philosopheme betreffs der Naturverklärung Ausgeführte; nicht minder die Behandlung des Trinitäts-Mysteriums (S. 258 ff.), sowie beide Abschnitte des II. Haupttheils: der biblisch-historische, welcher die Geschichte des werdenden Christenthums im A. und Neuen Bunde, und der biblisch-theologische, welcher das Zeugniss der hl. Schriften Alten und Neuen Testaments für die christliche Wahrheit, d. h. für die Messianität Jesu und für die religiös-ethisch wiedergebärende Kraft seines Werks darlegt; endlich auch der Schlussabschnitt des Ganzen: von der Bewährung der Heilsnatur des Christenthums als Gemeinschaft der Sündenvergebung, der eine Reihe der eindringlichsten thatsächlichen Zeugnisse für diese Heilsnatur aus dem Bereiche des frommen Lebens und Liebens und des seligen Sterbens (der Euthanasie) wiedergeborener Christen, insbesondere evangelischen Bekenntnisses, zusammenstellt und mit wahrhaft ergreifender Wirkung schildert (S. 494 ff.)

Kurz, das ganze Werk, von Anfang bis zu Ende, zeugt von ebenso solider Geistesarbeit und reicher christlich-wissenschaftlicher Erfahrung, wie von vorzüglicher schriftstellerischer

Kunst und Darstellungsgabe. Eingehendere Mittheilungen daraus und darüber zu machen, als die hier gegebenen, hiesse der Lectüre, oder vielmehr dem Studium des trefflichen Buches (— denn Studium erfordert dasselbe, obwohl es für jeden Gebildeten verständlich geschrieben ist —) vorgreifen. Zu seinem Studium aber einzuladen und im voraus auf den damit gebotenen reichen geistlichen Genuss aufmerksam zu machen, war der Zweck dieser Anzeige, die wir mit herzlichem Dank gegen den Verfasser, für die auch uns in reichlichem Maasse gewährte Erquickung, beschliessen. [Z.]

XIV. Dogmatik.

1. *Lic. Dr. W. G. Schmidt (a. o. Prof. der Theol. zu Leipzig), Der Lehrgehalt des Jacobus-Briefes. Ein Beitrag zur neutestam. Theologie. Leipzig (Hinrichs) 1869.* VI u. 186 S. gr. 8.

Obgleich in der Hauptsache mit dem Verf. nicht einverstanden, halten wir doch das Buch für eine gediegene Arbeit und zählen es unter das Beste, was über den Gegenstand bisher geschrieben wurde. Eine liebevolle Sorgfalt und Genauigkeit bei Behandlung des Ganzen wie des Einzelnen, gute Bekanntschaft mit den betreffenden Vorarbeiten und unbefangene Beurtheilung derselben, daneben eine beneidenswerthe *suavitas in modo* bei unerschütterlicher *fortitudo in re*, — das sind die wesentlichen Vorzüge des „Beitrags.“ Abgesehen von der, „die Zeugnisse des christl. Alterthums“ und „die Urtheile seit Luther“ enthaltenden „Einleitung“, wird in 9 §§. mit mehrfachen Subdivisionen besprochen: „Der Charakter des Briefes; die Veranlassung desselben; die soteriologischen Voraussetzungen; die Sünde; die Wiedergeburt, Glaube und Werke; die Rechtfertigung; das christl. Leben; der Träger dieser Lehreigenthümlichkeit; der Brief des Jacobus in seinem Verhältnisse zum paulinischen Christenthum.“ Allenthalben war der Verf. bemüht, „Zweierlei im Auge zu behalten: einmal suchte er die äusseren Verhältnisse sorgfältig in Rechnung zu ziehen, in deren Mitte der Schreiber so gut wie die Leser des Briefes standen; hierneben war er bestrebt, sich mit den einschlagenden exegetischen, isagogischen, biblisch-theologischen Arbeiten Früherer in engem Connex zu erhalten, und namentlich die theol. Fachzeitschriften so zu Rathe zu ziehen, dass nichts Erhebliches bei Seite blieb.“ „Die Eitelkeit, neue Auslegungen und Hypothesen um ihrer Neuheit willen aufzustellen, war ihm fremd; verdienstlicher schien es, die einzelnen Probleme scharf ins Auge zu fassen, haltbare Lösungsversuche aufzunehmen und

diese selbstständig zu verwerthen.“ Wie schon das „Register der eingehender erörterten Stellen des Briefes“, noch mehr aber der ganze Inhalt des „Beitrags“ beweist, ersetzt das Buch einen eigentlichen Commentar vollständig. Aus dem „Register der angeführten Schriftsteller“ geht zugleich der auf die Arbeit verwendete Fleiss hervor. (Am meisten wurden Baur, Bengel, Bleek, Brückner, Calvin, Credner, Gebser, Grotius, Guericke, Hengstenberg, v. Hofmann, Lechler, Luther, Lutterbeck, Messner, Neander, Palmer, Pfeiffer, Schmid, Schwegler, Thiersch, Weiss und Winer berücksichtigt; doch blieben auch Hölemann, Hug, Huther, Kahnis, Knapp, Köstlin, Lachmann, Lücke, Meyer, Olshausen, Preuss, Schleiermacher, Schneckenburger, Theile, Tischendorf, de Wette und Wieseler nicht unbeachtet, vieler Anderer zu geschweigen.) Als Resultat der ganzen Untersuchung wird anerkannt, „dass Paulus selbst den Gegnern des Jacobus nicht dessen Thesis (2, 24) hätte schreiben können; es walte ein Unterschied in der Lehrverkündigung beider Autoren ob, der nicht blos im Ausdruck und in der geschichtlichen Antithese wurzele.“ Gleichwohl trage auch der Jacobus-Brief das apostolische Gepräge. Wir meinen jedoch, dass die ungleich grösseren Gebrechen dieses Briefes in dem liegen, worüber er schweigt, nicht in dem, wovon er spricht. Augenscheinlich findet dieselbe Täuschung, der wir schon öfter begegneten, auch bei *Dr.* Sch. statt: weil sein „Beitrag“ eine apostolische Auslegung ist, so hält er den Text Jacobi ebenfalls für apostolisch; — ein grosser Fehlschuss! [Str.]

2. Weiss, *Dr.* Bernhard (Professor der Theologie), Lehrbuch der bibl. Theologie des Neuen Testaments. Berlin (Hertz) 1868. IV u. 756 S. in gr. 8. $3\frac{1}{2}$ Thlr.

Verheissungsreich führt *Dr.* Weiss sein Werk ein und setzt darauf grosse Hoffnung. Nicht zwar für Fachgenossen will er gearbeitet haben, sondern für einen grösseren Kreis Studirender auf den Hochschulen und im Amte. Ihnen verheisst er, die tiefere und lebensvollere Erfassung der ev. Wahrheit darzureichen und die Sicherheit und Nüchternheit des Schriftwortes im Einzelnen bei ihnen zu fördern, ausserdem für die praktische Verwerthung des Schriftwortes überall neue, unerschöpfliche Quellen zu eröffnen. Er will dabei keine Schleier machen. Von vorn herein gesteht er den Studirenden seinen Gegensatz gegen die weitverbreitete Schriftauffassung, welche in ihr die offenbarungsmässige Ueberlieferung einer fertigen Lehre erblickt. Steht diese doch den verschiedenen Auffassungen der Einen Heilswahrheit seitens der verschiedenen NTlichen Schriftsteller rathlos gegenüber und verkennt und

verdunkelt die unzweideutigsten Seiten der Schriftlehre. Es ist also Zeit, dass man statt ihrer die Wissenschaft höre. Denn diese stützt sich nicht auf Ueberlieferungen und nimmt diese blindlings an — Orthodoxie —, sondern unabhängig von allen überlieferten Voraussetzungen durchforscht sie aufs neue den Schriftgrund und da kommt denn freilich Manches ganz anders heraus und manche hergebrachte Vorstellungen müssen zerstört werden. Denn die Wissenschaft verfolgt bei der Auffassung der NTlichen Schriftsteller die geschichtliche Auffassung und hier ist *Dr.* Weiss bisher noch der einzige Inhaber des rechten Schlüssels zum Aufthun des Verständnisses, das auch von der Tübinger Schule und nun gar von Beyschlag nicht hat gefunden werden können. Das Specifische dieser Wissenschaft ist, dass sie die Schriftlehre als das individuelle Erzeugniss ihrer lebendigen geistgesalbten Träger begreift und namentlich die Christologie als eine rein innerchristliche, nicht von aussen her bestimmte auffasst. Aber eben diese Auffassung will die entgegengesetzte kühnlich herausfordern, ob sie von ihrem Standpunkte die Eine Heilswahrheit immer neu gestaltet und immer voller entfaltet darzustellen, reiner und reicher zur Darstellung zu bringen, und ob dabei jedem einzelnen Worte des N. T.s sie besser gerecht zu werden vermag. Es wird sich auch schon zeigen, dass sie eine erneute, frucht- und hoffnungsreiche Durcharbeitung des Dogma herbeiführen werde, welche manche Frage zu befriedigender Lösung, manchen Streit zum erwünschten Frieden bringen wird.

So etwa *Dr.* Weiss in dem „Vorworte". Hohe und vornehme Worte! Denn nach ihnen muss *Dr.* Weiss ein Kirchenvater erster Grösse werden, und mit ihm eine neue Aera der Erleuchtung gekommen seyn. Freilich gegen Ein Missverständniss, wozu seine Worte, dass die NTliche Entwicklung der Christologie als eine rein innerchristliche, nicht von aussen her bestimmte aufzufassen sei, leicht Veranlassung geben könnten, glauben wir *Dr.* W. von vorn herein schützen zu können. Denn danach könnte es scheinen, als hätte dem Christus der NTlichen Schriftsteller gar keine reale Persönlichkeit zu Grunde gelegen, aus der sie geschöpft, oder als hätte überhaupt anderer Menschen Einfluss auf sie gar nicht eingewirkt. Dem ist aber nicht so. *Dr.* W. hält vielmehr die Erscheinung Christi auf Erden für eine geschichtliche Thatsache, desgleichen, dass dieser Christus so viel gewirkt, dass er der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht habe. Auch achtet er, dass auf diese Schriftsteller religiöse Richtungen, religiöse Entwicklungen, neu auftauchende Gegensätze eingewirkt haben — lauter Bestimmungen von aussen her. Oder sollte *Dr.* W.

unter diesem: „nicht von aussen her bestimmt“ die göttliche Einwirkung auf die Schriftsteller haben abweisen wollen? Allerdings leugnet er die übernatürliche Einwirkung Gottes auf die NTlichen Schriftsteller. Solche Vorstellung achtet er durch die biblische Theologie für zerstört, worauf weiter unten zurückgekommen werden wird. Gleichwohl nennt er die Schriftsteller geistgesalbte Träger der Schriftlehre. Wir schliessen daraus, es sei mit jenem Ausdrucke nicht ganz genau zu nehmen, und bei solchen offenbaren Selbstwidersprüchen sei die Sache selbst dem *Dr.* W. nicht recht klar geworden. Wir nehmen das um so lieber an, als wir es sofort auf die von dem *Dr.* W. hervorgehobene Behauptung anwenden können, er selbst habe auch ganz unabhängig von überlieferten Voraussetzungen aufs neue den Schriftgrund durchforscht. An sich ist eine solche Independenz und Voraussetzungslosigkeit unmöglich, und wenn sie gleichwohl *Dr.* W. mit allem Ernste von sich behauptet, so ist er über sich zum mindesten sehr unklar. Dieses ganz von vorn anfangen wollen, als läge nicht hinter uns eine Geschichte von 18 Jahrhunderten und ihre Arbeit, wird freilich immer mehr zu einer Manie und hängt auf das genaueste mit dem in unseren Tagen weit verbreiteten Radicalismus zusammen, der nach dem Bruche mit aller Geschichte auf dem Zusammensturze alles Bisherigen träumt ein völlig Neues aufbauen zu können. Deshalb verliert er auch den Blick für das Geschichtliche und ist unfähig zu geschichtlichen Darstellungen. Am offenkundigsten wird das, wenn er sich an die Darstellung der eminentesten geschichtlichen Erscheinung macht, Christi und seiner Kirche auf Erden. In diesem Stücke, welches für die biblische Theologie das Hauptstück ist, ist auch *Dr.* W. einer Impotenz verfallen, trotz dem dass er dem dogmatischen Christus gegenüber den historischen Christus zeichnen will. Doch ist bei ihm noch ein Schwebeln und Nebeln, das traurige Erbe aller Impotenz. Davon zeugt schon, dass er überall die Lehre Jesu, als käme es nur darauf an, in den Vordergrund stellt, zur Hauptsache macht, dagegen die Darstellung des Lebens Jesu von seiner biblischen Theologie gänzlich ausschliesst, und was er von Ereignissen in diesem Leben berücksichtigt, nur als Bezeugung seiner Lehre heranzieht. Dem wahrhaft geschichtlichen Sinne ist das gar nicht möglich. Der wird zumeist von der unausweichbaren Macht der geschichtlichen Person Christi angezogen und weiss es wohl zu sehen, dass in dem N. T. eben diese Person und ihre Art sammt ihrem hier auf Erden gelebten Leben Grund und Inhalt des ganzen Evangeliums und der Inbegriff aller wahren Gotteslehre ist. Nun nennt zwar *Dr.* W. auch eine Thatsache

den Mittelpunkt der NTlichen Schriften. „Ihre Einheit liegt, sagt er, in der heilsgeschichtlichen Thatsache der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung.“ Allein diese geschichtliche Thatsache zerfliesst bei ihm gänzlich in den Nebeln des blossen Gedankendinges, welches er sich die Schriftsteller d. N. T. von der Person Christi machen lässt.

Denn wie verhält es sich doch nach *Dr.* W. mit den NTlichen Schriftstellern? Er, der Voraussetzungslose, setzt gleichwohl voraus, „dass durch die NTliche Einleitung und die Dogmatik der normative Charakter der im N. T. vereinigten Schriften erwiesen ist.“ Wie aber mag er sich zu diesem Ausdrucke versteigen? Die Theopneustie, welche dem N. T. sein normatives Ansehen gibt, ist für ihn gar nicht vorhanden. Er rechnet mit blos menschlichen Factoren, der individuellen Anschauungen und Vorstellungen. Von einer ausserordentlichen Ausrüstung der NTlichen Schriftsteller, sagt er, findet sich im ganzen N. T. keine Spur. Er achtet die übernatürliche Einwirkung des Geistes Gottes auf die NTlichen Schriftsteller durch die biblische Theologie für zerstört und will selbst durch seine Darstellung gezeigt haben, dass ihre Annahme unhaltbar ist. Ueber die Thatsache der Erscheinung Christi auf Erden haben die Schriftsteller sich ihre eigenen Vorstellungen gebildet. „Sie haben diese Thatsache von verschiedenen Seiten aufgefasst und angeschaut, theils nach der Individualität, theils nach religiösen Richtungen, theils nach der fortschreitenden religiösen Entwicklung. Daraus ist eine Mannichfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren entstanden, ein lebensvoller Reichthum, dass alle Menschen darin ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen können.“ Das heisst, das N. T. ist ein rein menschliches Buch von menschlichen Gedanken und Vorstellungen, anders bei den Uraposteln, anders bei dem späteren Paulus, anders bei Jacobus, anders bei dem Evangelisten Johannes, aber die Wissenschaft allein hat zu bestimmen und kann bestimmen, welches die rechte, dem Objecte des historischen Christus entsprechende Vorstellung sei. Was mag denn *Dr.* W. unter dem normativen Charakter der im N. T. vereinigten Schriftsteller verstehen, den die Dogmatik erwiesen habe! Gibt es doch keine eigentliche Schrift N. T., sondern nur einzelne NTliche Schriftsteller, die zufällig zu einem Buche vereinigt sind. Bei blos menschlich begabten Schriftstellern mag es doch Jeder halten, wie er will. Findet er sein religiöses Bedürfniss bei den Vorstellungen der Urapostel befriedigt und will bei ihnen bleiben, so ist er damit berechtigt. Will er sich lieber zu dem „System“ des späteren Paulus halten, nach Belieben! er ist in gleichem Rechte. Gefällt

ihm mehr die Intuition des Evangelisten Johannes, so ist er damit auch berechtigt. Das ist erst eine recht lebensvolle Mannichfaltigkeit: Jene stellen sich Christum vor als ein unbekanntes X; diese als einen blossen Menschen; Andere wiederum als den wahren Gottes- und Menschensohn; diese nehmen die Vorstellung an, es könne ein Mensch nur durch den Glauben allein das Heil empfangen, Jene es werde ein Mensch durch den Glauben und die Werke gerecht. Das Eine wie das Andere ist bei den Schriftstellern des N. T.s zu finden und muss deshalb gleiches Recht haben. Nur das Eine muss dabei intact bleiben, die heilsgeschichtliche Thatsache der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung. In Wahrheit steht es also bei der vorgeschobenen Voraussetzung des normativen Charakters der NTlichen Schriften so, dass der Vf. thatsächlich einen solchen Charakter gar nicht kennt, nicht will, seine ganze Arbeit vielmehr eine völlige Auflösung desselben ist. Selbst das ist für seine Wissenschaft gleichgültig, ob die Schriftsteller des N. T.s Augen- und Ohrenzeugen dessen, was sie berichten, gewesen, da sich in den Schriften derselben doch nur die Vorstellungen, Anschauungen und Gedanken finden könnten, welche sich die Autoren über das Gehörte oder Gesehene selbst gebildet hätten.

Grundlegend für die Wissenschaft der biblischen Theologie, sagt *Dr.* W., ist eine Darstellung der Lehre Jesu selbst. „Aber auch die synoptischen Evangelien können nicht unmittelbar als deren Quellen gebraucht werden. Nur die Untersuchung über die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniss derselben kann ergeben, ob und auf welche Weise die älteste Ueberlieferung der Lehre Jesu aus ihnen zu erheben ist.“ Die biblische Theologie hat also zu fragen, „welche Aussprüche Jesu die NTlichen Schriftsteller besassen und welche Auffassung seiner Person und seiner Erscheinung sich aus der Fassung, in welcher sie dieselbe besassen, ergab.“ So bereitet sich *Dr.* W. den Boden, um Raum für seine kritischen Operationen zu gewinnen, die synoptischen Evangelien zu sondiren, zu controliren, um danach mit der kritischen Miene bestimmen zu können, welches die ursprünglichen Aussprüche Jesu über seine Person und Erscheinung gewesen seien, welche nicht. Wir kennen längst die wunderlichen Sätze der modernen Evangelienkritik und lassen uns von ihrem vornehmen Gebahren nicht mehr imponiren, wir wissen längst, dass sich die Macht der Voraussetzung nirgends reicher entfaltet hat, als bei ihren präcisirten Voraussetzungslosen, da sie die wohlfeilste und bequemste Manier ist, Unliebsames aus der Schrift

wegzuschaffen oder doch zu verdächtigen. Dennoch dürfen wir die kritischen Fündlein des *Dr.* W. nicht ganz unberührt lassen, da er davon eine ganz absonderliche Species producirt. Hier die Grundzüge! Die synoptischen Evangelien sind nach dem Ev. des Johannes die spätesten Schriften der NTlichen Sammlung. Sie sind kurz vor 70 oder bald nach 70 n. Chr. geschrieben. Marcus ist unter ihnen das älteste, woraus das erste und dritte Evangelium geschöpft haben. Marcus beruht auf direct apostolischer Ueberlieferung. Ausserdem hat er noch aus einer apostolischen Schrift geschöpft, welche eine Sammlung einzelner Aussprüche Jesu enthalten haben wird. Jedoch lässt sich, wenn sich auch aus ihm die älteste Ueberlieferung nach Inhalt und Form wesentlich ermitteln lässt, bei ihm für Alles nicht einstehen. Das Einzelne hat keine gesicherte Authentie. Aber das Gesammtbild, welches er gibt, trägt den Stempel apostolischen Ursprungs. Matthäus schöpft aus Marcus und aus einem verloren gegangenen Evangelium, wahrscheinlich dem des Matthäus, hier „die apostolische Quelle“ genannt. Lucas schöpft aus Marcus, aus der „apostolischen Quelle“ und sonst „Quellen, die gleiche Dignität haben mögen.“ So ist denn in den synoptischen Evangelien ziemlich Alles flüssig gemacht, bis auf den Einen Allen gemeinsamen Mittelpunkt, die Botschaft von dem Reiche Gottes und dass Jesus der erwartete Begründer des Gottesreiches sei. Die Kritik kann nun ihre Arbeit beginnen und durch Vergleichen und Sondiren herausbringen, was apostolischen Ursprungs sei, was nicht. Und wirklich Erstaunliches leistet sie. Obwohl *Dr.* W. die apostolische Ueberlieferung nie gehört, die „apostolische Quelle“ nie gesehen hat, so weiss er doch ganz genau, was die Eine oder Andere enthalten haben muss, ja er hält es bei fortgehender Arbeit der Kritik nicht für ganz unmöglich, dass sich die eine oder andere Quelle noch wiederherstellen lassen könne. So hat er schon bei Marcus die Fühlung, dass sich doch für Manches bei ihm nicht einstehen lasse, ob es aus direct apostolischer Ueberlieferung, oder aus späterer Gemeindetradition, oder aus eigener Vorstellung hergeflossen sei. So weiss er auf das genaueste: was Matthäus von der Jugend-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu gibt, war in der apostolischen Quelle nicht enthalten, entbehrt also damit der Gewähr apostolischer Ueberlieferung. Bei Lucas hat dieselbe Geschichte noch weniger als bei Matthäus unmittelbare Gewähr apostolischer Ueberlieferung. Gemeinsam bei allen synoptischen Verfassern zeigt sich die Neigung, das Wunderbare im Leben Jesu über die älteste Form der Ueberlieferung hinaus als ein sinnenfälliges zu fassen. Insbesondere gilt dieses bei der Auf-

erstehungsgeschichte und der der Himmelfahrt Jesu, da doch die Luc. 24, 26 benutzte Quelle selbst die Erhöhung des Herrn zur Herrlichkeit noch unmittelbar auf sein Todesleiden folgen lässt. Und was nun gar die übernatürliche Empfängniss Jesu betrifft, so wird sie von *Dr.* W. als ein Gedicht in zwei Zeilen behandelt und aus dem Bereiche der biblischen Theologie kurzweg herausgewiesen, denn ihre Entstehung ist aus gegebenen Vorstellungen nicht zu erklären. So *Dr.* W.

Wir sind nicht seine Fachgenossen, gehören vielmehr zu den Studirenden im Amte; doch ist uns Eins gewiss, dass dieses ganze Gespinnst des *Dr.* W. nichts ist, als ein sehr wohlfeiler Cathederschwindel, und dass er sich zu hoch versteigt, wenn er ihn wissenschaftliches, geschichtliches Verfahren nennt. Wissenschaft hat ein sicheres Princip, Geschichte einen festen Grund. Aber eine NTliche Theologie schreiben und ihr sicheres Princip auflösen, ihren festen Grund zerwühlen und zerbröckeln, an die Stelle aber des sicheren Grundes in den historischen Evangelien den Grund in ein nie gesehenes, gar nicht existirendes Evangelium, in eine nie gehörte Tradition verlegen, nach diesem Unsicheren das Sichere bestimmen und sagen wollen: dieses hat in der nie gesehenen Quelle gestanden, jenes kann gar nicht darin gestanden haben: das können wir nur für das geradeste Gegentheil von Wissenschaft und geschichtlicher Darstellung halten, um so widerwärtiger, je hochtrabender es einhergeht. Nicht weniger wollen wir dem *Dr.* W. sagen, dass uns sein Decretiren, als sei die übernatürliche Empfängniss Jesu nichts als ein Gedicht, gar nichts gilt. Wir haben für ihre ewige Wahrheit die tiefsten geschichtlichen Gründe, von denen *Dr.* W. keine Ahnung zu haben scheint, und mit der ganzen Kirche, die etwas älter ist als das von *Dr.* W. mit Wind der Kritik bebaute Steppenfeld, werden wir fröhlich und preisend bekennen: empfangen vom heiligen Geiste.

Es wird nach dem Vorhergehenden nicht wundern, wenn *Dr.* W. nun auch den synoptischen Evangelien s e i n e Ansicht aufprägt. Danach hat sich Jesus, zuerst wie zurückhaltend, nach und nach aber rückhaltslos als den verheissenen und erwarteten Messias bekannt, sich den Menschensohn, den Gottessohn genannt. *Dr.* W. weiss aber auch ganz genau, was die Synoptiker darunter verstehen, ja darunter nur verstehen können. Denn Menschensohn ist der Ausdruck für den einzigartigen B e r u f, der verheissene Messias zu seyn, und bezeichnet die einzigartige Würdestellung Jesu. Dagegen ist S o h n G o t t e s der Ausdruck seines einzigartigen persönlichen Verhältnisses zu Gott, beruhend in der s i t t l i c h e n Wesens-

ähnlichkeit Jesu mit Gott, wonach er von diesem zum Gegenstande seiner Liebe und zum Organe seiner Heilsoffenbarung erwählt ist. (Beiläufig gesagt nennt *Dr.* W. diese Auffassung die tiefere.) Eben darum weil der Vater diese Wesensähnlichkeit vollkommen erkennt, hat er ihm Alles übergeben und ist er das Organ der höchsten Offenbarungen Gottes geworden. Auch ist der Sohn allein durch diese ethische Wesensähnlichkeit mit Gott zum Bewusstseyn seiner Messiaswürde gekommen. Doch hat ihm Gott auch dazu eine einzigartige Ausrüstung und Würde verliehen. Doch nirgends ist er als ein übermenschliches Wesen dargestellt. Er besitzt weder Allwissenheit, noch Allmacht, aber mit seiner Auferstehung ist er zur Theilnahme an göttlicher Ehre, an der Weltherrschaft, an der Allgegenwart und am Gericht gekommen. — Dieses nennt *Dr.* W. die aus den Synoptikern zu ermittelnde Lehre Jesu von sich selbst. Irgend ein unbekannter Mensch, Jesus, hat danach sich selbst zu der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott emporgeschwungen, und als Gott diesen ganz heiligen Menschen gesehen, hat er ihm seine ganze Liebe zugewandt und ihn zum Organe seiner höchsten Liebesoffenbarung gemacht, ihn bestimmt, der verheissene Messias zu seyn, ihm dazu auch einzigartige Ausrüstung gegeben — Krankenheilungen, Macht über die Dämonen, Macht Todte aufzuerwecken —; so hat sich Jesus denn auch als solchen erkannt. Aber mit seiner Auferstehung ist dieser Mensch ein Untergott im vollsten Sinne des Worts geworden, wie Gott allmächtig, allwissend, allgegenwärtig. Da hätten wir denn ja den Arius, die Lälius und Faustus Socine, sammt dem ganzen Schwarm der Bahrdts, Wolfenbüttler Fragmentisten und edlen Rationalisten auf Einem Haufen. Und was will die ganze Kirche mit ihrem Wahne von „wahrhaftigem Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftigem Menschen, von der Jungfrau Maria geboren“, gegen dieses neu entdeckte Evangelium des *Dr.* W. noch sagen? Hier, in den Evangelien des Matthäus, des Marcus, des Lucas steht es ja sonnenklar geschrieben, hier ist die eigenste Lehre Jesu von sich selbst: nirgends in seinem ganzen irdischen Leben, nirgends in seiner Selbstbezeugung ist die Spur von einem übermenschlichen Wesen bei ihm zu finden. Gegenüber dem dogmatischen d. i. dem erdichteten Christus, ist dieses der geschichtliche, dieses die geschichtliche Auffassung von ihm. Aber man muss die Kunst der Kritik treiben, kritisch scheiden, sondiren, controlliren, um es finden zu können.

Indess folgen wir eine Weile dem *Dr.* W. auf seinem Wege! Er will eine geschichtliche Darstellung der Lehre der

NTlichen Schriftsteller, d. h. er beobachtet sie nach ihrer Individualität, nach ihren religiösen Richtungen, Anschauungen, Vorstellungen. Danach bemisst er, wie sie die geschichtliche Erscheinung Jesu haben auffassen, welchen Sinn sie den einzelnen Bezeichnungen von ihm haben geben müssen, was ihnen dagegen ganz fern gelegen habe. Es sei, auch das einmal zugegeben, dass die synoptischen Evv. erst zwischen 70 bis 75 verfasst sind und ihre Verfasser also von dem Schauplatze des Wirkens Jesu bereits 40 bis 45 Jahre entfernt standen. Jedenfalls waren sie nach *Dr.* W.'s eigener Bezeugung Judenchristen, schöpften aus judenchristlicher — urapostolischer — Tradition, aus judenchristlicher — „apostolischer" — Quelle, denn mit dem Paulinismus des Lucas hat es auch nach dem Urtheile des *Dr.* W. nicht viel auf sich. Was aber haben wir aus diesem Umstande zunächst zu schliessen? Gerade als Judenchristen mussten sie den tiefsten Abscheu vor allem Paganismus haben und vor Allem, was nur im entferntesten daran streifte. Das Grauen davor hatten sie schon mit der Muttermilch eingesogen. Trotzdem sollten sie Evangelien geschrieben haben des völligsten Paganismus, der Creaturvergötterung? Einen Menschen Jesus, der sich zur sittlichen Wesensähnlichkeit Gottes hinaufarbeitet und hernach zum Untergott erhoben wird, zur Theilnahme an göttlicher Ehre, Allgegenwart, Weltherrschaft, zum Vollzieher des Weltgerichts? Uns erscheint das als ein so unvollziehbarer Gedanke, dass man schon den Sinn für geschichtliche Auffassung eingebüsst haben muss, um ihn nur denken zu können.

Und in welcher Weise lässt *Dr.* W. die synoptischen Evangelien die Wirksamkeit dieses Jesu darstellen? Er verkündigt, heisst es da, dass jetzt die Zeit der Vollendung des messianischen Heils gekommen sei, damit der höchsten Gottesoffenbarung. Denn als Gegenstand der höchsten Gottesliebe, hat er auch von dieser Offenbarung die vollkommenste Einsicht — Niemand, kann er sagen, kennt den Vater, denn nur der Sohn, — und entfaltet sie durch Lehren und Thun, der Art, dass er nicht nur die messianische Vollendung, sondern auch die messianische Errettung bringt mittelst der Sündenvergebung. Allein diese verkündigt er nicht allein, sondern er beschafft sie auch durch seinen erlösenden Tod und stiftet so den neuen Bund der Gnade und Vergebung. Sein Blut ist ein für die Sünden der Welt sühnendes. Dabei fordert er von Allen die Sinnesänderung. Nach den ältesten Ueberlieferungen vollzieht sich diese von selbst, durch die lebenskräftige Verkündigung der Heilsbotschaft und der darin enthaltenen Gottesoffenbarung von der väterlichen Liebe Gottes. Des heiligen

Geistes ist in diesen Ueberlieferungen nicht gedacht. Dagegen hat Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt. Dieses Geschlecht, hat er gesagt, wird nicht vergehen, bis dass es Alles geschehe.

Es wäre wohl eine Sisyphus-Arbeit, wollten wir dem *Dr.* W. auf diese Darstellung im exegetischen Wege antworten und seinen Synoptikern die wirklichen Synoptiker entgegenhalten. Es liest ja Mancher die Evangelien, der nur seinen eigenen Verstand in ihnen zu finden weiss, den Sinn auch schon erfasst zu haben meint, wenn er kaum den Schaum der Oberfläche berührt hat. Auf das Gebiet der Exegese können wir uns mit *Dr.* W. nicht begeben, denn es ist eben unmöglich: eine nur die Oberfläche streifende Libelle kann nicht der Fisch im Wasser seyn. Wir haben dem *Dr* W. auch nur auf dem geschichtlichen Wege zu begegnen und da fragen wir: haben denn die judenchristlichen Synoptiker so ganz und gar den Kopf verloren und sind von ihren aus dem Judenthum schon mitgebrachten religiösen Vorstellungen so ganz und gar abgefallen, dass sie es sich hätten vorstellig machen können, dieser blosse Mensch Jesus, „der nichts zeigt von übermenschlichem Wesen“, habe durch seinen Tod die messianische Errettung beschaffen, für die sündige Welt Vergebung wirken können? Eines blossen Menschen Blut — sei es denn auch ein zur Heiligkeit hinaufgearbeitetes — habe vor Gott ein die Sünde der Welt sühnendes seyn können? Solche Ungeheuerlichkeit hätte in den Köpfen dieser „geistgesalbten“ Träger der „ältesten Ueberlieferung“ gespukt? Ehrerbietung verbietet uns, Jesum selbst in diese Fragen zu mischen. Haben wir doch von ihm nach *Dr.* W. auch nur Anschauungen, Vorstellungen und Auffassungen der Synoptiker. Aber wenn diese auch „aller übernatürlichen Einwirkung des heiligen Geistes entbehrten“, ja „des heiligen Geistes nicht einmal gedachten“, und also mit einem Livius oder Tacitus auf gleicher Linie stehen, so viel wird *Dr.* W. doch diesen „geistgesalbten“ Schriftstellern zutrauen, dass sie den anthropologischen Grundzug, welcher das ganze A. T. erfüllt, mit ihrem Hinzugange zu Jesu nicht ganz vergessen haben werden. Deutlich genug ist es doch darin ausgesprochen: Es ist kein Mensch auf Erden, der Gutes thue, und nicht sündige Pred. 7, 21. Aber sie sind Alle abgewichen und allesamt untüchtig, da ist Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer Ps. 14, 3. In dessen Folge: Kann doch ein Bruder Niemand erlösen, noch Gott Jemand versöhnen; denn es kostet zu viel, ihre Seele zu erlösen, dass er es muss lassen anstehen ewiglich Ps. 49, 8—9. Dann wieder: Welche Seele sündigt, die soll sterben; der

Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters und der Vater soll nicht tragen die Missethat des Sohnes, sondern des Gerechten Gerechtigkeit soll über ihm seyn und des Ungerechten Ungerechtigkeit soll über ihm seyn Ezech. 18, 19. 20. Oder: Die Väter sollen nicht für die Kinder noch die Kinder für die Väter sterben, sondern ein Jeglicher soll für seine Sünde sterben 5 Mos. 14, 16. Durch unzählige Aussprüche, an vielen Beispielen zeigt das ganze A. T., dass, wo in keiner Weise keine Gemeinschaft unter den Menschen ist im Sündigen, kein gleicher Sinn, kein Wohlgefallen an der Sünde, da auch keine Zurechnung weder der Sünde, noch der Schuld, noch der Strafe seyn soll. Das Alles sollten die judenchristlichen Synoptiker nicht gewusst, nicht bedacht oder doch bei ihrer Anschauung von der Person und dem Werke Jesu, in deren Darstellung doch „Nichts von übermenschlichem Wesen" zu finden ist, nicht angewendet haben? Lässt doch *Dr.* W. sonst die Synoptiker in ATlichen Vorstellungen anschauen und sie das A. T. sehr genau kennen, so genau, dass sie bei Citaten daraus erst verständig überlegen, ob es ihren Darstellungen mehr entspreche, aus dem Urtexte oder aber aus der LXX zu citiren. Warum lässt denn *Dr.* W. den Synoptikern gerade in diesem Stücke allen Verstand ausgehen und sie nichts behalten von ihren eingelebten ATlichen Vorstellungen? Warum hat er gerade in diesem Nothwendigsten und Wichtigsten die „geschichtliche Darstellung" aufgegeben und den realen Grund mit wolkenfliegenden Phantasieen vertauscht? Sicher doch, weil er das Geheimniss der Sünde nicht kennt, deshalb auch kein Auge dafür hat. So müssen denn doch auch die Synoptiker kein Auge dafür gehabt haben. Bleiben wir aber auf dem Boden der wirklichen Geschichte und lassen uns nicht durch Voraussetzungen eigener Gedanken, wie *Dr.* W., die Augen blenden, fassen wir die Synoptiker eben als judenchristliche Schriftsteller, so ergibt sich aus geschichtlicher Anschauung Zweierlei mit innerer Nothwendigkeit: 1. War den synoptischen Vorstellungen nach Jesus nur ein blosser Mensch seinem ganzen Wesen nach, bei dem keine Spur vom übermenschlichen Wesen, so müssen ihn die Synoptiker auch für einen sündigen Menschen geachtet haben, denn „es ist kein Mensch, der nicht sündigt", und so viel Verstand sollte diesen „geistgesalbten" Schriftstellern von vorn herein zugetraut werden, dass sie nicht gemeint haben können, durch „einzigartigen Beruf", „einzigartige Würdestellung", „einzigartiges Verhältniss zu Gott" hätten sie sich menschliches Wesen und sündliche Herkunft aufgehoben denken können; — oder aber, die Synoptiker haben sich Jesum als einen sündlosen Menschen gedacht, so müssen sie

sich ihn auch als übermenschliches Wesen vorgestellt haben, und bei seiner menschlichen Herkunft muss es bei ihm in besonderer Weise vorgegangen seyn. Da nun aber die Synoptiker zweifellos Jesum als den absolut sündlosen Menschen darstellen, so findet auch nothwendig bei ihnen das Letztere statt und *Dr.* W. muss sie nochmals lesen, um sie besser als bisher zu verstehen. 2. Haben die Synoptiker dem Blute Jesu eine für die Sünde der Welt sühnende Kraft zugeschrieben, so können sie als Judenchristen ihn auch nicht als blossen Menschen, als Einzelperson aufgefasst haben. Denn als solchen mussten sie ihn zu dem Bruder zählen, von dem es heisst, „kann doch ein Bruder Niemand erlösen, noch Gott Jemand versöhnen, denn es kostet zu viel ihre Seele zu erlösen, dass er es muss lassen anstehen ewiglich." Eines blossen Menschen Opfer, ob dieser auch sündenlos wäre oder eine einzigartige Ausrüstung und Würdestellung hätte, immer doch eines blossen Menschen Opfer mit der Anmassung, dass es ein die Sünde aller Welt vor Gott sühnendes seyn solle, war für einen Judenchristen, der die gesammte ATliche „Anschauung" mit in das N. T. hinüber nahm und von dieser zumeist bestimmt wurde, ein ganz unmöglicher Gedanke, vielleicht als fremder Gedanke einmal vorstellbar, doch nicht anders, als um sogleich mit dem tiefsten Grauen abgewiesen zu werden.

Wir beschränken uns hier darauf, die pseudogeschichtliche Auffassung der Synoptiker seitens des *Dr.* W. im Christologischen beleuchtet zu haben, und enthalten uns, die Differenzen hervorzuheben, die uns nach den anderen Seiten hin in der Besprechung der von den Synoptikern gegebenen Lehre in vielfacher Weise entgegengetreten sind. Wo die Basis schief liegt, müssen auch die von ihr ausgehenden Linien schief zu liegen kommen. Wir verfolgen deshalb das vorliegende Werk auch ferner nach seiner christologischen Seite und referiren zunächst weiter.

Wesentlich mit den Synoptikern stimmen überein die Urapostel in der vorpaulinischen Zeit, also Petrus in den Reden der Apostelgeschichte, in seinem ersten Briefe, und Jacobus in seinem Briefe. Es lässt sich dahin auch noch rechnen Paulus nach seiner elementaren Zeit in den Thessalonicherbriefen und in seiner Rede auf dem Areopag in Athen. Denn diese Rede hat Lucas wahrscheinlich dem Wesen nach treu wiedergegeben, während die übrigen Missionspredigten, welche sichtlich der Rede des Stephanus und des Petrus nachgebildet sind, dem Apostel nur in den Mund gelegt werden. Das Gemeinsame ist bei ihnen hinsichtlich des Christologischen, dass Christus von ihnen gefasst wird als der durch die Erhöhung

zum Messias gemachte Jesus, dem göttliche Ehre und die Weltherrschaft beigelegt und der ein gottgleiches Wesen geworden ist. Die Ausdrücke *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *κύριος* sind Ehrenprädikate messianischer Würdestellung, gottgleicher Herrschaft. Jedoch ist hier schon ein Fortschritt in der religiösen Vorstellung und Ansicht des Petrus und des elementaren Paulus über die „älteste Ueberlieferung" und „apostolische Quelle" hinaus zu bemerken. Christus ist auch hier freilich nur Mensch, aber diese menschliche Person Christi wird hier nach zwei verschiedenen Seiten betrachtet, von denen die eine das Fleisch, d. i. das Substrat seines irdisch-leiblichen Lebens, die andere der Geist ist, d. i. der dem Messias für seine Berufserfüllung verliehene Gottesgeist, der allerdings dem *πνεῦμα* in jedem Menschen entspricht, doch nicht ein menschlicher ist, sondern die Kraft Gottes, welche schon vor Christus existirte, vor ihm durch die Propheten redete, in dem auch der Heilsrath der Erlösung gefasst wurde und dessen Salbung Christus bei der Taufe empfing. Dieser Gottesgeist war für das höhere Wesen Christi eben so constitutiv, als die *σάρξ* für sein niederes. Als ein blos mitgetheilter Geist war er zwar nicht in seiner Wirksamkeit an das irdische Leben Christi gebunden, doch eben weil es nicht ein gewöhnliches menschliches *πνεῦμα* war, sondern der dem Messias für seine Berufserfüllung verliehene Gottesgeist, so konnte er dem Geiste nach nicht wie jeder andere Mensch im Tode, d. i. in der Trennung des Geistes vom Leibe bleiben, sondern musste lebendig gemacht d. h. auferweckt werden. Bemerkenswerth ist hier der Fortschritt, welchen Petrus in der Zeit von der 1. Pfingstpredigt bis zu seinem ersten Briefe macht. Während dort Act. 2, 24 die Nothwendigkeit der Auferstehung noch lediglich durch die Vorhersagung derselben begründet war, wird sie hier bereits 3, 18 auf das Wesen Christi selbst zurückgeführt, sofern der ihm verliehene Gottesgeist für dasselbe constitutiv war. Im Uebrigen hat Petrus dieselbe Ansicht von dem Leiden und Sterben Christi, als sich bei den Synoptikern nach der ältesten Ueberlieferung findet, dass es sühnend, stellvertretend war und unschuldig erlitten wurde.

So steht es nach *Dr.* W. mit der Bildung des Lehrtropus von Christo in der 2. Periode der NTlichen Lehrbildung. Ob ein ausreichender Grund vorgelegen, hier einen besonderen Abschnitt zu machen, der übermässig in Wiederholung des vorigen ist, mag dahingestellt seyn. Uns will es nicht einleuchten. Vielleicht aber entspricht es dem Zwecke des *Dr.* W., ausdrücklich und besonders hervorzuheben, dass auch Petrus, Jacobus und Paulus in seiner elementaren Lehrform von der

Person Christi keine andere Anschauung gehabt haben als „die apostolische Quelle“ und älteste Ueberlieferung, denn auch jene, die für Säulen gehalten wurden, konnten an Jesu „nichts ursprünglich Eigenes von Herrlichkeit“ finden. Ist es doch als wollte das *Dr.* W. namentlich bei Petrus besonders nackt hervortreten lassen. Denn danach ist Jesus mit seiner *σάρξ* und seinem menschlichen *πνεῦμα* bis zu seiner Taufe im Jordan herangewachsen und hat sich in dieser Zeit ohne sündliche Befleckung zur sittlichen Wesensgleichheit mit Gott hinaufgearbeitet. Denn ein Reiner musste er schon seyn, als er die Salbung des heiligen Geistes unter der Taufe empfing, weil „nach ATlicher Vorstellung nichts Unreines Gott geweiht werden kann.“ Dieser heilige Geist, welcher übrigens auch schon in den Propheten thätig war, rüstete Jesum nun aus zur Würdestellung des Messias und zur Ausführung des Heilsraths Gottes, besonders um Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben u. s. w. Danach hat denn die Constituirung Jesu nach der höheren Seite seines Wesens, welche also von da ab in *σάρξ*, *πνεῦμα* und *πνεῦμα* bestand, erst mit seiner Taufe begonnen, aber wahrer und purer Mensch war und blieb er bei dem Allen. So muss auch Petrus, Jacobus, der elementare Paulus zu den Irrgeistern gehört haben, die es sich möglich denken konnten, dass ein Mensch mit eigenen Kräften, hier noch dazu ohne den heiligen Geist, sich ohne alle sündliche Befleckung halten und in voller Gerechtigkeit der heilige Knecht Gottes werden konnte, von welchem der Prophet Jesaias Cap. 42 geredet. Der arme Petrus! hätte er die blinden Heiden mögen von dem Wesen des Menschen lehren hören, wenn die Lehre des ganzen A. T.s davon so gänzlich an ihm verloren war! Weil wir aber schon oben die geschichtliche Unmöglichkeit derartiger Anschauungen bei den judenchristlichen Synoptikern vorgelegt haben, so halten wir uns hier nicht weiter damit auf.

Wir wenden uns vielmehr sofort zu dem „Paulinismus“ und beschränken uns auch hierbei auf das Christologische, wie es *Dr.* W. bei Paulus gefunden haben will. Hören wir zunächst, wie *Dr.* W. diesen selbst zeichnet. Bei seiner rabbinisch-dialektischen Schulbildung hatte Paulus eine natürliche speculative Anlage und besass die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie fast zur systematischen Durchbildung auszugestalten. Er fühlte das Bedürfniss, gegebene Wahrheiten sich zu vermitteln, sich der Gründe derselben bewusst zu werden, das Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen Wahrheitsmomente aufzusuchen, beson-

ders ein speculativ gewonnenes Princip in seinen Consequenzen nach allen Seiten hin zur Geltung zu bringen. Schon vor seiner Bekehrung war er mit dem im Gesetz gezeigten Heilswege zerfallen und das musste ihm das Christenthum als eine Gnadenanstalt erscheinen lassen, die einen dem gesetzlichen durchaus entgegengesetzten Heilsweg wies. Mit den Uraposteln trat er dadurch allerdings in den ausgeprägtesten Gegensatz, aber das ist auch ganz natürlich. Es waren diese eben anders denkende Köpfe. Die gesetzliche Lebensordnung war ihnen nie der Mittelpunkt ihres früheren Lebens und Strebens gewesen, so konnte sie, im freien Geiste erfüllt, ihnen auch nicht als ein Gegensatz gegen das erscheinen, was Christus gebracht hatte. Das Gesetz hatte ihnen also auch nicht, wie dem Paulus, den Zwiespalt in der eigenen Brust geweckt. Dadurch, dass sein persönliches Verhältniss zu Christo lediglich durch die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des erhöheten Christus vermittelt war, musste eben so seine Anschauung von der Person Christi, wie von dem in ihm gegebenen Heil eigenthümlich gestaltet werden. — Das wäre Paulus nach *Dr.* W. Wer ihm zu diesem Portrait gesessen, ob Hegel, oder Schleiermacher, wollen wir nicht entscheiden. Es soll uns auch nicht wundern, dass *Dr.* W. von dem ausgeprägtesten Gegensatze Pauli gegen die Urapostel betreffs des Heilsweges redet mit völligstem Gleichmuthe, als einer völlig ausgemachten Sache. Wem, wie ihm, das ganze Christenthum nichts weiter ist als ein religiöser Denkprocess, und das neue Testament nichts weiter als eine „lebensvolle" Sammlung verschiedener Anschauungen, Auffassungen, der spricht von ausgeprägten Gegensätzen wie ein Sprachkenner von den verschiedenen Dialekten, in welchen hier und dort guten Morgen! gesagt werde. Lassen wir uns aber sonst auch nicht bei *Dr.* W. auf exegetische Erörterung ein, wo sollten wir da fertig werden? so müssen wir doch bei diesem ausgeprägten Gegensatze hinweisen auf Act. 15, 11, wo Petrus ganz paulinistisch redet. Oder wenn *Dr.* W. nach seinen kritischen Sehkräften es wissen sollte, es sei diese Rede dem Petrus von dem Pauliner Lucas in den Mund gelegt, so kann dies doch nicht von Gal. 2, 9 gesagt werden, wo wir sich Urapostel und Paulus die Hand geben sehen, was bei dem ausgeprägtesten Gegensatze beider über den Heilsweg die verabscheuungwertheste Heuchelei gewesen seyn müsste.

Es hat jedoch lange Zeit gedauert, ehe Paulus, nach Darstellung des *Dr.* W., mit seinem speculativen Systeme zum Abschluss gekommen ist, und schliesslich ist er mit seiner Nei-

gung, ein speculativ gewonnenes Princip in seinen Consequenzen nach allen Seiten hin zur Geltung zu bringen, weit über sich selbst hinaus, bis auf schwindelnde Höhen gekommen. Er hat da drei Phasen durchgemacht. Die erste ist Paulus in der elementaren Lehrform, von der wir schon oben geredet, in den Thessalonicherbriefen und in der Rede auf dem Areopag. Bei diesem elementaren Paulus kann von einem Lehrsystem noch nicht die Rede seyn, es ist nur „interessant" zu sehen, wie sich die Lehre Pauli in dieser elementaren Form gestaltet. Die zweite Stufe ist die Zeit der grossen Lehr- und Streitbriefe, Römer-, Galater-, 1. und 2. Corintherbrief. Die Anschauung Pauli in dieser Zeit von Christo ist die echte und ursprünglich paulinische. Es findet sich hier noch ganz die urapostolische, allerdings mit etlichen paulinischen Consequenzen, die aber bei diesem Apostel wohl erklärlich sind, da er nicht wie die Urapostel von dem Anschauen des irdischen Lebens Jesu ausging, sondern vor seinen Augen stand Jesus im himmlischen Lichtglanze, wie er ihm auf dem Wege gen Damascus erschienen war. Ganz wie bei den Uraposteln ist also auch hier bei Paulus der Ausdruck ὁ κύριος der specifische Würdename für den messianischen Weltherrscher, ein messianisches Ehrenprädikat, dem die Ausdrücke ϑεός — auch in der Stelle Röm. 9, 5!! — und υἱὸς τοῦ ϑεοῦ synonym sind, nur dass letzteres ihn als den erwählten Gegenstand der Liebe Gottes bezeichnet. Der sicherste Beweis, dass Paulus mit diesen Ausdrücken nichts weiter habe ausdrücken wollen, ist die Stelle 1 Cor. 15, 24. 28. Der auch in seiner messianischen Herrscherstellung bei allerdings relativ selbständiger Wirksamkeit allezeit von dem Vater abhängige Sohn wird nach dieser Stelle in der Vollendung auch diese relative Selbständigkeit aufgeben, sich dem Vater ganz unterordnen. Selbst ihm gegenüber ist dann Gott Alles in Allem geworden. Es entsteht hierbei allerdings ein Problem, wie das Verhältniss des gottgleichen Sohnes zu dem Vater in seiner absoluten Allherrschaft, abgesehen von seiner Stellung zum Erlösungswerk zu denken sei. Allerdings bei der Auffassung des *Dr.* W. von Jesu ein grosses Problem! Aber der nüchterne Mann, der nur „die Orthodoxie den verschiedenen Auffassungen der NTlichen Schriftsteller rathlos gegenüber stehen sieht", weiss sich bei diesem Probleme zu helfen. „Paulus, sagt er, hat dieses Problem nicht gelöst" — was allerdings bei einem so speculativen Kopfe etwas auffällig ist —, „ihm ist Christus nur als Heilsmittler Gegenstand seiner theologischen Betrachtung." Derselbe Paulus aber, vor dessen Seele immer nur Jesus steht im Lichtglanze himmlischer Herrlich-

keit, wie er ihm auf dem Wege gen Damascus erschienen, hat doch auf dessen irdisches Leben reflectirt, doch nur so im Allgemeinen, und dieser Reflex zeigt diesem speculativen Denker, dass das πνεῦμα ἁγιωσύνης die höhere Seite, das göttliche Element in dem Wesen Jesu gewesen, welches „bei ihm die Sünde verhinderte.“ Dieses πνεῦμα ἁγιωσύνης ist aber nicht persönlich zu denken, sondern nur als eine Kraft Gottes, und weil diese Kraft auch in den Gläubigen wirkt, so kann auch — das meint *Dr.* W. zum Schutze „des Monotheismus“ ausdrücklich hervorheben zu müssen — bei Paulus noch nicht von einer immanenten Trinität die Rede seyn, so oft auch Gott, Christus und der Geist als die drei im Heilswerke thätigen Factoren zusammengenannt werden.

Dieses wäre denn der echte und ursprüngliche Paulinismus, wie ihn *Dr.* W. gefunden hat. Es darf jedoch dabei, so meint derselbe, nicht gedacht werden, dass diese Ausgestaltung seiner Lehre für Paulus die einzig mögliche, den ganzen Umfang seines christlichen Bewusstseyns ausdrückende war. So hat er, offenbar getrieben durch seine Anlage, ein gewonnenes Princip in seinen Consequenzen nach allen Seiten hin zur Geltung zu bringen, noch in den grossen Lehrbriefen Christo ein ursprüngliches Seyn bei dem Vater zugeschrieben, aus dem er in das irdische Leben gekommen, eben so die Vermittlung der schöpferischen Thätigkeit Gottes. Wie sich der Apostel das gedacht haben mag, steht dahin; so viel aber ist gewiss, es stammt das aus einem Rückschlusse Pauli von dem erhöheten Christus, wie er im Lichtglanze himmlischer Herrlichkeit vor ihm stand, auf dessen volle Sohnesstellung. Damit geht er über das Urapostolische allerdings hinaus, wir finden hier den fortgeschrittenen Paulus. Indessen lässt sich gleichwohl eine interessante Parallele ziehen. War bei Petrus noch der präexistente Messiasgeist, so ist es nach der plastischen Denkweise Pauli der präexistente Messias selbst geworden. — Doch auch damit ist er noch nicht bis zu der Spitze seines speculativen Systems gekommen. Das geschieht vielmehr erst in seiner 3. Phase, in den Gefangenschaftsbriefen. Denn hier gelangt er auf demselben Wege des Rückschlusses dahin, dass derselbe Christus, welcher in den älteren Briefen Gott immer und auch in der Vollendung unterthan ist, hier wieder wird, was er bei der Erschaffung war, und auch in der Vollendung die Herrschaft mit Gott behält. Und gerade dieses lebt sich durch Einwirkung des Paulus alsbald in den Gemeinden so tief ein, dass zur Zeit der Pastoralbriefe die Vorstellung von dem präexistenten Christus bereits in dem Gemeindebenntnisse, wovon Paulus Einiges mit einfliessen lässt, einen entsprechen-

den plastischen Ausdruck empfangen hat. Man darf sich deshalb nicht wundern, dass diese über das Urapostolische weit hinausgehende Vorstellung dem Hebräerbriefe und der Offenbarung Johannis schon ganz geläufig geworden ist. Letzterer steht es von vorn herein fest, dass der Messias ein ursprünglich göttliches Wesen ist, und hat der erstere auch noch Manches von der urapostolischen Auffassung bewahrt, so unter Anderem, dass die höhere Seite des Wesens Christi diese Kraft Gottes, genannt *πνεῦμα*, ist, in dessen Kraft er heilig und unbefleckt war, dass auch keine eigene sündhafte Regung ihn versuchte, so bezeichnet doch bei seinem Verfasser der Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* unzweifelhaft eine ewige, göttliche Person. Der Verfasser des Hebräerbriefs ist zu dieser Vorstellung auf demselben Wege gekommen als Paulus, auf dem Wege der Speculation, durch den Rückschluss von der messianischen Erhöhung Jesu auf das ursprüngliche Wesen desselben. Man denke jedoch nicht, dass der Hebräerbrief damit den „Monotheismus" gefährde. Denn einmal bleibt es doch auch bei dem Hebr.-Br. so, dass Gott diesen Jesum zum Messias gemacht hat. Zum anderen wird seine Erhöhung als ein Lohn für seinen Gehorsam aufgefasst. Zum dritten besteht diese gottgleiche Wesenhaftigkeit doch auch nur darin, dass von Gott die göttliche Doxa ausstrahlte und sich in diesem gottherrlichen Wesen concentrirte. —

Wir haben die Gedanken des *Dr.* W. ohne Unterbrechung vorgelegt. Bei seiner sonstigen, blos nominalistischen Richtung hätte es in dem Früheren auffällig seyn können, dass er die Wunder des N. T.s als Realitäten stehen lässt und behandelt. Aber durch das Vorstehende wird uns über das nicht ganz Conforme einigermassen Licht gegeben. Dem *Dr.* W. sind die Wunder gar nicht etwas so Schweres, als anderen Leuten, da er selbst Wunder zu präpariren vermag, dazu solche Wunder, die genau besehen die sonstigen NTlichen weit übertreffen. Mirakuloser kann doch nichts seyn, als was er in dem Paulus und durch seine Geistesarbeit in der Gemeinde Gottes vorgehen lässt. Man sehe sich doch dies Bild recht an. Paulus also hat freilich auf das irdische Leben Jesu wenig reflectirt. Dass er aus dem Samen Davids, von einem Weibe geboren, unter das Gesetz gethan, mit Wohlthun umhergezogen, gestorben und auferstanden sei, das ist so ziemlich Alles, was dem Apostel diesen Reflex gegeben hat. Doch war ihm Jesus wesenhaft nur ein Mensch, mit einzigartiger Würdestellung freilich und einzigartigem Liebesverhältnisse zu Gott um seiner sittlichen Wesensgleichheit willen mit ihm, doch immer wesenhaft nur ein Mensch. Er ging dabei ganz in ur-

apostolischer Auffassung; wenn er von Jesu auch die Ausdrücke gebraucht ὁ κύριος, θεός, selbst ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, so muss man sich dadurch nicht beirren lassen, denn das sind eben nur Ehrenprädikate des zur Weltherrschaft erwählten Messias, eins wie das andere synonyme Ausdrücke, die bei einem Apostel wohl begreiflich sind, vor dessen Augen Jesus stand in dem Glanze himmlischer Herrlichkeit, worin er ihm auf dem Wege gen Damascus erschienen war. Auch das darf nicht beirren, dass Paulus bei seiner Auffassung von Jesu, als eines blossen Menschen, ihm in seiner Herrlichkeit volle göttliche Allwissenheit zuschreibt. Denn das ist doch bei dem Paulus, in welchem die speculativen Gedankenblitze dann und wann schon in ersterer Zeit aufblitzten, vorerst noch ein isolirtes Gedankenspiel, eine Consequenz aus dem Ausdrucke θεός hergenommen. Aber in der späteren Zeit bekommen diese einzelnen Gedanken bei dem Paulus schon mehr Consolidität und bilden sich zu einem speculativen System, entstanden aus lauter Rückschlüssen. Da denkt er sich, dieser Jesus müsse wohl ein ursprüngliches Seyn bei dem Vater gehabt und die schöpferische Thätigkeit Gottes vermittelt haben. Ja er geht in der spätesten Zeit mit seinen Rückschlüssen noch weiter, dass er sich auch denkt, dieser Jesus werde auch nach dem Endgerichte die absolute Weltherrschaft mit Gott in alle Ewigkeit behalten. — Das ist das Bild, und mirakuloser kann nichts seyn, als dass solche Dinge, wie uns *Dr.* W. glaublich machen will, in dem Kopfe des Apostels Paulus vorgegangen seyn sollen. In dem Kopfe Pauli, sagen wir, denn wir haben es uns doch zu vergegenwärtigen, dass wir es bei dem W.schen Bilde nicht mit der objectiven Gestalt Jesu und ihrer objectiven Verkündigung zu thun haben, sondern mit dem Gedankenmachwerke dieses Subjects, des Apostels Paulus. Wir kennen diesen Mann, die Geschichte gibt uns von ihm das klarste Bild, so ist er auch bekannt im Himmel, auf Erden und in der Hölle, dazu lehret er alle Völker und täglich sitzen wir zu seinen Füssen. Also wir kennen diesen Mann, und wenn wir auch von ihm Nichts zu sagen wüssten, nichts von seiner Geistestiefe, Gedankenschärfe und höchsten Begabung, so doch sicher dieses, dass er was Gottes und was Menschen ist, wohl zu unterscheiden wusste und dass er gegen nichts einen so tiefen Abscheu hatte, als der Creatur zu geben was allein Gottes ist. Dass dieser Mann eben in dem höchsten Stücke, in der Verkündigung der Person Jesu mit diesem seinem Abscheu in den schneidendsten Gegensatz solle getreten seyn, dass er, stehend auf der realen Gewissheit, Jesus sei wesenhaft nur ein Mensch, durch Rückschluss zu einem Gedankensystem habe

kommen können, dieser wesenhaft nur Mensch und eine Creatur Seiende besitze in der Herrlichkeit göttliche Allwissenheit, sei *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* zu nennen, habe vor der Welten Grund ein Seyn bei Gott gehabt, habe die Weltschöpfung vermittelt, werde auch nach dem Endgerichte mit Gott ewig herrschen und alle Creaturen müssten ihn anbeten — das ist eine totale geschichtliche Unmöglichkeit, möglich nur bei geistig Verrückten, als welchen wir Paulus nicht kennen, und wenn *Dr.* W. dieses Mirakel in Paulus macht, so gibt er nicht eine historische Darstellung, sondern er gibt der Historie armselige Faustschläge und zeigt, dass er zu geschichtlichen Darstellungen unfähig ist. — Und doch, gesetzt es wäre etwas an dem Geistesschwindel des Paulus, so würde doch noch mirakuloser seyn, dass sich, wie *Dr.* W. auch dieses Wunder fabricirt, die Gemeinde des Herrn *sans façon* in diesen paulinischen Geistesschwindel habe ziehen lassen und dem „System“ des Apostels in „dem Gemeindebekenntniss alsobald einen plastischen Ausdruck gegeben habe.“ Wir kennen diese Gemeinden. Wir wissen, dass sich bei ihnen wohl viel Gebrechlichkeit und Mangel fand, doch sind es Heilige und Geliebte Gottes, und der Apostel kann von ihnen sagen: ihr seid an allen Stücken reich gemacht, an aller Lehre und in aller Erkenntniss, ihr habt keinen Mangel an irgend einer Gabe. Wir unterschätzen keiner Weise die von dem Herrn geordnete Abhängigkeit derselben von der apostolischen Verkündigung. Doch werden sie von den Aposteln aufgefordert, sich als ein priesterliches Volk zu halten, auch Alles zu prüfen, das Beste zu behalten, und Johannes ermahnt sie: glaubet nicht einem jeglichen Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind. Wir wissen, dass diese Gemeinden mit dem Bekenntnisse, dass Jesus Christus der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist, den stolzen Göttern der Heiden den Krieg angeboten und einzig durch die Kraft dieses Zeugnisses obgesiegt haben. Annehmen wollen, solche Gemeinden, anfänglich gegründet auf der „urapostolischen Verkündigung“, dass dieser Jesus wesenhaft nur ein Mensch sei, graduell nur verschieden von Mose, der Gott geschauet hatte von Angesicht zu Angesicht, oder von Elias, der mit feurigen Rossen gen Himmel fuhr, — solche Gemeinden hätten ohne Weiteres die speculative Scala des Paulus mitgemacht, hätten dem Zeugnisse von Christo in liturgischen Formeln und im Gemeindebekenntnisse solchen Ausdruck gegeben, der mit dem Grunde, worauf sie erbaut worden, im bedenklichsten Widerspruche stand, kopflos und ohne Vermögen, Menschliches und Göttliches zu unterscheiden, hätten sie von dem wesenhaft nur Mensch Seienden ge-

sungen, bekannt, er sei der grosse Gott, Gott über Alles, hochgelobt in Ewigkeit, er sei allwissend, er habe die Schöpfung vermittelt — lauter nur in dem Hirne des Paulus entstandene Gedanken, Dinge ohne alle weitere Realität, als dass dieser Jesus dem Apostel in himmlischer Herrlichkeit auf dem Wege gen Damascus erschienen und er in diesem Lichtglanze vor seiner Seele stand, — das annehmen und für geschichtlichen Verlauf erklären wollen ist eine solche monstrose Phantasterei, dass wir uns vor ihren Nebelbildern wie in einem Sommernachtstraume befinden. Auch dem prononcirtesten Geschichtler wird es nie gelingen, die apostolischen Gemeinden zu Drahtpuppen zu machen, welche nach speculativen „Rückschlüssen" und „dialektischen Consequenzen" hätten tanzen müssen. Mit solchen Dingen hört alle Geschichte auf und wir können die Höhe des Wahns in *Dr.* W. nicht genug anstaunen, dass er meinen kann, die von ihm gebildeten Mirakel würden „eine neue frucht- und hoffnungsreiche Durcharbeitung des Dogma herbeiführen, manche Frage zu befriedigender Lösung, manchen Streit zum erwünschten Frieden führen und die heute so oft gestellte und doch so schiefe Antithese von Dogma und Leben überwinden." —

Wir wenden uns zum Schluss zu dem Christologischen bei Johannes, wie es *Dr.* W. aus dem vierten Evangelio und aus den drei Briefen des Johannes darstellt. Bei Johannes also erscheint eine Fortbildung der Lehre von der Person Christi, gestützt auf selbstgehörte Aussprüche Jesu über sich selbst und auf sein geschichtliches Wirken. Dieser Fortschritt bildet sich bei ihm nicht durch Speculation, sondern durch contemplative Intuition, da in ihm ein mystischer Idealismus vorherrschend ist. Die Grundlage seiner Theologie ist eine lebensvolle Anschauung der Person Christi, in welche er sich mit seiner Contemplation immer tiefer versenkt. Davon geht er aus, dass Jesus der Sohn Gottes ist, d. h. der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe, die er sich durch seine im Gehorsam erwiesene Liebe erworben hat. Um dieser Liebe willen übergibt ihm Gott die Ausrichtung aller seiner Werke, um ihm gottgleiche Ehre zu verschaffen. Denn auch bei Johannes ist das einzigartige Verhältniss Jesu zu Gott keinesweges zunächst ein metaphysisches, er ist immer der erwählte Sohn der Liebe, welche Erwählung zurückgeführt wird auf sein von Gott erkanntes sittliches Wesen, erwiesen durch die Erfüllung der Gebote Gottes. Deshalb macht ihn Gott auch zum vollkommensten Organ seiner Liebesoffenbarung. Als solches Organ ist er mit dem Vater eins, C. 10, 30, welche Stelle durchaus nicht als eine Wesenseinheit bezeichnend genommen werden

kann, wie auch durch das *μονογενής* keine Zeugung aus Gott ausgesagt werden soll, sondern es ist dieser Ausdruck synonym dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, nur mit dem Hinweis auf die Grösse des Opfers, welches von Gott in der Gabe dieses Sohnes gebracht ist. Bei Johannes ist aber in beiden Ausdrücken noch das Besondere, dass der Vater seine ganze Herrlichkeit in den Eingeborenen ausgeschüttet habe. So weit steht Johannes wesentlich noch auf urapostolischem Standpunkte. Aber er ist eine contemplative Natur, er schaut mit solcher Vorstellung von Jesu immer tiefer in diese von ihm geliebte Person hinein und hinab. Und wenn Paulus vorwärts schaute, so schaut Johannes zurück und schaut in diesem Sohne ein ursprüngliches Seyn beim Vater, ein göttliches, uranfängliches Wesen bei dem Vater, welches aus seiner vorweltlichen Existenz, als ein himmlisches Wesen, auf die Erde gekommen ist zur Ausrichtung des messianischen Werks. Er war bei Gott und Gott, ohne dass Johannes damit trinitarische Verhältnisse ausdrücken will. Hier ist der Punkt, wo Johannes über die synoptischen Evangelien hinausgeht. Er fasst die Person Jesu in der höchsten Verklärung, doch so wenig in göttlicher Wesensidentität, dass er vielmehr den Vater grösser als den Sohn nennt.

So wäre denn auch dieser Apostel unter den „Monotheismus" des *Dr.* W. glücklich untergebracht. Mit tiefem Erröthen in der Seele constatiren wir das, Erröthen nicht etwa über die bisherige Theologie, sondern über den Theologen, der zwischen christlichem Monotheismus und Trinität einen sich gegenseitig ausschliessenden Gegensatz sehen kann und namentlich an den Johannes sich mit der falsch berühmten Kunst des Deutelns und Ausleerens wagt, welche das armselige Erbtheil des flachen Rationalismus ist. Wir wissen freilich *ultra posse nemo obligatur*. Aber dann erkenne man doch seine Grenze und mache sich nicht an Dinge, denen man einmal nicht gewachsen ist. Das zu erweisen, dafür hat *Dr.* W. selbst genug gesorgt. Denn um seine Voraussetzungen auch bei Johannes durchzusetzen, verwickelt er den „geistgesalbten" „Jünger der Liebe" in den unerträglichsten Widerspruch mit sich selbst und lässt ihn mit dem klaffendsten Hiatus in der Seele sein Evangelium schreiben. Einmal lässt er ihn ganz auf dem Boden „urapostolischer Verkündigung" von Jesu verkündigen, dass dieser Jesus der erwählte Gegenstand der Liebe Gottes ist, welche Liebe er sich durch sein „sittliches Wesen" d. i. durch die Erfüllung der Gebote Gottes erworben hat. Diese Erfüllung der Gebote Gottes macht ihn zum vollkommensten Organ der Offenbarung Gottes. Dann wieder hat Johannes

seinen eigenen, neugebildeten Vorstellungskreis von Jesu. Nach diesem ist Jesus ein uranfängliches, göttliches Wesen, in der Herrlichkeit bei dem Vater ehe der Welten Grund gelegt war; auf Erden sichtbar erschienen, um das Werk der Erlösung auszurichten. Wunderliche Gegensätze in der Seele des geistgesalbten Jüngers, um so wunderlicher, als sie den höchsten Gegenstand seines Glaubens betreffen! Sollte denn Johannes das gar nicht gemerkt haben? Nein, sagt *Dr.* W. Denn diese contemplative, zum mystischen Idealismus neigende Natur „combinirte in naivster Weise vielfach die urapostolischen Vorstellungen mit dem von ihm neugebildeten Vorstellungskreise, ohne einer ausgesprochenen Vermittlung zu bedürfen.“ Mit solchen wohlfeilen, nichts sagenden Phrasen meint *Dr.* W. den Weg durchweg durch das Seelenlabyrinth seines Johannes gefunden zu haben. Mit anderen Worten müsste es heissen: Johannes war eine mystische Natur, viel Logik hat er aber nicht besessen, dazu war er zu naiv. Und freilich, diese Naivität muss bei Johannes nach dem, was ihm *Dr.* W. ferner zumuthet, in sehr hohem Grade dagewesen seyn. Denn das kann auch dieser voraussetzungslose Forscher nicht leugnen, die „neu von Johannes gebildete Vorstellung“ schaue in Jesu ein göttliches, uranfängliches Wesen, mit einer Herrlichkeit bei dem Vater, ehe denn der Welten Grund gelegt war. Jedermann, der das liest, wird denken: so muss ihn Johannes auch in der Wesensidentität mit dem Vater geschaut haben. Göttliches Wesen, uranfänglich, in der Herrlichkeit des Vaters vor der Welt! Allein *Dr.* W. sagt nein! Johannes ist weit entfernt, dem Sohne Zeugung aus dem Wesen des Vaters, Wesenseinheit mit ihm zuzuschreiben. Sondern der Sohn ist von ihm eben als das himmlische Wesen gedacht, „in welches der Vater seine ganze Herrlichkeit ausgeschüttet hat.“ Natürlich wird dadurch die Frage nach dem Wesen des Sohnes, was er denn eigentlich und ursprünglich sei, in Nichts erledigt, mag man sich darunter nun irgend einen Aeon oder sonst etwas denken, von der Phrase wird alles bedeckt. Die geschichtliche Darstellung der Schriftlehre von *Dr.* W. läuft also in ihrer letzten Spitze in ein unbekanntes X aus. Das nennt dieser Theolog — ihre „tiefste Erfassung“, „ihre höchste Verklärung in der Contemplation des Johannes.“

Wir stehen am Ende und ziehen die Summe. Es gibt also nach *Dr.* W. keine *Trinitas in Unitate*, sondern nur eine Monas; keine wesenhafte Gottheit Christi, sondern Jesus ist nach urapostolischer Auffassung ein blosser Mensch mit einzigartigem Berufe; seine Empfängniss vom heiligen Geiste ist ein Gedicht; es gibt keinen persönlichen heiligen Geist, sondern

dieser ist eine von Gott ausgehende Kraft; Ausdrücke, welche in den Jesusreden bei Johannes auf dessen Persönlichkeit weisen, sind nur bildliche Hüllen, die sich der Jünger der Liebe nicht assimilirt hat; eine besondere Inspiration der Apostel gibt es nicht, die Schrift kennt sie gar nicht; so gibt es auch keine heilige Schrift, kein Wort Gottes, sondern das N. T. ist eine Sammlung von Schriften geistgesalbter Jünger Jesu, welche auf Grund der erst durch die Kritik zu ermittelnden eigentlichen Jesus-Aussprüche die heilsgeschichtliche Thatsache der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung, als die Einheit, um welche sie sich alle sammeln, in lebensvoller Mannichfaltigkeit nach ihren individuellen Anschauungen dargestellt haben. Es kommen allerdings dabei Gegensätze vor; so steht der Apostel Paulus in Beschreibung des Heilswegs mit den Uraposteln im ausgeprägtesten Gegensatze; allein das schadet jener Einheit durchaus nicht, vielmehr ist diese lebensvolle Mannichfaltigkeit gegen jene orthodoxe Eintönigkeit erfrischend, belebend, so dass alle Menschen im N. T. „ihre religiösen Bedürfnisse“ befriedigen können. (Der Wissenschaftsmann wird doch schon wissen, was er als das Echte zu nehmen hat.) — Eine eigentliche Wissenschaft der biblischen Theologie hat es bisher gar nicht gegeben. Die ersten epochemachenden Lineamente dazu hat „J. Ph. Gabler in seiner Epoche machenden academischen Rede: *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altdorf* 1789“ gezeichnet, welche „principiell fast allgemeine Geltung in der theologischen Wissenschaft erlangt haben.“

Das ist etwa die Summe. Ein Chaos, worin die zerstörenden Kräfte des Radicalismus wirken, der sich mit den Feigenblättern sogenannter Wissenschaft behängt. [A.]

3. Ed. Baltzer, Gott, Welt und Mensch. Nordhausen (Förstemann) 1869. VIII u. 504 S. gr. 8.

Ein merkwürdiges Buch! Es will die „Grundlinien der Religionswissenschaft in ihrer neuen Stellung und Gestaltung systematisch darlegen“, thut aber eigentlich gerade das Gegentheil, sagt dabei den Socialisten, Fortschreitern und Freiheitsmännern fast noch schlimmere Dinge nach als den Conservativen, und lässt schliesslich jeden Liberalen wie jeden Reactionär tiefe Blicke in die Täuschungen thun, denen sich die freie Gemeine hingibt. Dass bei dem Allen auch manche ebenso beachtenswerthe als verkannte Wahrheit mit geltend gemacht wird, lässt sich nicht leugnen, ändert nur aber nichts an der Unhaltbarkeit der ganzen Position. Diese Position wird am deutlichsten in folgender Stelle angegeben. „Die meisten christlichen Dogmatiken sind eigentlich Symboliken, so-

fern sie Darstellungs- und Rechtfertigungsversuche gewisser genossenschaftlicher Bekenntnisse sind. Uns kann es nicht beikommen, etwa eine Symbolik des Bundes freier religiöser Gemeinden, obgleich wir diesem angehören, zu schreiben. Jedes Bundesglied hat wohl eine dogmatische Anschauung, aber der Bund hat nicht ein und dieselbe, er hat keine Dogmatik, die seine Symbolik wäre. Seine Dogmatik ist für die Einzelnen eine immer andere, für die Wissenschaft also vollkommen freie" (S. 158 f.). Wie ungeheuer man doch sich selbst und Andere über den gemeinsamen Standpunkt täuschen kann! Von einer „für die Einzelnen immer anderen, für die Wissenschaft vollkommen freien Dogmatik" kann innerhalb der freien Gemeinde gar keine Rede seyn; das bezeugt der Gesammtinhalt des vorliegenden Buchs, welcher durchaus nichts weiter ist, als ein dogmatisch-symbolischer Ausdruck derjenigen religiösen Ueberzeugung, von deren allgemeiner Anerkennung durch die Bundesglieder das Seyn oder Nichtseyn der freien Gemeinde abhängt. Gleichviel, ob schwarz auf weiss, oder nicht, immer ist und bleibt es eine ganz bestimmte Formel, die den freigemeindlichen Bund zusammenhält, ein unveränderlicher Text, über den Balzer und alle anderen „Sprecher" predigen und commentiren. Will überhaupt die freie Gemeinde bestehen, so muss sie, laut vorliegenden Buches, ihre Mitglieder „symbolisch" verpflichten, weder rückwärts in den „Rationalismus", noch vorwärts in den „Materialismus", noch rechts in die „Orthodoxie", noch links in den „Indifferentismus" auszuschreiten, sondern als ehrsame Stabilitätsleute fein unbeweglich in der „pantheistischen" Zwischenstation stehen zu bleiben. Unterliesse sie solche Verpflichtung, gäbe sie die „Dogmatik" jedem Einzelnen „frei", so würde sie bald nach allen vier Himmelsgegenden hin auseinanderfallen. Ihre Existenz ist also eine wenig „zeitgemässe"; keiner „Entwicklung", keines „Fortschritts" fähig tummelt sie sich rastlos auf der schmalen, sterilen Basis des Pantheismus „wie des Färbers Gaul im Ringe herum." Dieser unerquicklichen Laufbahn sucht Balzer durch einen Machtspruch zu entrinnen. „Schliesslich", so decretirt er, „sei hier noch bemerkt, dass der endlose Streit über den Pantheismus eine Logomachie ist, mit dem sich näher eben nur alte oder neue Scholastiker befassen, denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt das Wort zur rechten Zeit sich ein. Wir unsern Theils können ihn eben so gut verneinen als bejahen. Gegenüber dem Theismus, Deismus, Polytheismus u. s. w. bekennen wir ihn; gegenüber dem Atheismus, Materialismus u. s. w. bekennen wir ihn auch. Wollen aber die

Scholastiker ihn im Sinne der letzteren oder der ersteren drehen und deuten, so verneinen wir ihn" (S. 306). Nun, hier stellen sich eben die Worte, besonders die Schlagwörter, beim Mangel der Begriffe, rechtzeitig ein. Wer vermag sich wohl „religiöse Ueberzeugung" zu denken, die weder theistisch, noch atheistisch wäre? Soll das freigemeindliche Grunddogma („Mit dem Worte Gott bezeichnen wir die Allwesenheit"; S. 162) nicht einen „Theismus" und nicht einen „Atheismus", sondern den „Pantheismus" ausdrücken, so wird kein Salomo und kein Oedipus den eigentlichen Sinn jenes Dogma's enträthseln, und kein Nichtscholastiker angeben können, ob nur überhaupt unter „Pantheismus" irgend ein Fisch oder Vogel, und nicht etwa gar ein „Wort" ohne „Begriff" zu verstehen sei. Das Letztere perhorrescirt natürlich unser Verf. mit grösster Energie. Er erklärt den Pantheismus für die „höhere Einheit" von „Materialismus" und „Spiritualismus"; denn der Materialist leugne den „Geist", den „Gott", der Spiritualist den „Stoff" und die „Kraft"; der Pantheist dagegen bekenne beides, erfasse also die über zwei negativen Unwahrheiten stehende Wahrheit. Lächerlich! Wer hat je „Kraft und Stoff" geleugnet? Die vielgepriesene „höhere Einheit" reducirt sich in der That darauf, dass der Pantheismus seinen Inhalt vom Materialismus, seine Form vom Spiritualismus entlehnt. Auch Balzer wickelt nur materialistische Gedanken in spiritualistische und „orthodoxe" Terminologie ein, wie *figura* zeigt. Wird die „mystische" Phrase abgestreift, so entpuppt sich nichts Anderes als „Kraft und Stoff", d. h. der nackte Materialismus. Hier liegt das ganze grosse Geheimniss der freigemeindlichen Weltanschauung, auf welches zu pochen doch gar kein Grund vorhanden ist. Vergebens redet sich die freie Gemeinde ein, ihr gehöre die Zukunft; sie wird ihre Hoffnungen sehr herabstimmen müssen. Nicht einmal der Gegenwart, nicht dem flüchtigen Augenblicke zeigt sie sich gewachsen; nur mit ohnmächtigen Schmähungen kämpft sie wider ihre verderblichsten Feinde, den Indifferentismus und Materialismus, die über alles „religiöse Gemeindeleben" bereits hinausgeschritten und dessen gar nicht mehr bedürftig, den Bund der freien Gemeinden nur noch als eine längst antiquirte Ruine der Vergangenheit belächeln, oder bemitleiden. Und das ist auch in der That die freie Gemeinde und ihr Pantheismus, — eine hinter dem raschen Fluge des Zeitgeistes ermattet und grollend zurückgebliebene Tochter verflossener Tage. Sie hat sich längst überlebt. Ihr Schicksal entschied sich schon damals, als der Pantheist L. Feuerbach, weil er, wie Balzer, auch immer den „Geist", den „Gott" citirte, wenn

„Kraft und Stoff“ erscheinen sollten, unter dem Applaus des materialistischen Fortschritts für einen „orthodoxen Pfaffen“ von Max Stirner erklärt wurde. Und wahrhaftig, der Materialist hatte die Klarheit und Consequenz der Begriffe für sich. Der grosse Pan ist ein Nichts, ein Götze der Völker, ein Philosophentraum, eine leere Vokabel. Werden „Welt und Mensch“ (der „Makro- und Mikrokosmus“) von Balzer's „Gott, Welt und Mensch“ subtrahirt, so bleibt als ontologischer Rest nicht „Gott“, nicht Pan, nicht „Allwesenheit“, sondern Null übrig, sintemal $(0 + 1 + 1) - (1 + 1) = 0$ ist. Wozu also das freigemeindliche Spiel mit einem leeren Ausdrucke? Der persönliche Mensch des Materialisten steht doch unendlich höher als der unpersönliche Gott des Pantheisten, und die nackte nihilistische Religionslosigkeit ist um nichts schlimmer als der trostlose freigemeindliche Cultus der hohlen „mystischen“ Phrase. Unser Buch klagt freilich, und mit vollem Rechte, über „die neuen Fatalisten des Materialismus.“ Ja, die Materialisten huldigen dem Fatum. Wie steht es aber in diesem Betreff mit den Verehrern Pan's? Sie sind nur alte Fatalisten. Ihre unabänderlichen, einander gegenseitig bedingenden „Naturgesetze“ bilden eine *concatenatio rerum*, die sich nur dem Namen nach von dem heidnischen Fatum unterscheidet und wie dieses nur für eine Scheinfreiheit des Geistes Platz lässt. Ja, genau genommen, ist ein unpersönlicher Gott schon an sich selbst nichts weiter als das alte Fatum. — — Interessant ist die auf S. 8 f. aus Augen- und Ohrenzeugenschaft mitgetheilte „Thatsache“ aus dem Jahre 1843, betreffend den König Friedrich Wilhelm IV. und sein Urtheil über die „Idee St. Peters.“ Es ist daraus ersichtlich, dass der König damals mit dem Gedanken umging, die unirte preussische Staatskirche unter den römischen Pabst zu stellen, aber in diesem Plane durch „die Altlutheraner und die Freunde Ruge's“ gestört wurde. [Str.]

4. *Dr.* Julius Hamberger, *Physica sacra* oder Begriff der himmlischen Leiblichkeit. Stuttgart (Steinkopf) 1869. 1 Thlr. 14 Gr.

Bereits vor mehr als 30 Jahren ist dem Verfasser die unermessliche Bedeutung der himmlischen Leiblichkeit klar vor die Seele getreten, ihre Bedeutung für die Theologie ist mehr oder weniger das Motiv aller seiner Arbeiten. Vorliegendes Werk enthält das über diesen Stoff in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Gegebene zusammengestellt, nur etwa durch Anmerkungen vermehrt. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit wird historisch, philosophisch, dogmatisch erörtert. Die Auffassungen der Alten werden gezeigt, eingehend werden

Tertullian, Erigena behandelt, Paracelsus kommt zu seinem Rechte. Die historische Untersuchung über den Begriff, womit man seit Cartesius das Wesen der Materie begriff, ist in ihrem Fortgang ausserordentlich anziehend.

Einzelnes wäre vielleicht zu beanstanden. Von Fr. von Meyer scheint nicht das Entsprechende gewählt. Denn die „elementarische Hülle“ eines Menschen sowie des Kosmos kann nicht zerfallen, indem der Auferstehungsleib sich hervordrängt (S. 91), sondern kann nur als Veräusserlichung zu Stoff — in die Einheit und Innerlichkeit der Natur zurückgeführt werden. Oder ist v. Meyer überall nicht weiter gekommen? Es ist dagegen ein wahrer Genuss, die trefflich gewählten Anführungen aus Baader zu lesen. Die philosophische Beleuchtung allerdings, die Darlegung der Irrationalität der irdischen Gebilde, ermangelt in etwas der überzeugenden Kraft und Schärfe und wird weder Rosenkranz noch Frohschammer überzeugen können, dass der Tod mit seinem Vorboten, der Krankheit, ein Nothwendiges innerhalb dieses Naturverlaufs nicht sei. Weit schlagender ist, was über die Materie an sich gesagt ist, welche als solche inderthat Unsinn und völlig wie unnatürlich so unvernünftig ist, jedenfalls nur eine incorrecte Seynsweise. Es ist treffend, was der Verf. über Ausdehnung der himmlischen Gebilde sagt, ohne welche ja keine Theophanie zu verstehen ist; wir können indess nicht folgen, wo er (S. 130) von Ausdehnung in die Tiefe hinein spricht, eine schwer vollziehbare Vorstellung. Sehr rühmenswerth ist der Beweis, dass ohne die reale Herrlichkeit in Gott die Freiheit zur Schöpfung nicht gewahrt sei, wenn wir der Art jener Herrlichkeit, Physis oder Doxa, welche an sich zunächst „eine aller Formung widerstrebende nur in der Unform sich gefallende Energie“ seyn soll, unsern Beifall auch versagen und behaupten müssen, dass diejenige Spannung, ohne welche wir das Schöne uns nicht zu denken vermögen, da inderthat die Schönheit Offenbarung entgegengesetzter Tendenzen ist — für die Ausgestaltung des Absoluten durch andere Mittel gewonnen werden muss (S. 195). Nicht durch Herbeiziehung der Physis, nach Gebrauch dieses Ausdrucks bei den griechischen Vätern, sondern nur durch Böhme's Herbes und Feuriges pflegt man unter uns, und nicht mit Unrecht, unangenehm berührt zu werden. — Bezüglich der Schöpfung stossen wir auf emanatistisch lautende Sätze (S. 207); unsere Freude aber müssen wir über die dem Menschen auf der Stufenleiter der Geschöpfe angewiesene erhabene Stellung ausdrücken, welche Hengstenberg im letzten Vorwort mit Kurtz wieder so völlig verkannt hat, wenn er die Superiorität der Engel be-

hauptet. Dagegen möchten wir uns gegen die Annahme des Verf. abwehrend verhalten, dass es Engel seien, welche über Sterne als ihre Naturwelten gebieten, und zwar, worin gegen des Verf. frühere Annahme ein Fortschritt zu erkennen ist, solche Engel, welche nicht zu den gefallenen gehörend, „nicht gradezu wider Gott sich erhoben, doch aber mehr oder weniger von ihrem Schöpfer sich abgewendet haben.“ Ref. hofft, dass der verehrte Verf. auch diese Hypothese noch dahingebe, auch aus dieser kleinen Verschanzung sich noch treiben lassen werde. In den sichtbaren Sternwelten sehen wir Materialität, die Substanz des gesammten Kosmos. Die epuranischen Intelligenzen haben mit dem penibeln System, mit dem peinlichen in sich leblosen Mechanismus dieser Drehungen und Rotationen, durch die Schwere und ihre Gesetze erzeugt — überall Nichts zu thun. Wir kommen aus der scholastischen Weltanschauung (wie Hengstenberg, J. P. Lange, Kurtz sie theilen) sonst doch nicht heraus. Mit ihr aber müssen wir, sollen wir mit der Ubiquität Ernst, mit der Penetrabilität des Kosmos für den Himmel Ernst machen, gründlich brechen. Der verehrte Verfasser hat damit gründlich gebrochen für das Altarsacrament, und dies ist Ref. eine Bemerkung erfreulichster Art, wiewohl nicht neuester Art, gewesen. Denn wer die Sacramente wie Hamberger behandelt, die volle Realität der Realpräsenz anerkennt, der besitzt damit eine universale Weltanschauung. Die Sacramentslehre der lutherischen Kirche hat eine solche zu ihrer Substruction nicht aufgestellt, sondern da in der deutschen Reformation der innerste Gang und die goldene Ader der heil. Schrift angeschlagen wurde, so fiel mit dem Funde des Wesens der Sacramente den Findern zugleich die ganze Schriftanschauung vom Verhältnisse der Geistwelt zur Naturwelt, des Himmels zur Erde, und die richtige Auffassung des Kosmos von selbst entgegen, und in der Ubiquitätslehre wurde der Fund einstweilen unter Dach und Fach gebracht.

[Ro.]

5. *Dr.* L. Schöberlein (Prof. u. C.-Rath in Göttingen), Ueber das heil. Abendmahl nach Lehre und Uebung. Vortrag auf d. Berliner Pastoralconf. Berlin (Schlawitz) 1869. 89 S.

Auf sechs Bogen eine sehr reiche Arbeit, da der Vortrag durch Erläuterungen bedeutend vermehrt ist.

Zuerst sei erlaubt, zu zeigen, worin die Bedeutung dieses Vortrags nicht zu finden ist. Sie ist nicht in der praktischen und polemischen Seite der Frage zu finden. Denn hier ist des Verf. Ansicht nicht überzeugend. Es ist des Verf. Sorge, in der Vielheit der Confessionen die Einheit der christlichen

Kirche zu retten, die unsichtbar vorhandene zum sichtbaren Ausdruck gebracht zu sehen. Darum „muss irgend ein Punkt in den Beziehungen der Confessionen zu einander seyn, wo die sacramentale Trennung schwindet, wo die confessionelle Scheidewand fällt“ S. 51. Man hätte denken sollen, der verehrte Verf. hätte diesen Punkt im Sacrament der Taufe finden müssen, wo er thatsächlich vorliegt, oder in der Bereitschaft zu conföderativer Zusammen-Arbeit, welche sich thatsächlich anbahnt, nicht aber im heil. Nachtmahl, in welchem auch ihm die „Kirchengemeinschaft gipfelt“. Dennoch schliesst er: „Nicht blos Unterscheidungsmerkmal soll das heil. Abendmahl unter den Confessionen seyn, sondern zugleich Einheitsband derselben.“ Der hier liegende Widerspruch ist hier nicht aufzuzeigen. Er offenbart sich selbst, wenn später bei der geforderten sehr ausgedehnten gastweisen Zulassung, welche genährt werden m ü s s e, „nicht einmal ein Verzicht auf die eigene confessionelle Ueberzeugung verlangt werden“ soll. Hier ist völlig dasjenige zugestanden, was Luther im Brief an die Frankfurter v. 1553 als unmöglich ansieht, dass „an einerlei Altar empfahen beide Theile einerlei Sacrament und das eine Theil glaubt, es empfahe eitel Brod und Wein, das ander Theil aber glaubt, es empfahe den Leib und Blut Christi.“ Soll, das kommt dazu, nach dem Verf. der Gast verpflichtet seyn, „das heil. Abendmahl durchaus in der Form der anderen Confession zu empfangen“, so wird dadurch diese Form allerdings zu rein ä u s s e r l i c h e r Form herabgesetzt, was eben die Form als Ausdruck des Gemeindeglaubens nicht seyn soll.

Dies ist nicht die starke Seite des Vortrags. Ref. muss erachten, dass möglichste Weite und herzliche Milde in Zulassung der Mitglieder anderer Confessionen von der Behandlung der amtirenden Geistlichen erwartet werden mag, denen man die Prüfung des E i n z e l f a l l s und des *casus necessitatis* zu überlassen hat, dass stricte Gesetze in dieser Richtung nicht gegeben werden können, dass dagegen die K i r c h e unserer Confession ihre Prinzipien durchaus aufrecht zu halten für eine „Ehrenpflicht“ ansehen muss, da es die Ehre des Herrn gilt, dessen Willen wir in unserm Sacramentsbegriff zu fassen und zu bekennen nun einmal glauben. Glauben wir aber so, so müssen wir auch so handeln, wie selbst der milde S p e n e r will: „Weil die Communion mit einer Gemeinde mit sich bringt, dass man derselben Gemeinde L e h r e auch billige, sonderlich aber in dem Artikel von solchem Sacrament — sehe ich nicht, wie wir uns der Communion bei denjenigen Kirchen gebrauchen können, deren Lehre von der Communion selbst wir nicht

richtig zu seyn glauben und bekennen, also ander Bekenntniss mit dem Munde anderes mit der That selbsten thun." — Gewiss, nicht einmal Verzicht auf die confessionelle Ueberzeugung vom Gast verlangen, das heisst: was man in der Lehre festhält, durch die Concession am Altar, also durch thatsächliche Erklärung, dass es auf die rechte Lehre in diesem Punkt nicht eben ankomme, preis geben. Die Liebe zur Wahrheit, damit selbst die Liebe zu den Brüdern in anderen Gemeinschaften, denen wir die Wahrheit schuldig sind, gebietet hier Festigkeit in aller Demuth.

Aber die starke Seite des Vortrags liegt in der exegetischen, namentlich in der dogmatisch-speculativen Arbeit. Es kommt hier die Bedeutung des Leiblichen in Betracht, und eine sehr reiche und tiefsinnige Anschauung bewegt sich um den Satz, dass das Sacrament auch Natur-Mysterium ist. Die Anmerkungen, welche höchst werthvolle Excurse enthalten, geben auch hierfür Bemerkungen über das Verhältniss von Natur und Personleben, über den Baum des Lebens, über das erste Abendmahl, welche genau zu verfolgen Ref. sehr empfehlen muss. Denn in dieser Auffassung liegt eine grosse Zukunft, welche uns für unsern Sacramentsbegriff aufzuschliessen Verf. nicht am wenigsten berufen ist, ja welches sein eigenstes Feld ist. Gut und gütig sagte der selige Nitzsch 1852: „Die lutherische Lehre lässt sich gar wohl halten, wenn sie aus der mystischen Aneignung des Leibes und Blutes des Herrn einen Ernst machte, wenn sie mit Martensen ginge." — In diesem Vortrag begrüsst Ref. wieder einen Schritt in dieser Richtung.

Aber vielleicht die stärkste Seite des Vortrags liegt in den liturgischen Erörterungen. Was der Verf. aus seiner reichen Kenntniss der altkirchlichen Liturgieen für eine solenne, vollere Ausbildung der Nachtmahlsfeier beibringt, was er für den Ausbau der sacrificiellen Seite der Nachtmahlsliturgie unter dem Gesichtspunkt des Opfers anführt, die Art, wie er den Akt der Consecration vervollständigt, wie er das eucharistische Opfer anerkannt, den Opferbegriff im Cultus überhaupt verwerthet haben will — das Alles ist höchst lesenswerth und beherzigenswerth. — Wahrhaft bedeutend scheint dem Ref. endlich die Digression, in welcher der Vf. den Beweis führt, dass eine Hauptinstanz gegen die römische Lehre vom Messopfer im Mess-Canon jener Kirche selbst liegt. Es lässt sich nämlich, thut der Verf. dar, in demselben deutlich erkennen, dass die jetzt herrschende Theorie in denselben erst hineingetragen ist. Das will indess gelesen seyn, und kann hier nicht wiedergegeben werden.

Durch den ganzen Vortrag hat Ref. einen neuen Eindruck erhalten von der Herrlichkeit der Sacramentslehre der lutherischen Kirche, von der Arbeit, welche dogmatisch und speculativ noch zu thun ist, von der Armuth der liturgischen Gestalt, von der Dürftigkeit des Gefässes, in welchem das Mysterium im Cultus getragen erscheint, endlich von der Wichtigkeit der Aufgabe, dieses Sacrament durch eine Disciplin zu umhegen, durch eine Behutsamkeit zu schützen, welche das einfache Ergebniss ehrfürchtiger Treue ist. Bescheiden und neidlos auf die Gaben anderer Kirchengemeinschaften blickend, sie, um ihrer Arbeit willen, höher achtend, als uns selbst, dürfen wir doch Gottes Barmherzigkeit nicht verachten, der die Wahrheit vom Sacrament, wenn auch in armer Gestalt, uns gegeben, unserer Treue anvertraut, welcher damit zur unscheinbaren Tiefe und Mitte der Confessionen uns gemacht hat. Als diese Mitte hat die lutherische Kirche, ihr Pfund bewahrend, das Sacrament in dogmatischer und liturgischer Arbeit mehr und mehr herauszustellen, sowie von hier aus in der That das Auge für das rechte Verhältniss von Geist- und Naturwelt, für den wahren speculativen Ideal-Realismus sich öffnet. — Die vorliegende Schrift ist ganz gemacht, die Lehrer der Kirche, die Herrlichkeit ihres Besitzes zeigend, aus der Ruhe auf ihrem Erbe aufzujagen. Für diese Anregung, deren wir immer so sehr bedürfen, dem Verfasser herzlichen Dank! [Ro.]

Wir begrüssen diesen Vortrag mit Freuden, weil er nicht nur die Wahrheit des lutherischen Verständnisses des hl. Abendmahls exegetisch und dogmatisch trefflich begründet, sondern auch den Weg klar bezeichnet, auf welchem noch eine grössere Vertiefung des lutherischen Abendmahlsbegriffes und eine allseitige Ausgestaltung der kultlichen Seite des Sakramentes möglich ist, ohne in die Gefahr der Abirrungen zu verfallen, in welche die anderen Kirchengemeinschaften gerathen sind. Und nicht ist es etwa ganz Neues, was er vorschlägt, sondern die Keime dieser Fortbildung sind wesentlich von Luther schon gegeben. Er verlangt hauptsächlich, dass die geistlich physische Wirkung des Abendmahlsgenusses entschiedener Anerkennung finde. Nun aber hat ja die lutherische Kirche stets auf die Naturseite der Gemeinschaft mit Christo als das Erste und Eigenthümliche im Sakramente hingewiesen, und es gilt daher, nur auch bei den Wirkungen des Abendmahlsgenusses diese Seite mehr zu betonen. Denn nicht die Vergebung der Sünden an sich ist die Frucht des Sakramentes, sondern dieselbe im wesentlichen Zusammenhang mit dem wirklichen

Empfange des hl. Leibes, der sich zunächst unserm Naturleben im Sakrament mittheilt, um dieses zu heiligen und zu vergeistigen, und von dieser festen Grundlage aus unser geistliches Personleben zu stärken. Wie der Geist Christi das Siegel unserer Erwählung im Personleben ist, so sein Leib und Blut in unserm innern Naturleben. Nicht zwar sieht Schöberlein die Verschiedenheit der Wirkung des Wortes und des Sakraments so an, als ob die Wirkung jenes sich blos auf das geistige Leben des Menschen beschränke, vielmehr führt jede Vereinigung mit dem persönlichen Christus auch zur Verbindung mit seiner verklärten Leiblichkeit, nur dass bei der Wirkung des Wortes dieselbe das Nachfolgende, hier hingegen das Primäre ist. Dies sei nun auch schon bei der ersten Abendmahlsfeier der Fall gewesen, auch hier habe Christus schon seinen verklärten Leib den Jüngern gegeben. Es beruht diese Annahme auf seiner eigenthümlichen Anschauung von der Bildung der verklärten Leiblichkeit, welche durch eine der Seele innewohnende Kraft der Verleiblichung schon innerhalb dieses Fleischeslebens geschehe, so dass bereits vor seiner Auferstehung eine geistliche Leiblichkeit lebenskräftig dem Herrn innewohnte, die er zwar nicht im weiten Kreise, wohl aber an den engsten Kreis seiner Jünger mittheilen konnte — eine Ansicht, die freilich etwas Magisches hat und für welche sich keine Analogie in der Schrift finden möchte, welche vielmehr die verklärte Leiblichkeit als geboren aus der fleischlichen Leiblichkeit ansieht und die Verzehrung dieser als Grundvoraussetzung jener lehrt. Wohl ist das Leibesleben des Herrn auch hinieden schon verklärt worden, aber immer so, dass sich kein Auseinander der irdischen und himmlischen Leiblichkeit denken lässt, sondern nur die vollständigste Immanenz, ja Identität.

Sehr schön ist seine Darlegung des Inhaltes von Joh. 6. Er hebt mit Recht hervor, dass Jesus die Bezeichnung Fleisch und Blut gebraucht, um damit die Naturhaftigkeit seiner Persönlichkeit zu bezeichnen. Irrig meint Godet (im Comm.), Fleisch bezeichne das Leben, Blut den Tod Christi, das Blut Christi trinken heisse: im Glauben seinen gewaltsamen Tod anschauen. Wäre dies gemeint, so hätte der Evangelist sicher die Bezeichnungen des Abendmahls gewählt; allein es ist keineswegs, wie Godet sagt, derselbe Gedanke hier, wie bei der Einsetzung des Abendmahles, nur dass hier das Bild, bei der Sakramentsstiftung das Symbol gewählt werde. Die Verschiedenheit der Bezeichnungen weist auf verschiedene Begriffe; hier in Joh. 6 bezeichnet der Herr seine Persönlichkeit, und zwar, wie Schöberlein mit Recht bemerkt, nach seiner naturhaft-persönlichen

Gesammtexistenz, ja man könnte sagen nach seinem diesseitigen Fleischesleben. Die Worte des Herrn sind hart, darum erläutert er sie später seinen Jüngern, er meint dieses irdische Fleisch und Blut, aber freilich in der Gestalt der Verklärung, welche aber nicht ein Neues setzt, sondern die Identität dieser irdischen Naturseite bewahrt. Ob Johannes freilich, wie Schöberlein sagt, auf den innern Zusammenhang des hl. Abendmahls mit dem Wesen des Glaubens hinweisen wollte, möchten wir dahingestellt seyn lassen. Aber darin scheint er uns das Richtige getroffen und schön und klar ausgedrückt zu haben, wenn er sagt: Indem sich die Gnade durch das Wort an unser Geistesleben wendet, und hiermit die Vereinigung mit Christo, die aus dem dadurch erweckten Glauben hervorgeht, zunächst in der geistigen Sphäre unsers Wesens sich vollzieht, so kommt unserer inneren Leiblichkeit (ich würde dafür setzen: unserer Naturseite) der Segen davon erst in mittelbarer Weise zu Gute. Damit dieselbe aber auch auf direktem und unmittelbarem Wege Theil an der Gnade Christi gewinne, ist von Jesu Christo das Sakrament geordnet, worin er uns sein heiliges Naturleben unter Vermittlung symbolischer irdischer Elemente zum Genusse darreicht. Und indem sich Christus auf diesem Wege naturhaft und leiblich mit uns einigt, erfährt dadurch die geistige und persönliche Vereinigung mit ihm, die im Glauben stattfindet, ihre Nährung, Kräftigung und Besiegelung. Doch sollte hervorgehoben seyn, dass die rechte Sakramentsniessung zugleich eine energische Bethätigung des Glaubens erfordert, so dass also die ganze menschliche Persönlichkeit durch diese Feier unmittelbar in Anspruch genommen ist, welchen Punkt Luther nicht umsonst lebhaft hervorgehoben hat.

Ganz konsequent auf Grund dieser realen Anschauung hält der Verf. auch den Genuss der Unwürdigen fest, von einer Indifferenz kann bei dieser objektiven Einsenkung des Gnadengutes in den innern Lebensgrund unsers Wesens nicht die Rede seyn. Allein darin wird er doch zu weit gehen, und das verlangt auch die Lutherische Lehre nicht, dass er sagt, in dem ungläubigen Menschen errege die sakramentale Gabe die Kräfte eines unseligen Auferstehungsleibes. Es ist immerhin eine eigene Sache, durch Bilder einen Beweis zu liefern. Wenn allerdings wahr ist, dass das Licht der Sonne auch die schädlichsten Gifte erzeuge, so ist doch zu bedenken, dass die Bezeichnung: Gift sehr relativer Natur ist, und dass zum wenigsten anerkannt werden müsse, dass die Sonne diese Stoffe nicht erzeugt, ihre Keime nur fördert. Der Genuss der Ungläubigen bewirkt also wohl ein *κρίμα*, ein persönliches Ver-

schulden, aber nicht ein substanzielles Verderben. Das widerspräche dem Begriffe des Gnadengutes, das wohl ein Fels des Anstosses, aber nicht selbst substanzielles, geistliches Gift werden kann.

Von besonders hoher Bedeutung sind die Bemerkungen des Hrn. Verf. über die kultliche Seite des hl. Abendmahles, worüber nicht leicht ein Anderer in unserer Zeit so eingehende Studien gemacht hat. Indem er uns hier die Resultate seiner liturgischen Forschungen, die alle von dem Bestreben geleitet sind, den lutherischen Gottesdienst zu vervollkommnen und das Leben der luth. Kirche zu einer sakramentalen Gestalt zu erheben, mittheilt, sind wir ihm zu dem innigsten Danke verpflichtet, denn inderthat es zeigen sich uns hier doch so manche Seiten der Feier sowie überhaupt der Bedeutung des Sakraments, welche in unserer Kirche noch nicht die gehörige Würdigung fanden. Er weist aus dem Organismus der alten Abendmahls-Liturgieen nach, dass unsere Väter, die sich im Abendmahlsgottesdienste an den Canon der römischen Kirche anschliessen mussten, hiedurch auf irrige Bahnen geleitet wurden, und zeigt mit eingehender Begründung, wie die römische Kirche in Folge des immer mehr überhandnehmenden Irrthums in der Abendmahlslehre die ursprünglich reine und ächte Abendmahls-Ordnung zerstörte, dies aber doch wieder in so konfuser Weise that, dass man die ursprünglichen Bestandtheile gleichsam als unverstandene Ruinen an Orten beliess, wo sie nach ihrer jetzigen Lehre fast keinen Sinn mehr haben, so dass ihre Liturgiker sich vergebens abmühen, einen erträglichen Zusammenhang in diese Verwirrung zu bringen. Will man daher die Abendmahls-Liturgie zu ihrer ursprünglichen Erhabenheit und Schönheit zurückführen, so muss man zu den ältesten Liturgieen zurückkehren. Aus diesen aber wird sich mancher bedeutsame Bestandtheil in unsere gottesdienstliche Feier aufnehmen lassen. Dies in des Verf. Werk genauer nachzulesen, wird jedem Theologen von Interesse seyn.

[E. E.]

Ein „Vortrag, in der berliner Pastoral-Conferenz gehalten und mit Erläuterungen versehen", dessen Zweck seyn soll, „die Herzen ebenso in der hochtröstlichen Wahrheit vom Sakrament, wie sie von der lutherischen Kirche bewahrt wird, zu befestigen, als sie zugleich tiefer in das selige Geheimniss desselben einzuführen und hierdurch den Sinn für die Anerkennung des auch in den andern Kirchen waltenden sakramentlichen Segens offener und freier zu machen — zu innigerer Vereinigung aller Glieder am Leibe Christi durch das

Band des Friedens." Inhalt und Geist des Büchleins lassen sich am kürzesten durch einen Hinweis auf des Verf.'s kirchliche Stellung charakterisiren. Herr *Dr.* Sch. bekennt sich nicht eigentlich zum evangelisch-lutherischen Glauben; er theilt aber die religiösen Privatmeinungen und theologischen Ansichten der Unionslutheraner. Sein Massstab, nach dem er die Wahrheit (oder Unwahrheit) der deutschen Reformation beurtheilt, ist nicht sowohl das Evangelium, die h. Schrift, des lebendigen Gottes untrügliches Wort, als die von Politikern und Philosophen zu weltlichen Zwecken gestiftete Union. Soviel sich mit dieser verträgt, nimmt er von Luthers Lehre an, das Uebrige schiebt er eklektisch mehr auf die Seite. Solches Verfahren nennt der „Vortrag" mit Emphase den „Sinn heiliger Irenik", — ein neuer Titel für den alten „Geist der Mässigung und Milde" und den noch ältern Religionsindifferentismus der Unionisten. — Ist nun dieser Standpunkt schon an sich eine Verirrung, so erzeugt er im gegenwärtigen Falle auch Verwirrung. Einem Manne wie Sch. konnte ja nicht entgehen, was die beiden ersten der 12 „Schlussthesen" aussprechen: „die Abendmahlslehre der lutherischen Kirche hat festen Grund in der heil. Schrift", und „dieselbe steht im Einklang mit den Principien des christlichen Glaubens." Ebensowenig blieb ihm die völlige Nullität der, gleichmässig mit der h. Schrift, wie mit den christl. Glaubensprincipien im Widerspruch stehenden, reformirten Abendmahlslehre verborgen. Sagt doch der „Vortrag" ausdrücklich von der schweizerischen „Zeichen"- und „Bedeutungs"-Schwärmerei: „Hierdurch konnte das Gemüth der lutherischen Kirche nicht befriedigt werden. War doch die deutsche Reformation von dem Bedürfniss der sündigen Seele nach Gnade und Vergebung der Sünden ausgegangen; und ihre überwältigende Macht lag eben in der Verkündigung von der freien, all unserm Thun überschwänglich zuvorkommenden Gnade Gottes in Christo, so dass wir dieselbe nicht durch unser eigen Werk erst zu verdienen, sondern uns im Glauben nur anzueignen brauchen", u. s. w. Ja wohl hängt die lutherische Abendmahlslehre genau mit dem innersten Kerne der evangelischen Reformation zusammen, und eben darum musste sie den Schweizern verhasst seyn. Von einem „Bedürfniss der sündigen Seele nach Gnade und Vergebung der Sünden", von einer „freien, nur im Glauben anzueignenden Gnade Gottes in Christo", wusste ja der praktische Pelagianer Zwingli nichts, und der Prädestinatianer Calvin fast nichts; beide cultivirten ihr „eigen Werk" (wenn auch der letztere und seine Anhänger die Ausdrücke der evangel. Reformatoren emsig nachsprachen).

— Sollte man nun bei solcher, dem „Vortrage“ aufgegangenen Erkenntniss wohl erwarten, dass die letzten 10 „Schlussthesen“, sammt allem, was ihnen vorausgehend entspricht, mehr oder minder gegen die „lutherische Lehre und Uebung des h. Abendmahls“ gerichtet seyn würden? Hier zeigt sich einmal recht deutlich der Widerspruch in den Anschauungen der Unionslutheraner. Er concentrirt sich in dem Satze: „Die lutherische Kirche hat eine zweifache Aufgabe, 1) mit Treue ihre Eigenthümlichkeit in Lehre und Uebung des h. Abendmahls zu bewahren, und 2) in Demuth an dem vollständigeren Ausbau von Beidem zu arbeiten.“ Wer getraut sich, die beiden Theile dieses Satzes in wahrhaften Einklang zu bringen? Hat es doch auch *Dr.* Sch. nur so vermocht, dass er die in der h. Schrift und den christl. Glaubensprincipien fest begründete lutherische Lehre und Uebung des h. Abendmahls unionseifrig unter, statt protestantisch „über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes“ setzt. Das erhellt aus den „Schlussthesen“ 3 — 8, wie sie im „Vortrage“ und in den „Erläuterungen“ weiter ausgeführt werden. Damit tritt nun *Dr.* Sch. wesentlichst in die Fussstapfen Friedrich Wilhelm's III.; nur dass er sich den patristischen Liturgieen zuneigt, während dem Könige eine politisch-unirende Modernisirung der reformatorischen Agenden beliebte. Aber beidemale ist es doch in Wahrheit die „Treue“, womit sie „ihre Eigenthümlichkeit bewahren“, was (damals laut, jetzt stillschweigend und factisch) den Lutheranern zum Vorwurfe gemacht wird. Hier wie dort sollen sie ihre Abendmahlslehre und -Uebung (und folgerichtig den ganzen evangelischen Glauben der deutschen Reformation) „in Demuth“ für nichts weiter als eine Menschensatzung neben anderen gleichberechtigten Menschensatzungen halten und (des kirchlichen Friedens, oder des vierten Gebots wegen) der welschen Unionsphilosophie zum Opfer bringen. Darauf laufen zuletzt die „Schlussthesen“ 9 — 12 hinaus (namentlich These 9: „In dem Verhalten gegen andere Confessionen ist bezüglich der Abendmahls-Spendung mit der confessionellen Treue die allgemeine christliche Liebe zu vereinigen“; sowie These 12: „Die sacramentale Gastfreundschaft, verschieden je nach der geringern oder grössern Verwandtschaft der Confessionen, sollte ein allgemeines Band für alle Glieder an dem Einen Leibe Christi werden“). Anscheinlich ist *Dr.* Sch.'s Erkenntniss durch den Unionismus getrübt worden; — wie kann denn überhaupt in der Abendmahlsfrage „mit der confessionellen Treue die allgemeine christl. Liebe“ anders „vereinigt“ (d. h. veruneinigt) werden, als durch Verzichtleistung auf das

symbolische Ansehen der augsb. Conf. und auf die normative Auctorität der h. Schrift, also durch Abfall vom evangelischen Protestantismus? — Nach dem Gesagten brauchen wir wohl unsere abfällige Ansicht über den „Vortrag“ nicht weiter zu motiviren. Derselbe ist zwar für Kirchengeschichte und namentlich für Liturgik von wirklichem Interesse, dagegen aber für die Exegese von problematischem Werth, und für die Dogmatik ohne Belang. Wir berufen uns getrost auf das Ermessen jedes competenten Lesers; er wird nicht selten auf erstaunliche Dinge stossen (u. a. auf den unbegreiflichen Satz, dass Christi Leib und Blut auch in einer stiftungswidrigen Abendmahlsfeier empfangen werde, S. 49). Nur beispielshalber verweisen wir auf die „Erläuterung“ S. 66 f., die in ihrer Verworrenheit eher für eine (unbewusste) Vorliebe zum Calvinismus, als für ein wirkliches Verständniss der biblischen und lutherischen Abendmahlslehre zeugt. Im unionslutherischen Lager wird freilich der „Vortrag“ sehr beifällig aufgenommen werden: er rettet ja den lutherischen Schein. Damit ist jedoch nichts gerettet. Wer sich zur evang.-luth. Abendmahlslehre und -Uebung nur so, wie Hr. *Dr.* Sch., bekennen will, der thut wohl besser, er bekennt sich gar nicht zu ihr; — das ist, *sine ira et studio*, unsere einfältige Meinung. [Str.]

XVI. Christliche Ethik.

1. Die Frage von der Todesstrafe. Versuch einer histor. Darstellung verschiedener Auffassungen. Zur Orientirung über den gegenwärt. Stand der Frage insbes. für prakt. Theologen. Bremen (Müller) 1869. IV u. 120 S. gr. 8. 16 Gr.
2. Fürer, A. (Pastor zu Gr. Rodensleben), Die Todesstrafe. Ein Versuch zu ihrer Rechtfertigung. Vortrag gehalten auf der Gnadauer Conferenz am 6. April 1869. Mit e. Schlussworte von E. L. v. Gerlach, Präsidenten des K. Appellationsgerichts in Magdeb. u. s. w. Schönebeck (Berger) 1869. 40 S. in 8.

Ein praktischer Theolog bietet in Nr. 1 seinen Amtsbrüdern eine historische Darstellung der verschiedenen Auffassungen über die Abschaffung oder aber Beibehaltung der Todesstrafe und hat dieser seiner Aufgabe in ausreichender Weise genügt. Irgend welche bemerkenswerthe Erscheinung des *pro* oder *contra* dürfte von ihm nicht unbeachtet gelassen seyn. Warum er aber sein Referat gerade seinen Amtsbrüdern widmet, ist von ihm nicht genauer dargelegt. Sollen sie etwa

erst in ein Schwanken geführt werden, um nach Abwägen der Stimmen ihr eigenes Meinen zu bilden? Denn mit dem Wiegen menschlicher Stimmen liegt der Verf. selbst noch im Process, da er seinen augenblicklichen Standpunkt in den Worten darlegt: „Soll der christliche Theolog von seinem besonderen Standpunkte aus die Abschaffung billigen oder verwerfen? Was diese Frage betrifft, so erscheint sie uns nach allen Erörterungen, die darüber vorliegen, immer noch als eine höchst zweifelhafte Frage, die weder durch die Juristen noch Theologen bis jetzt einer Lösung näher geführt worden ist, so dass wir uns geradezu zu einem *non liquet* gedrängt sehen, bis jetzt wenigstens über ein solches nicht hinauskommen können." Allein der besondere Standpunkt eines Theologen kann oder soll doch kein anderer seyn, als der auf dem Worte Gottes A. und N. T. Dieses aber kennt jenes *non liquet* nicht, sondern stellt mit grossem Ernste die Todesstrafe als göttliches Mandat dar, welches für vergossenes Menschenblut durch Menschen vollzogen werden soll, als Sühne für scheussliche Unthat. Haben Theologen — Holst, Schleiermacher, Mehring, Stechmann u. A. — sich für Abschaffung der Todesstrafe ausgesprochen, so haben sie eben ihren besonderen Standpunkt verlassen, haben ihre Schleudersteine anderswoher genommen und der sentimentalen Theorie zu Liebe und geblendet von falsch berühmter Kunst die einschlagenden Bibelstellen zu modeln und auszudeuten gesucht, wenngleich vergeblich, da diese so einfach sind, dass sie sich der Arbeit des Modelns durch sich selbst widersetzen. Und haben bedeutende Kirchenväter — Augustin, Tertullian u. A. — aus ihrer Abneigung gegen die Todesstrafe keinen Hehl gemacht, so darf dieses bei dem reichlichen Missbrauche der Todesstrafe zu ihrer Zeit, zumal gegen die Märtyrer der Kirche, nicht Wunder nehmen, und wenn dem auch nicht so wäre, so ist doch ihre ausgesprochene Verwerfung der Todesstrafe das Einzige nicht, worin ihnen die Kirche nicht folgen kann. *Amici Augustinus, Tertullianus, sed magis amicus Sp. S. in verbo.* Dabei behält das von dem Vf. gewählte Motto: *Ecclesia non sitit sanguinem* seine volle Wahrheit und hoffen wir nur, er werde es nicht mit zu den Schleudersteinen gerechnet haben, die zu dem Verwerfen der Todesstrafe gute Dienste leisten könnten. Sollte es aber gelten Stimmen wägen, so werde doch auch Luthers Stimme nicht vergessen. „Das ist, predigt er zu 1 Mose 9, 6, das erste Gebot von dem weltlichen Schwert: Wer Menschen-Blut vergeusset, der soll schuldig seyn, dass sein Blut wieder vergossen werde, doch nicht, dass ers selbst wölle thun, sondern soll durch Menschen geschehen. In dem Worte ist eingesetzt die

weltliche Oberkeit und das Recht von Gott, das Schwert ihr in die Hand geben. Aber den Spruch verstehe also, dass wahr ist, dass aller Todtschläger Blut durch Menschen-Hände vergossen wird, es sei denn Sache, dass Gott zuvor kömpt. Denn er setzet hie nur Recht und Macht, ob es wohl oft durch die, so das Recht haben, wird nachgelassen. Damit wird aber nicht das Recht aufgehoben, sondern gehet gleichwol im Schwange. Denn er redet nicht *de facto*, was geschicht, sondern *de jure*, was geschehen soll, was man thun müsse; aber darumb geschieht es nicht sobald allezeit.“ — Und an den Rath von Bremen schreibt er am 7. Sept. 1533: „Sie haben mich auch gefraget umb die Strafe, so man bisher gewohnt über die Uebelthäter zu brauchen: Darauf ich geantwortet, als ich hiemit schreibe, dass ihr eurs Herkommenden Rechts und Gewohnheit sollt brauchen, es sei Diebe henken, oder Mörder köpfen. Denn solche Weise und Gerichte wollen wir nicht wenden, ohne dass wir rathen, wo die Sachen zu gering sind, dem gestrengen Rechte und Schärfe nicht zu viel folgen u. s. w. u. s. w.“, — wie denn auch die Augustana im 16. Art. nicht anders spricht. Das wäre denn der besondere Standpunkt eines Theologen, zu dem er halten soll, wie denn auch der Verf. von Nr. 2 ihn festhält und ihn offen darlegt, obwohl es keine Rathsherren mehr gibt, wie jene Bremer, welche die Theologen um Auskunft darüber fragen, was in dieser Sache göttlichen Rechtes sei. Denn es hat damit seine volle Wahrheit, wenn der Verf. sagt: Den Anhängern der Abschaffung der Todesstrafe bleibt nur ein Entweder-Oder: entweder sie brechen die Schrift oder sie brechen mit der Schrift. Der Vortrag sammt dessen Nachwort von dem trefflichen v. Gerlach verdient deshalb, dass er nicht unbeachtet bleibe, und wollen wir Beides zum Lesen empfohlen haben. [A.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Otto Heinzelmann (Prediger in Boitzenburg), Predigten über die Evangelien aller Sonn- und Festtage des christl. Kirchenjahrs. Potsdam (Stein) 1869. 453 S.

Dem Titel entspricht der Inhalt nicht ganz genau, denn es fehlen die Predigten für den 6. Epiph. und für Gründonnerstag ganz; das Ev. vom 17. Trin. ist durch das Erntefest, und das vom 23. Trin. durch das Reformationsfest verdrängt; am 4. Adv. wird über die Epistel gepredigt, Neujahr, Lätare und Palmarum sowie 23. Trin. über Psalmen; am 2. Weihnachtstag anstatt über Joh. 1, 1—14 nur über v. 14; am Himmelfahrtstag anstatt über Marc. 16 über Matth. 28; ebenso am 24. Trin. anstatt über Matth. 9 über Luc. 8. Dies alles

sollte nun freilich normaler Weise in einem solchen Buche nicht vorkommen, da wir wissen, welch ein Segen in dem regelrechten Perikopensystem liegt — davon abgesehen aber ist dem Verf. Dank zu sagen für seine Gabe, und es ist wohl erklärlich dass Freunde und Hörer seiner Predigten ihn aufgefordert haben sie dem Druck zu übergeben. Der Verf. kennt das Evangelium, das ihm zu predigen befohlen ist, sowie das menschliche Herz, dem er predigen will; dazu kommt eine verständliche Rede, die sehr oft zu einer lebhaften, mitunter sogar zu einer zündenden wird. Gewöhnlich hält sich der Verf. an einige Hauptmomente des Textes und lässt von hier aus seine Gedankenblitze hinausleuchten in das Leben der Kinder der Welt wie der Kinder des Reichs. Seine Gefahr hierbei ist die, dass seine Sätze etwas Abgerissenes bekommen und sein Vortrag unruhig wird. Er wird vielleicht wecken; aber auch auf die Dauer sättigen? Uebrigens predigt der Vf. die Gerechtigkeit, die vor Gott allein gilt, nämlich Christi, und es hat uns gefreut die Gemeinde zum öftern auf das Gnadenmittel der Taufe, noch öfter auf den Taufbund hingewiesen zu sehen. Die Themata treten im Laufe der Predigt wenig hervor, wo sie aber hervortreten sind sie zum Theil sehr concret, z. B. Quasimodogeniti: „Gruss und Vollmacht des HErrn"; oder Trinitatis: „Nicodemus' Besuch und Bescheid." Dagegen wollen uns nicht gefallen die sich blos auf den „Text" berufenden Themata, z. B. am 2. Adv.: „Warnung und Trost der Verheissungen des Textes"; oder 4. Adv.: „Des Textes vier Befehle zur Rüstung auf das Fest"; oder 2. Pfingsttag: „Wie wird der Text uns herrlich?" oder 2. Trinitatis: „Des Textes düstere und selige Seite"; oder 10. Trinitatis: „Der Ernst und die Güte Gottes im Texte." — Wo der Verf. Geschichten in die Predigt einflicht, da sind sie ungefälscht und unmittelbar, werden deshalb auch ihren Erfolg haben. Man kann diese Geschichten um so weniger tadeln, als sie fast alle aus dem eigenen Amtsleben des Predigers entnommen sind; nur war es uns auffallend, dass eine Geschichte zweimal vorkommt, S. 343 und S. 406. Dadurch stumpft man die Wirkung ab, wie denn überhaupt zu sagen ist, dass solche Geschichten in gedruckte Predigten, die doch öfter als einmal gelesen werden sollen, noch weniger hineingehören als in mündlich gehaltene. [H. O. Kö.]

2. Luger, Fr. (Archidiakonus an der Domkirche zu Lübeck), Frühe säe deinen Samen, und lass deine Hand des Abends nicht ab — Pred. 11, 6. Frühpredigten über freigewählte Texte. II. (Der Predigten vierte Sammlung.) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1869. VI u. 248 S. in gr. 8.

Es ist dieses die 2. Abtheilung der 4. Sammlung von Predigten, welche unter dem gemeinsamen Titel: Christus unser Leben von dem Verf. herausgegeben worden, „dem es, da ihn sein Amt nun bis in das reifere Mannesalter für die sonntägliche Verkündigung des Wortes Gottes an die beengte Wirksamkeit einer Frühpredigt bindet, eben so sehr Bedürfniss als Freude ist, in gedruckten Sammlungen von Zeit zu Zeit über den gewohnten lieben Kreis seiner Zuhörer hinaus auch zu den Herzen Solcher einen Zugang zu suchen, welche er mit seiner mündlichen Predigt nicht erreicht.“ Wir zweifeln nicht, dass er solche Herzen finden und Alle segnen wird, die ihm auch von ferne zuhören werden. Denn zur Erweckung der Gewissen und zur Erbauung des Glaubens predigt er mit Innigkeit des Glaubens und der Liebe Christum, ein treuer Ausleger des Worts, schmucklos und doch beredt, wobei ihm eine Leichtigkeit im Disponiren zu Gebote steht. Wir sorgen nicht, dass er seine Zuhörerschaft auch in den Frühpredigten an die heilige Stätte fesseln werde, gerade die Hungernden am meisten. Auch die Wahl seines Textwortes ist eine geschickte und lehnt sich trefflich an die Sonntagsperikope an. Denn der Verf. geht im Ganzen dem Gange des Kirchenjahrs nach und gibt in der vorliegenden Sammlung vom 1. Adventssonntage bis zum Schlusse des Kirchenjahrs 30 Predigten, unter ihnen auch eine eigenthümliche, die 28., das Lob des Weibes, über Sprüchw. 31, 30, die sicher mit grosser Spannung gehört seyn wird. Die 4 Festpredigten in der Sammlung aber sind keine Festpredigten. — Sehr missverständlich steht in der ersten Predigt S. 2, „dass sie nun Zwiefältiges von der Hand des Herrn empfahen sollen um alle ihre Sünde.“ Es ist wohl bei dem Satze „nicht mehr“ ausgelassen. [A.]

3. Romberg, *Dr.* (Oberpfarrer u. Superintendent zu Wittenberg u. zweiter Director des ev. Prediger-Sem.), Von Advent bis Ostern. Acht Predigten aus der Amtsführung zu Wittenberg. Wittenberg (Herrosé) 1869. 92 S. in 8. Die Hälfte des Reinertrages ist für die Schmiedersche Jubiläums-Stiftung bestimmt.

Festgabe zu dem 50jährigen Amtsjubiläum des *Dr.* Schmieder; Erfüllung eines der früheren Gemeinde des Verf. gegebenen Versprechens; Beihülfe zu einer wohlthätigen Stiftung — drei Gründe, welche die Herausgabe dieser 8 Predigten rechtfertigen werden. Es kommt dazu, dass sie der Gemeinde und den Brüdern vom Seminar nach bestem Vermögen zeigen sollen, unser evangelisches Bekenntniss sei noch immer ein gutes. Für letzteres bieten sie freilich das Geringere — mehr ein Anstreifen als ein Entfalten —, dagegen mit Gewandtheit der

Sprache eine lebendige Schilderung menschlicher Zustände. Dieser wird sich aber die Predigt immer in vorwiegender Weise zuwenden, wird der Gegensatz von Sünde und Gnade nur im Allgemeinen hingestellt. [A.]

4. *Dr.* B. B. Brückner („ord. Prof. d. Theol., erst. Universitätspred., Consistorialrath zu Leipzig", jetzt Probst in Berlin), Zwölf Predigten u. s. w. Leipzig (Hinrichs) 1869. 160 S. gr. 8.

Unsers Wissens das Letzte, was Hr. *Dr.* B. vor seinem Uebertritt von der evang.-luth. Kirche zur Union herausgegeben hat. Es sind, während der Jahre 1868 u. 69 in der Universitätskirche zu Leipzig gehaltene, Predigten von ungleichem Werthe. Die 11te: „Erinnerungen, die das Speisewunder (Marc. 8, 1—9) an uns richtet", darf als eine mustergiltige Zeitpredigt bezeichnet werden. Auch die 4te („Die erste Wunderthat des Herrn als ein Bild seiner Wirksamkeit an den Seelen"), und die 6te („Eine Selbstprüfung vor dem Lebensbilde unsers Erlösers"), und die 9te („Der Ruf Gottes zu seinem Reich ist erfolgt; was hindert uns, dass wir ihm folgen?") verdienen Anerkennung. Für weniger gelungen halten wir die 2te („Erinnerungen für zweifelnde Seelen"), und die 7te („Durch den Schmerz, den Herrn nicht zu sehen, geht's zur Freude, ihn wieder zu sehen"). In der 1., 3., 5., 8. und 10. findet sich viel Rhetorik und nicht wenig Kryptopelagianismus. Mit widersprechenden Gefühlen endlich lasen wir die 12te, die „Abschiedspredigt" (am 16. Sonnt. n. Trin. 1869: „Mein letztes Wort an meine Gemeinde"; über Philip. 1, 3—6). Widersprechende Auffassungsweisen sind aber auch unverkennbar in der Predigt selbst vorhanden. Wir reden hier nicht von zwiespältigen Gemüthszuständen. Es blickt wohl oft zwischen den Zeilen das Bild innerer Kämpfe hervor; unmöglich konnte ja doch der zu thuende Schritt ohne widerstrebende Seelenregung geschehen. In nicht wenigen Aeusserungen, besonders in gewissen Versicherungen, tritt, mehr oder minder durchschimmernd, ein in solchen Lagen nicht verbergbarer geistiger Widerstreit an den Tag. Es ist die Rede von dem „Eintritt in eine Zukunft, die Gott mehr als gewöhnlich in Dunkel gehüllt hat", — von „einer tiefen Bangigkeit der Seele", trotz der „innerlichen Gewissheit, dass man nur dem klar erkannten Gotteswillen folgt, dass man dem deutlichen Gottesrufe: gehe hin, wohin ich dich sende, nicht widerstreben darf, dass es nicht irdische Rücksichten, am wenigsten die auf Geld und Ehre, sind, welche den Entschluss veranlasst und zur Reife gebracht haben", dass man bereit sei, „sich Gott unbedingt zur Verfügung zu stellen, sei es,

dass er einen brauchen will als Rüstzeug für seine Zwecke, sei es, dass er einen wegwerfen will wie ein abgenutztes Werkzeug." Es wird erklärt: „In Allem, was der Heilsinhalt des Evangeliums und seiner Botschaft, was der Kern und Stern des reformatorischen Bekenntnisses, was der einzige Trost im Leben und Sterben, die einzige Gewähr der Seligkeit ist, in alle dem hat sich mir nichts geändert; mit diesem Bekenntnisse bin ich hieher gekommen, mit diesem Bekenntnisse gehe ich wieder; auf dieses Bekenntniss will ich auch, so Gott Gnade gibt, sterben"; und: „Meine letzte Bitte an euch ist: stellet euern Glauben nicht auf menschliche Weisheit, sondern allein auf Gottes Wort und seine Kraft!" Ferner: Es steht unerschütterlich fest, „dass vernünftige Reden menschlicher Weisheit, auch in die blendendste Rhetorik gekleidet, auf die Dauer nichts helfen"; denn „das Einzige, was heraus hilft aus dem Wirrsal dieser Zeit, das Einzige, was aus der Gährung der Geister eine neue bessere Zeit hervorbrechen lässt, das Einzige, was die Zerrissenheit der evangelischen Christenheit heilen, die Gemeinschaft der Gläubigen sammeln kann, ist und bleibt der bewusste, entschiedene Rückgang zum Evangelium. Geschieht dieses Eine nicht, so nützt auch alles Andere nicht." Und endlich: „Nun stehe ich selbst, indem ich von euch scheide, an einem neuen Anfang. Und ich bin gewiss, dass Gottes heiliger Wille ihn mir gesetzt hat. Es sind nicht selbstgewählte Wege, die ich gehe. Mein Gott hat sie mir gewiesen. So darf ich wohl auch vertrauen, dass es ein gutes Werk ist, welches er mit mir anfangen will. Dass ich mit diesem meinem Schritt durch gute und böse Gerüchte zu gehen haben würde, das habe ich mir von Anfang nicht verhehlt. Es hat mich deshalb auch nicht Wunder genommen, als es hernach geschehen ist. Die Gründe aber, die mich bestimmt haben, diesen Schritt zu thun, gehören nicht auf den Markt des Lebens. Es ist genug, dass die sie kennen, welche Beruf dazu haben, und dass mein Gott sie weiss. Vor dem Angesicht Gottes habe ich meinen Entschluss gefasst; in die Hand Gottes befehle ich mich mit Allem, was ich habe und bin. Ich gebe mich keinerlei Selbsttäuschung über meine Zukunft hin. Gewiss ist mir, sie wird ohne Mühsal und Trübsal nicht seyn." „Können wir auch die Gemeinschaft am Evangelio in der gewohnten Weise nicht mehr pflegen, so wird doch an unserer Glaubens-Gemeinschaft nichts (??) geändert." „Du lieber Herr, eins hätte ich so gerne. Ich möchte auch ferner dir dienen und mitarbeiten am Aufbau deines (!!!) Reichs." — Aus solchen Aeusserungen lässt sich wohl Manches schliessen, aber nur Persönliches, worüber wir uns

kein Urtheil erlauben. Wir haben es blos mit den widerstreitenden Eindrücken des Sachlichen in der „Abschiedspredigt“ zu thun, die sich zuletzt auf einem bedeutungsschweren Punkte fixiren. Der Abschiedsprediger verkündigt die evangelische Wahrheit, ja; aber sie wird von einigen tiefgreifenden modernen Ideen durchdrungen und versäuert. Die schlimmste von diesen Zeitmeinungen fasst sich in die Worte: „Wollte Gott, es fehlte nicht an solchen, in denen ich die Ueberzeugung geweckt hätte, dass das Christenthum doch mehr ist als eine Anzahl von Lehren, nämlich Leben und Kraft!“ Das klingt schön, ist aber doch nichts weiter als jenes altbekannte „Geist! Geist!“ Ein von Gottes Wort unabhängiges „Leben“ ist kein evangelisches; eine von den biblischen „Lehren“ emancipirte „Kraft“ hat mit dem „Christenthum“ gar nichts zu schaffen. Hier gähnt unbestreitbar der Abgrund des Enthusiasmus. Hier liegt aber auch Hrn. *Dr.* B.'s Berührungspunkt mit der Union (welche ja den Enthusiasmus zu ihrem Fundamente hat). Und wenigstens hier gibt er sich allerdings einer starken Selbsttäuschung hin. Er will kein „Mann der Mitte“ seyn, wie man ihn genannt hat. Gleichwohl kann seine Warnung vor den „Extremen“ doch nur aus der „Mitte“ hervorgehen, und ein Werk der „Mitte“ zu fördern ist ja geradezu seine nunmehrige Aufgabe. Er soll sich an der doppelten Sisyphusarbeit der Unionsdoctrinäre betheiligen, soll die natürliche Kluft zwischen Union und Christenthum beseitigen und eine unnatürliche Scheidewand zwischen Union und Nihilismus aufrichten helfen: das und nichts Anderes wird von ihm verlangt, — und dazu gehört ein Mann der „Mitte“. Ob diese Selbsttäuschung Hrn. *Dr.* B. süsse oder bittere Früchte bringen werde, muss die Zukunft lehren. Gewiss thut er wohl, sich auf mehrfache „Mühsal und Trübsal“ gefasst zu machen. Es wird ihm in die Hände kommen, was es heisst: „Der Mann der Wissenschaft ist in einer steten Entwickelung begriffen; er muss es seyn; und das ist bei mir nicht anders gewesen.“ Dergleichen Stichwörter deutet man verschieden, je nach Ort und Zeit. Nach 16jähriger Wirksamkeit in Leipzig und in der sächsischen Kirche schied Hr. *Dr.* B., trotz alledem und alledem, wenigstens mit der tröstlichen Hoffnung: „Wir stehen am Anfang!“ Der religiöse Acker, den er verliess, muss also doch fähig seyn, auch anderes Gewächs, als Dornen und Disteln, hervorzubringen. Wird ihm sein neues Arbeitsfeld ähnliche Aussichten darbieten? Wenn er nur nicht etwa schon vor einer 16jährigen Thätigkeit in Berlin und in der preussischen Union trost- und hoffnungslos ausrufen muss: Wir

stehen am Ende! Denn solche religiöse Auflösungszustände, wie sie ihm sein jetziger Berufskreis vorführen wird, können sich nur in einer Union, niemals in einer Kirche, entwickeln. — — So hat denn eine verborgene Seelensympathie in jüngster Vergangenheit dem Worte des Dichters zweimal zu unerwarteter Erfüllung verholfen. „Ich sei, gewährt mir die Bitte, in Eurem Bunde der dritte!" So sprachen, ihre frühere Religionsgemeinschaft verlassend, rasch hinter einander Hr. *Dr.* Preuss zu Sihler und Walther, und Hr. *Dr.* Brückner zu Dorner und Hoffmann. Welcher von beiden mag wohl das bessere Theil erwählt haben? Der sich den Freunden, oder der sich den Feinden der deutschen Reformation Zugesellende? [Str.]

5. *Dr.* Rudolph Hofmann (Prof. der Theol. und zweiter Universitätsprediger), Predigten gehalten in der Universitätskirche zu Leipzig. Leipzig (Rossberg) 1869. 196 S.

In dieser Sammlung befinden sich 17 Predigten, einigermassen im Anschluss an das Kirchenjahr, (denn sie ziehen sich vom 2. Sonnt. des Advents bis zu dem leider auch hier sogenannten Todtenfeste hindurch — aber um für die Gemeinde brauchbar und erbaulich zu seyn, dazu fehlt schon die nöthige Regelmässigkeit und Vollständigkeit des Kirchenjahrs sowie die Benutzung der Perikopen, die wir hier nur selten finden; daran hindert auch die für ein gebildetes Publicum, speciell für eine akademische Zuhörerschaft berechnete Diction. Cultur wird vorausgesetzt, ja die höchste Cultur, wenn z. B. am Himmelfahrtstage der Verf. predigt: „O wenn du geistig noch höher stündest als die Jünger auf dem Oelberge, wenn du dich aufschwängest auf die ragenden Höhen philosophischer Speculation, es bliebe dir doch auch hier nur das Nachsehen, das Staunen." (S. 127.) Oder S. 153: „Als der heil. Geist sich nun auch der Kunst und Wissenschaft bemächtigte, da hat die Welt abermals seine Wunderkräfte kennen gelernt und hat bekennen müssen, dass, was das ganze classische Alterthum geschaffen hat an Kunstidealen und hervorgearbeitet an wissenschaftlichen Wahrheiten, weit zurück blieb hinter den seelischen Gebilden der christlichen Kunst, hinter den tiefen Gedanken der christlichen Wissenschaft." So herrscht auch ein apologetischer Charakter in den meisten Predigten vor, welcher wohl geeignet seyn mag ein durch wissenschaftliche Zweifel und Bedenken gequältes Gemüth zu beruhigen, nicht aber eine nach Trost und Lehre hungrige einfältige Gemeinde zu sättigen. Der Kreis der Leser wird also immer ein ziemlich begrenzter bleiben, obwohl wir es nicht tadeln, wenn Hofmanns Zuhörer zum öfteren den Druck dieser oder je-

ner Predigt von ihm begehrt haben, und er ihnen nun entspricht durch die Herausgabe dieser Sammlung. Sie enthält Gottes Wort, und die Pietät gegen den Lehrer hat es ihnen gerade in dieser Form lieb gemacht. — Eine Ausstellung sachlicher Art hätten wir auch wirklich nur an der Weihnachtspredigt, wo über den Stand der Erniedrigung manche verfängliche Rede vorkommt. Der Prediger will den Anstoss heben (S. 18), „dass der Gottessohn sich überhaupt erniedrigt haben soll bis zum Hereintritt ins Fleisch, bis zur Menschwerdung." Dies ist ein Missverständniss und befördert ein Missverständniss schwerer Art, als ob die Incarnation als solche die Erniedrigung sei. Die Lösung des Verf. kann deshalb auch keinen Lutheraner befriedigen, zumal wenn der Verf. sich verleiten lässt die Schranken der Menschlichkeit zugleich als Schranken für die Göttlichkeit zu fassen und zu sagen: „Die Gottheit kann sich in der Menschheit in nicht grösserem Umfange offenbaren, als die Menschheit sie fassen kann." (S. 19.) Das ist der calvinistische Satz: *finitum non capax est infiniti*, während wir nach den Thatsachen der Erlösung unser Bekenntniss stets so formuliren: *finitum capax est infiniti*, oder mit einem Bibelworte: In ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Col. 2, 9. [H. O. Kö.]

6. Weilinger, A. (Pfarrer in Burgau bei Jena), Zur Belehrung u. Erwärmung des Volks. Sechs Predigten, zumeist eingehend auf die gegenwärt. Lage der ev. Kirche, insbes. der weimarischen Landeskirche. Jena (Deistung) 1869. XVIII u. 90 S. kl. 8.

Gewidmet sind diese Predigten dem Oberhofprediger *Dr.* Dittenberger in Weimar, dem „väterlichen Wohlthäter" des Verf., ihr theologischer Standpunkt ist der des Protestantenvereins, wenn dies auch nicht offen ausgesprochen ist, und ihre Herausgabe ist veranlasst worden durch den Streit, welchen der Entwurf einer neuen Kirchenverfassung für Sachsen-Weimar hervorgerufen hat. „Mit Streitschriften und wissenschaftlichen Abhandlungen" konnte und wollte nemlich der Verf. nicht vortreten, da hielt er's für seine Pflicht, „seine Gemeinden zu unterrichten über das, was kommen soll", und da es ihm schien, als ob er theilweis wenigstens sein Ziel erreicht hätte, so hielt er diese Predigten für geeignet, auch „in möglichst weiten Kreisen belehrend und ermunternd einzuwirken." Und gegen wen wird nun in diesen Predigten gekämpft? Natürlich gegen das *odium generis humani nostrae aetatis*, gegen die „strengen" oder, wie sie auch genannt werden, gegen die „römischen Lutheraner", die mit Pabst und Jesuiten auf eine Linie gestellt werden und denen nachgesagt

wird S. 81: „Sie wollen ja, dass der Buchstabe der Bekenntnissschriften als eine Fessel gelte für unsere Lehre und für den Glauben unserer Seelen, sie wollen ja und sagen's laut: nicht eine freiere Verfassung! nicht das Volk herangezogen! Die Geistlichen allein sind würdig über Kirche und Glaubensangelegenheiten zu verhandeln, in ihnen wohnt der heilige Geist allein, sie nur sind seine auserwählten Gefässe." Heisst das aber nicht gegen Don Quixote'sche Windmühlen kämpfen? Und gleichwohl sieht sich der Verf. anderwärts S. 43 zu dem Geständnisse gedrungen: „Seht euch doch um in unsern heutigen Gemeinden..., könnte sich denn uns nicht in der That beinahe die Befürchtung aufdringen, dass, wenn sie so, wie sie jetzt in der Mehrzahl erscheinen, zur Mitregierung in der Kirche aufgerufen werden, dass sie dann, anstatt die Gottesfurcht und wahres Christenthum zu festigen und zu fördern, viel lieber darauf denken werden, Kirche, Glauben, Gottesdienst und Predigt, ja alles, alles, was dem Leichtsinn lästig ist, hinwegzuschieben, so weit es angeht?" So viel über den kirchlichen Charakter dieser Predigten. Aber auch im Uebrigen sind sie sehr unreife Geistesproducte. Von einem tieferen Eingehen und Eindringen in den Text ist eben so wenig etwas wahrzunehmen als von einem rechten Verständnisse der christlichen Heilswahrheit, der Nachlässigkeit in strengem Disponiren ganz zu geschweigen. Wir können daher dem Verf. nur den wohlgemeinten Rath geben, dass er erst die heil. Schrift fleissiger studire und daneben sich auch etwas bekannter mache mit den symbolischen Büchern und Luther's Schriften; vielleicht wird er dann nicht mehr so wegwerfend über einzelne Lehren unserer Kirche urtheilen, sondern erkennen lernen, was der Mittelpunkt der heil. Schrift ist und um was sich's eigentlich bei der Reformation Luther's gehandelt hat. Von beidem hat der Verf. noch keine Ahnung. [Pa.]

7. Philippsen, Johann (weil. Kirchenprobst für Süderdithmarschen u. Hauptpastor in Marne, R. u. *Dr.*), Predigten u. Reden. Herausg. nach dem Tode des Verf. Hamburg (Nolte) 1869. 364 S. gr. 8.

Dass in diesen Predigten Busse und Glaube nach dem Bekenntniss unserer Kirche gepredigt wird, das lässt sich nicht in Abrede stellen; was wir aber in denselben vermissen, das ist ein tieferes Eingehen in den Text und etwas correctere Schriftauslegung. Um mit dem Letzteren zu beginnen, nur einige Beispiele. S. 120 wird die Stelle 1 Cor. 11, 30: „und ein gut Theil schlafen", auf den geistlichen Schlaf bezogen, während doch offenbar der Apostel den Todtenschlaf damit gemeint hat. S. 183 wird behauptet, unter „dem Fürsten die-

ser Welt“ in Joh. 14, 30 sei der Tod zu verstehen, vergl. dagegen Joh. 12, 31. 16, 11. Hebr. 2, 14. Am auffallendsten aber tritt dieser Mangel zu Tage in der Predigt über Röm. 4, 18—23 am 4. Sonntage nach Trinitatis, wo unter „der seufzenden Creatur“ die Christenheit verstanden wird und unter denen, die „des Geistes Erstlinge haben“, die Apostel und die, welche „die schönsten Gaben vom Geiste Gottes empfingen“, — eine Auslegung, die wenigstens unter den gläubigen Exegeten unserer Tage keine Vertreter hat. Was aber den Mangel eines tieferen Eingehens in den Text betrifft, so ist es nicht selten, dass der Text entweder ganz bei Seite liegen bleibt oder dass nur ein Gedanke aus demselben herausgegriffen und dafür Anderes herbeigezogen wird, was nicht in demselben enthalten ist. So ist doch sicherlich das Weihnachtsevangelium Luc. 2, 1 ff. reich genug an Stoff, dass man nicht nöthig hat, den Stern der Weisen aus dem Morgenlande noch herbeizuziehen, wie es S. 14 geschieht, und zwar mit der Behauptung, dass dadurch erst das Evangelium „ein Vollständiges und Ganzes“ werde. Die Charfreitagspredigt S. 105 mit dem Thema: „Eine Todtenfeier im Lichte des stillen Freitags“ hat zum Texte Joh. 19, 16—30, aber auf den Text wird gar nicht näher eingegangen und überhaupt mehr von unserm Tode als von dem Tode des HErrn geredet. Und die Thränen des HErrn über Jerusalem Luc. 19, 41 ff. haben doch wohl auch noch einen tieferen Grund, als dass er sie nur, wie S. 253 ff. gesagt ist, über Jerusalem's Untergang und die damit für die Einwohner verbundenen Drangsale geweint hätte. Doch enthalten diese Predigten auch vieles Schöne, manche ergreifende Stellen, und sieht man namentlich überall das Bestreben des Verf., praktisch zu predigen und die Wahrheit des Evangeliums auf das Leben und die einzelnen Verhältnisse des Lebens anzuwenden. Die Diction ist edel, rein und geglättet. Besonders angesprochen hat uns die Reformationspredigt S. 305 ff. über Matth. 16, 15—18 mit dem Thema: „Christus des lebendigen Gottes Sohn: das Losungswort der evangelischen Kirche.“ [Pa.]

8. Wilhelm Redenbacher (ev. Pfarrer), Betrachtungen zu Leichenbegängnissen. Ansbach (Junge) 1869. 307 S.

Der durch mancherlei Schriften schon ehrenvoll bekannte Verf. bietet uns hier eine Sammlung von 60 Leichenpredigten besonders zu dem Zweck, (vom Küster) vorgelesen zu werden. Dies Bedürfniss ist dem Ref. weniger bekannt, als es in den dem Verf. nahestehenden Kreisen vorhanden zu seyn scheint. Man sollte denken, wenn nicht überall das Liturgische bei der Beerdigung überwiegen und das Homiletische sich nur auf be-

sondere Fälle beschränken sollte, dass dann doch wenigstens in solchen Fällen, wo der Pastor des Kirchspiels verhindert wäre die Leiche zu begleiten, ein liturgischer Gottesdienst genüge, also Gesang, Gebet und Vorlesung des Wortes Gottes. Gesetzt aber dass es in einer Gemeinde Sitte ist, dass bei jeder Leiche eine Ansprache oder gar Predigt gehalten wird, und dass auch im Fall, wo der Pastor verhindert ist, vom Küster eine zu lesende Betrachtung erwartet wird — dann darf sie doch nur den allgemeinen Christentrost enthalten, nicht aber will es uns anpassend erscheinen, dass das Casuelle berücksichtigt wird. Dies aber ist von Redenbacher bei der Hälfte der hier gebotenen „Leseleichen" geschehen. Wir finden hier jedes Alter berücksichtigt, die Verschiedenheit des Geschlechts, sogar den Grad des Gnadenstandes vom „Ungläubigen", vom „irdisch Gesinnten", von der „unzüchtigen Weibsperson" an bis zum „ausgezeichneten Christen" und bis zu der „nach dem Heimgang sehnsüchtigen Frau" hin. Wir lassen uns alle diese Elaborate des Fleisses und der Pastoralklugheit gern gefallen als Musterbilder für den praktischen Geistlichen, besonders für den jüngeren, aber durch den Küster solche Casualien vorlesen zu lassen, will uns nicht geziemend erscheinen. *Si duo faciunt idem, non est idem.* „Wir haben einen Mitbruder begraben, Geliebte in dem HErrn, in dessen Gedächtniss mehr als gewöhnlich Wehmuth und Freude zugleich unser Herz bewegt — Wehmuth, dass er so lange Zeit fern vom Herrn und seinem Heile lebte, Freude, dass er sich endlich noch zu ihm bekehrt hat; Wehmuth, dass er mitten in den besten Jahren hinwelken musste, Freude, dass ihm sein Siechbett so gesegnet worden ist; Wehmuth, dass der Bekehrte nicht länger hienieden weilen durfte zum Frommen derer, denen er vorher Aergerniss gegeben, Freude, dass er nun daheim ist bei dem Herrn, aller weiteren Versuchung entrückt." (S. 124.) So eindringlich solche Worte für die leidtragende Versammlung seyn werden — und der Ref. hat selber schon ähnlich geredet —, so gehört doch eben die beichtväterliche Stellung des Geistlichen dazu um es thun zu dürfen. Dem Küster dergleichen zu übertragen halten wir für einen Missgriff. Uebrigens aber bietet uns der geehrte Verf. des Trefflichen so viel, und wenn man sich bei „Leseleichen" nur an die allgemeineren Betrachtungen hält, was auch gewiss selber sein Wille ist, so viel Brauchbares und Zweckmässiges, dass wir die Sammlung nur bestens empfehlen können.

[H. O. Kö.]

9. Redenbacher, Wilhelm (ev. Pfarrer), Einfache Betrachtungen, das Ganze der Heilslehre umfassend nach freien

Texten für die häusl. Andacht und zur Vorles. in Betstunden. 3. verb. u. verm. A. Nürnberg (Raw) 1869. X u. 450 S. gr. 8.

Das Buch gibt, was sein Titel verspricht, einfache Betrachtungen über das Ganze der Heilslehre unter Berücksichtigung der kirchlichen Zeit. Aber diese kurzen, einfachen Betrachtungen sind sehr gehaltvoll und erbaulich. Ihr Mittelpunkt ist die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben mit gar ernstem und beweglichem Treiben der Gerechtigkeit des Lebens. Jene ist so ganz das Lebenselement darin, dass uns von den 58 Betrachtungen nicht Eine begegnet ist, in der sie nicht Ausgang, Mittel und Ende wäre. Dazu enthalten sie einen grossen Schriftreichthum, der ungesucht dargereicht wird, und wo es eben passt, Stücke aus den Bekenntnissbüchern und einzeln hin und her köstliche Beispiele. Das Alles in edler, von biblischem Klange durchläuterter Weise, dass man seine Lust daran haben kann. Da ist auch kein Titelchen, welches nicht in das Gold der reinen, lutherischen Lehre gefasst wäre. Darum eignet sich denn das Buch trefflich zu häuslicher Erbauung, sowie zum Vorlesen in Betstunden und wir wünschen ihm bei seinem dritten Gange durch die Kirche, dass Vieler Herzen durch seine Gaben erquickt und gebauet werden. [A.]

10. Tägliche Herzensschau im Lichte der göttlichen Offenbarung. Eine Schriftstelle kurz erklärt auf jeden Tag im Jahr von Arndt, G. Arnold, Bengel, Scriver, Stähelin, Hahn, H. Müller, Hedinger, Gossner, Hiller, Oetinger, C. Rieger, C. H. Rieger, Bogatzky, Zinzendorf u. A. 2. Aufl. Basel u. Ludwigsburg (F. Riehm) 1869. IV u. 368 S. 8. 12 Gr.

Dies Andachtsbuch gibt für jeden Tag im Jahr einen Spruch mit einer kurzen Auslegung und einem dazu passenden Liede, alles auf einer Seite. Das Buch muss Freunde gefunden haben, da es bereits in zweiter Auflage erschienen ist, und es enthält auch inderthat viele schöne Stellen aus den auf dem Titel genannten und andern Schriftstellern, die zur „Herzensschau“ wohl geeignet sind. Dennoch würden wir für uns das Buch nicht als Erbauungsbuch wählen, denn 1) ist es von einem mystisch-pietistischen Geiste durchweht, bei dem Selbstprüfung, Reue, Heiligung und *unio mystica* zu ihrem Rechte kommen, nicht aber der evangelische Augapfel, die Rechtfertigung; nicht als ob sie gänzlich fehlte, aber sie ist nicht das herrschende Princip, was wir von einem evangelischen Erbauungsbuche fordern müssen; 2) findet das Kirchenjahr, abgesehen von der Advents- und Weihnachtszeit, nicht die gebührende Berücksichtigung, was wir ebenfalls für einen grossen Mangel erklären müssen; 3) können wir uns mit den

dargebotenen Liedern nicht befreunden. Das evangelische Kirchenlied ist sehr wenig benutzt, um so stärker die Poesieen von Knapp, Hiller, Woltersdorf u. s. w., darunter manches Schwache. Der Druck des Buches ist gut, nur nicht correct genug, der Preis auffallend niedrig. [Di.]

11. *Dr.* F. W. Weber (Pfarrer), Der Wandel des Christen. Traktat für solche, welche ihren Wandel im Sinne Gottes führen wollen. Nürnberg (Löhe) 1869. VIII u. 136 S.

Es ist eine Ethik im Kleinen, und der geehrte Verf. hat wohl die Gabe eine solche zu schreiben. Zum Theil war das hier Gebotene schon in Freimund's kirchlich politischem Wochenblatt 1867 erschienen, hier ist es nun um einige Abschnitte vermehrt und zu einem Ganzen abgerundet. Die Eintheilung ist eine sehr zweckmässige, nämlich I. der verborgene geistliche Wandel des Christen. II. der Wandel des Christen in der kirchlichen Gemeinschaft. III. der Wandel des Christen in den natürlichen Gemeinschaften des Lebens. Das alles ist klar und verständlich, aus Gottes Wort geschöpft, ohne viele Umstände gesagt, Jedermann belehrend und zu allem Guten aufmunternd. Die Neudettelsauer Anstalten, an denen Weber längere Zeit gearbeitet hat, wecken sicherlich auch Liebhabereien, um nur zu nennen Diakonie, Heidenmission, innere Mission, aber in richtige Grenzen gefasst und ihres modernen Ruhmes entkleidet finden sie bei jedem Christen Theilnahme, und der Verf. weiss besser Maass zu halten als man sonst wohl gewohnt ist. Besonders ansprechend ist auch der 3. Abschnitt. Da finden sich kurz und bündig gar treffliche Worte über Ehestand, Kindererziehung, über Kriegsdienst und Eid, da finden sich vorsichtige Worte über Politik und Patriotismus, ebenso recht gesunde Rathschläge über Geselligkeit und weltliche Vergnügungen. Da ist selten etwas, was man anders zu haben wünschte, und so möchten wir denn das kleine inhaltreiche, aber nicht wissenschaftlich schwerfällige Büchlein auch unsererseits bestens empfehlen. [H. O. Kö.]

12. Confirmationsscheine m. Bibelsprüchen u. Liederversen. Mit Zeichnungen von A. Müller, in Holzschnitten von A. Gaber u. A. v. Steindel. 2 Sammlungen à 25 Blatt in kl. Fol. Berlin (E. Müller) 1869.

Die Ansprache des Verlegers zu diesen Confirmationsscheinen, dass sie ein „letztes Wort der Ermahnung zu treuem Festhalten an Gott und Seinen Geboten“ enthalten sollten, diente uns ja nicht eben zu deren Empfehlung. Allein die von dem unbekannten Herausgeber dargebotenen Bibelsprüche und Liederverse selbst sind, ohne sich zwar irgend speciell auf Confirmation zu beziehen, der lauteren Offenbarung und ihrem

Liederschatze entnommen und legen — mehr oder minder — den Kern der evangelischen Lehre dar; die 50 Zeichnungen und Holzschnitte aber (natürlich nicht lauter verschiedene, sondern zum Theil wiederkehrende) sind nach Gedanken und Ausführung vortrefflich. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Kalcher, K. (Oberlehrer), Das Kirchenlied nach seiner naturgemässen Behandlung theoret. und praktisch dargest. Wittenberg (Herrosé) 1869. 116 S. 8.

Der Verf., der vor etlichen Jahren eine in dieser Zeitschrift warm empfohlene Anleitung zum Bibellesen in der Volksschule herausgab, gibt hier eine ähnliche Anleitung über die Behandlung des Kirchenliedes. Wir können die Schrift nur dringend empfehlen, müssen uns aber doch dagegen verwahren, dass die vom Verf. vertretene Methode die einzig naturgemässe und richtige seyn soll. Nach dieser soll nämlich dem Lesen und Einüben des Kirchenliedes eine Einführung vorangehen, durch welche das Kind befähigt wird, ein Lied seinem Inhalt und seiner Sprachgestalt nach in sich aufzunehmen und sich in die richtige Seelenstimmung zu versetzen. Was der Verf. über die zu solcher Einführung nöthige Vorbereitung, sowie über den Unterrichtsgang selbst sagt, ist aller Beherzigung werth, und wer es mit der Sache so genau nimmt, wie der Verf. in den hier gegebenen ausgeführten Beispielen, wird gewiss Grosses damit erreichen. Allein wir glauben, dass diese Art der Behandlung Schüler voraussetzt, wie sie durchschnittlich unsre Volksschulen nicht aufzuweisen haben. Bei der Mehrzahl der Volksschüler dürfte es kaum gelingen, durch diese Art der Einführung zu erreichen, was der Verf. erreichen will, und namentlich bei Schülern, deren Muttersprache das Plattdeutsche ist, lässt sich ganz wohl eine Behandlung denken, die von dem Liede selbst ausgeht und die durchaus nicht so geisttödtend und ausdörrend zu seyn braucht, wie der Verf. uns glauben machen will. Ausser seiner Theorie und den ausgeführten Beispielen, neun an der Zahl, gibt der Verf. noch mehrere nützliche Register zu den 80 Regulativ-Liedern, betreffend ihren Hauptinhalt, ihre biblische Grundlage, ihre Vertheilung nach den Sonntags-Evangelien und ihre Vertheilung auf Luthers kleinen Katechismus. [Di.]

2. A. Lortzing (Pfarrer), Der Psalter, nach *Dr.* M. Luthers Uebersetz. Zum Singen in Kirche, Schule und Haus. 2. Aufl. Berlin (Ernst Müller) 1869. Ausg. A. 195 S. 12. 6 Gr. Ausg. B. 150 S. 12. 3 Gr.

Im Jahrgang 1861 S. 589 dieser Zeitschrift haben wir uns bei Anzeige des Hommel'schen Psalters gegen Palmer für das Psalmodiren ausgesprochen; seitdem gemachte praktische Erfahrungen haben uns in unsrer Ansicht nur befestigt. Wir begrüssen deshalb mit Freuden die oben genannten Bücher des Pfarrers Lortzing, die ebenso wie das Hommel'sche Buch und in durchgängiger Uebereinstimmung mit diesem den Zweck verfolgen, der Psalmodie in der evangelischen Christenheit wieder Bahn zu bereiten. Die Ausgabe A gibt zuerst eine „Nöthige Unterweisung, die Psalmen richtig zu singen." Die Hauptschwierigkeit ist bekanntlich, die s. g. Differenz oder Schlussänderung zu finden, und folgt daher nach der Unterweisung der ganze Psalter mit der Einrichtung, dass die bei der Schlussänderung in Betracht kommenden Sylben durch fette Buchstaben ausgezeichnet sind. Hierauf gibt das Buch 1) eine Metten- und Vesper-Ordnung, 2) die Cantica des Neuen Testaments, 3) Antiphonen und Invitatorien, 4) einen Musikanhang, der die neun Psalmtöne, sowie die Noten zu den Antiphonen und Invitatorien enthält, und endlich 5) eine treffliche Beigabe von weniger bekannten, fast sämmtlich aus der alten Kirche genommenen Collecten. Der Herausgeber darf mit vollem Recht in der Vorrede die Hoffnung aussprechen, dass jeder, der es will, durch diesen Psalter zu einem richtigen Psalmsingen gelangen kann. — Die Ausgabe B enthält nur den eingerichteten Psalter, die Metten- und Vesper-Ordnung und die Cantica. [Di.]

3. *Dr.* Ludwig Schöberlein, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges nebst den Altargesängen in der deutschen ev. Kirche, unter der musikalischen Redaktion von Friedrich Riegel für den Gebrauch in Stadt- und Landkirchen herausg. 3ter Band. 1te u. 2te Lieferung. Göttingen (Vandenhöck & Ruprecht) 1869. 320 S. 8.

Mit diesem dritten Bande, dessen beide erste Lieferungen nun erschienen sind, eilt dieses grossartige Werk unseres liturgischen Gesangschatzes seinem Ende zu. Es werden noch 3 Lieferungen zu diesen beiden hinzukommen, und so das Ganze abschliessen. Die bereits erschienenen Lieferungen enthalten die Gesänge zu den sonntäglichen Perikopen, natürlich nach der alten Perikopenordnung; die letzten werden die Gesänge für die besonderen kirchlichen Handlungen enthalten, denen dann ein Gesammtregister beigegeben ist. In vorliegenden Heften sind besonders die sogenannten „Kirchenjahrgänge" benutzt, nämlich Hauptsprüche aus den Evangelien, welche in Form von Motetten komponirt wurden. Besonders trefflichen Stoff lieferte Melchior Frank's Werk: *Gemmulae evange-*

liorum musicae. Coburg 1623. Daran reihten die Herausgeber sodann geistliche Lieder, welche von Solchen, die jene Motetten nicht benutzen wollen oder können, ausgewählt werden mögen. So möge denn auch dieser Band Segen in der Gemeinde stiften! [E. E.]

4. *Musica Sacra* für höhere Schulen. Göttingen (Vandenhöck) 1869. VII u 170 S. gr. 8. 15 Gr.

Vorliegendes Werk ist aus einem wirklichen und von jedem Freunde der Kirche tief gefühlten Bedürfnisse hervorgegangen. Es ist ein Werk, das für unsere Gymnasien, überhaupt für unsere höheren Schulen bestimmt ist. Wie sieht es da in Bezug auf den musikalischen Theil des Unterrichts vielfach aus? Manche Vorstände dieser Anstalten halten dafür, dass dieses ein Gebiet sei, das ihnen zu fern liege, weshalb sie sich am besten gar nicht einmischten. Andere sind der Ansicht, dass der Musikunterricht zu den Gegenständen gehöre, die überhaupt nur eine sehr untergeordnete Rolle zum Zwecke der Bildung der jungen Leute spielten. Wiederum Andere mögen glauben, dass diese Stunden mehr der Erheiterung und Erholung der Jünglinge bestimmt seyn sollen, die ja ohnedem der den Geist anstrengenden Arbeiten so viele hätten und nur allzu geneigt seien, über die ihnen zugemutheten Lasten zu seufzen. Daher könne man unmöglich auch in solchen Nebenstunden noch darauf sehen, dass etwas Wesentliches geleistet werde. Die Folge davon ist, dass wenigstens aus manchen Anstalten die jungen Leute scheiden, ohne auch nur einigen Begriff von dem erhalten zu haben, was das Wesen der Musik ausmacht. — Der Verf. hat nun, und zwar auf Anregung des Gymnasial-Direktors *Dr.* Hollenberg zu Saarbrück, der das Bedürfniss, den Gymnasien auch auf diesem Gebiete das Beste zu bieten, tief gefühlt hatte, diese ausserordentlich billige Sammlung der erlesensten kirchlichen Chorgesänge als Auszug aus seinem berühmten grösseren Werke veranstaltet, und ist dabei von dem einzig richtigen Grundsatze ausgegangen, dass unsern höhern Anstalten, namentlich unsern Gymnasien, als den Stätten, wo klassische Bildung verbreitet werden soll, auch in der Musik nur das wahrhaft Klassische, das wirklich Geist und Herz Veredelnde geboten werden soll. Wo man diesen Grundsatz nicht in seiner Richtigkeit anerkennt und adoptirt, da steht es überhaupt mit dem Verständnisse klassischer Bildung sehr übel, oder es herrscht eine Lauheit und Gleichgültigkeit gegen die soliden Bildungselemente, welche sich für derartige Anstalten am wenigsten ziemen. — Die Kirche aber hat das höchste Interesse daran, dass man auf unseren Gymnasien das Beste und Edelste kennen lerne, was sie geschaffen

hat. Denn leider bezeugt immer noch die Erfahrung, dass gerade diejenigen, welche jene Bildungsanstalten absolvirt haben, vielfach die unkirchlichsten Leute werden. Wollen wir bessere Zustände herbeiführen, so müssen unsere Jünglinge Achtung und Ehrfurcht vor dem erhalten, was die Kirche geschaffen hat. Und dazu gibt es nicht leicht ein trefflicheres Mittel, als diese klassische kirchliche Musik. Sie zeigt gegenüber der hohlen, eiteln, nur auf Effekt berechneten modernen Musik, wie die Kirche in der That das Trefflichste geleistet hat, wie ihr alles Scheinwesen zuwider ist, wie ihr nur das Beste gut genug gewesen ist. Wer aber dies einmal auf irgend einem Gebiete gründlich erkannt hat, der hat Respekt erhalten vor einer Institution, die solches schuf, und wird sich nicht leicht zu einem losen Urtheile bestimmen lassen. Die Kirche aber braucht sich nie vor einem gründlichen, gediegenen Urtheile zu fürchten, ihre Gegner sind Nichtigkeit und Oberflächlichkeit. Mögen daher alle christlich gesinnten Lehrer unserer höheren Schulen diesem Werke ihre Aufmerksamkeit zuwenden! [E. E.]

5. Glökler, Johann Philipp, Heimatklänge. Lieder für religiöses Gemüthsleben. Zweite, gänzlich umgearb. u. verm. Aufl. Mannheim (Schneider) 1868. 224 S. kl. 8.

„Lieder für religiöses Gemüthsleben“ soll dieses Büchlein enthalten, wie der Titel besagt, und man könnte darnach vielleicht geistliche Lieder erwarten, nach Kirchenmelodieen gedichtet. Das sind sie jedoch nicht, sondern lyrische Ergüsse der verschiedensten Art, zum Theil auch reimlose, also Lieder im allgemeineren Sinne des Worts, die aber alle einem Herzen entquollen sind, das im lebendigen Glauben an seinen Herrn und Heiland steht und keinen andern Grund der Seligkeit kennt, als den Gekreuzigten und Auferstandenen. Inwiefern die vorliegende zweite Auflage eine „gänzlich umgearbeitete und vermehrte“ ist, vermag Ref. nicht zu beurtheilen, da ihm die erste nicht in die Hände gekommen ist. Dass sich aber eine zweite Auflage dieser Lieder nöthig gemacht hat, mag immerhin als ein Zeichen gelten, dass sie nicht ohne Werth sind. Und es ist auch dem Verf. dichterische Begabung nicht abzusprechen, wozu wir namentlich auch Innigkeit und Tiefe des Gefühls und ein leichtes fliessendes Silbenmass rechnen, wenn er auch in der Mittheilung seiner dichterischen Erzeugnisse noch etwas mehr Selbstverleugnung hätte üben können, wodurch das Ganze intensiv sicherlich nur an Werth gewonnen haben würde. Ihrem Inhalte nach sind die Lieder in die beiden Theile: „Aussenleben“ und „Innenleben“ eingetheilt, von denen die erstern Gegenstände aus dem Leben im Reiche

der Natur, die andern Gegenstände aus dem Leben im Reiche der Gnade behandeln, und es befinden sich darunter wirklich viele recht ansprechende und zu Herzen gehende; durch alle aber klingt bald leiser bald stärker die Sehnsucht nach der himmlischen Heimath hindurch, daher wohl auch der Titel: „Heimatklänge". Wenn übrigens zu dem Liede auf „Ostern" S. 159 das dithyrambische Versmass gewählt ist, so wollen wir das nicht tadeln, haben aber gerade in diesem Liede das „um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket" nur ungern vermisst. [Pa.]

6. Chr. Hoffmann, Gedichte und Lieder. Stuttgart (Steinkopf) 1869. 156 S. 12. 18 Gr.

Der Verfasser, der sich zur Zeit bekanntlich in Palästina aufhält, um Bahn für eine christliche Colonisation im heil. Lande zu brechen, spricht sich selbst in der Vorrede also aus: „Reif im eigentlichen Sinne des Worts sind nur wenige unter diesen Gedichten zu nennen; die meisten enthalten nur Ahnungen des höhern Lebens, das zu erkennen und zu verwirklichen die Aufgabe des Menschen ist. Das höchste aller Ziele ist das Reich Gottes, wie es die Propheten beschreiben; einzelne Züge davon wird man in allen diesen Gedichten, wenn auch in unvollkommener Weise aufgefasst finden. In einigen der früheren Gedichte erscheint die Idee des Volkes Gottes etwas getrübt durch die Meinung, als sei diese Idee an die jüdische Nationalität geknüpft; diese etwas kindische Vorstellung ist jedoch in den reiferen Früchten der spätern Zeit hinreichend berichtigt." Die Sammlung enthält 27 lyrische Gedichte und ein etwa die Hälfte des Büchleins einnehmendes Drama: Maria, in zwei Theilen, von welchen der erste sich um die Kreuzigung, der zweite um die Auferstehung des HErrn bewegt. Dies lyrische Drama (mit Chören) enthält viele herrliche Stellen und ist wohl geeignet, die Erzählung der Evangelien von Christi Tod und Auferstehung den Gläubigen noch näher zu bringen. Auch unter den Gedichten, unter denen die meisten biblische Stoffe behandeln, haben uns viele recht angesprochen, nur vermissen wir hie und da die nöthige Klarheit. In allen zeigt sich eine energische Begeisterung für die Sache des HErrn und treten die eigenthümlichen Ansichten des Verfassers gegen diese grosse Hauptsache ganz in den Hintergrund. Auch die Sprache, die der Verf. hinsichtlich der Metra mit grosser Freiheit handhabt, ist eine sehr schwungreiche. [Di.]

7. C. Becker, Einige unserer alten Liederfürsten. Berlin (Hauptverein für christl. Erbauungsschriften) 1869. 64 S. 8. cart. 2½ Gr.

Luther, Eber, Speratus, Spengler, H. Sachs, Decius, Nicolai, Herberger, Heermann, Gerhard, Luise Henriette und G. Neumark, in den Hauptzügen ihres Lebens dargestellt mit allerlei Nachrichten und Erzählungen von ihren Liedern, — ein nettes Büchlein für's Volk, nur hätten wir dazu von Luther's Kinderlied gern mehr gehört. [Di.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Pädagogik, Naturwissenschaft, Ethnographie.)

1. C. G. Scheibert (Provinzial-Schulrath in Breslau), Die Confessionalität der höheren Schulen. Ein Beitrag zur Schul-Pädagogik. Stettin (Nahmer) 1869. 87 S. $12\frac{1}{2}$ Gr.

Eine sehr lesenswerthe Schrift, welche sich bemüht den Cultusminister v. Mühler zu rechtfertigen wegen seines Widerstandes gegen die Anträge der Breslauer Communalbehörde. Die Erziehung muss ein Ganzes seyn, und das kann nur geschehen, wenn sie von der Confession beherrscht wird — dies ist der Hauptbeweis des Verf., über dessen christlichen Eifer wir uns herzlich freuen können. Hier handelt es sich übrigens nur um Gymnasien und Realschulen, wie bald wird es sich aber um ganz andere Dinge handeln, da der Weltgeist mehr und mehr dahin drängt die gesammte Volksschule von der Kirche, also auch von der Confession, loszureissen. So lange Staat und Kirche ihr bisheriges Bündniss halten können, werden immer einige muthige Regierungen den wilden Wassern einen Damm entgegensetzen, aber wir zweifeln mehr und mehr daran, dass Nordamerika und Holland die einzigen Länder bleiben werden, wo confessionslose Schulen bestehen. Für die Kirche entsteht dann die Aufgabe, ihrer Pflicht an den Getauften in anderer Form als bisher nachzukommen. [H. O. Kö.]

2. C. Schmid (evang. Pfarrer in Teufringen), Darwins Hypothese und ihr Verhältniss zu Religion und Moral. Offenes Sendschreiben an Hrn. *Dr.* G. Jäger. Stuttgart (Belser) 1869.

Der Verf. weist, insoweit mit Umsicht und Besonnenheit, nach, dass der Darwinismus, wie ihn Jäger auffasst und wie ihn die erklärten Materialisten verwendet haben, mit Religion und Moral überhaupt und mit der christlichen insbesondere sich nicht vertrage. Die gedankenlosen Widersprüche Jägers kommen dabei vielfach zu Tage. Nicht darauf kommt es übrigens an, ob die Darwinisten den Menschen vom Affen abstammen lassen, worüber sehr verschiedene Meinungen unter ihnen vorhanden sind *, sondern darauf, ob sie ihn als eine Entwicke-

* Die Meisten erklären sich gegen die Abstammung von einer der jetzt

lung aus dem Thiere ansehen, welche Thierart dafür auch in Anspruch genommen werden möge, und ob sie das Thier selbst wieder, wenn auch unmittelbar zunächst aus der Pflanze, aus dem blossen Zusammentreten unorganischer Stoffe, aus den Atomen der Materie als dem Letzten ableiten. Alle Darwinianer, die so verfahren, sind Materialisten und gegen sie gilt, was der Verf. an verschiedenen Stellen seiner Schrift gegen sie ausgeführt hat, wenn er auch die Gegengründe lange nicht erschöpft. Er zeigt ganz richtig, dass sich mit einer solchen Lehre Religion und Moral nicht vereinbaren lasse, oder dass der Materialismus unfähig sei, aus seinen Voraussetzungen Religion und Moral abzuleiten. Ist der Mensch nur complicirter oder complicirtester Stoff, dessen Kraftäusserungen an ihn gebunden sind, so fordert die Consequenz die Verneinung von Religion und Moral, und wer sie doch festhält, verfällt nur einer glücklichen Inconsequenz und kommt in diesem Widerstreit in immer grössere Verwirrung, wovon Jäger ein abschreckendes Beispiel gibt.* Im Verlaufe der Untersuchung zeigt der Verf. sehr gut, wie schlecht Jäger die h. Schrift alten und neuen Testamentes kennt, und gibt einige wahrhafte Lichtblicke über den Unterschied derselben. Er findet ihn nämlich nicht darin, dass das alte Testament nächst dem Gebote der Liebe Gottes jenes der Nächstenliebe nicht gekannt und die Unsterblichkeit des Geistes ihm fremd geblieben sei, sondern darin, dass das neue Testament die mit Christi eigener Person verknüpften Heilsthatsachen kund gegeben hat. Auch war die Nachweisung nicht überflüssig, dass die Abschliessung des Volkes Israel gegen die Heiden nicht aus Mangel an Nächstenliebe (wenigstens nicht aus Mangel des Gebotes derselben), sondern aus Gehorsam gegen einen direkten göttlichen Befehl geschah, durch welchen die Reinheit des wahren Gottesdienstes bewahrt werden sollte. Besonders stark erklärt sich der Verf. gegen die moderne Wunderleugnerei, welche sich ausser den Materialisten und Pantheisten auch der Deisten und eines Theils der Theisten bemächtigt hat, so dass er geradezu sagt (S. 63): „Einen Gott, dem das Wunderthun niedergelegt ist, kann man füglich pensioniren oder in Abgang dekretiren: wir haben dann nicht mehr und nicht weniger (?) an ihm, als der Fetischanbeter an seinem Klotz, der keine

---

noch existirenden Affenarten, suchen aber nach einem angeblich untergegangenen neutralen Urahn, aus welchem einerseits der jetzige Affe, andererseits der Mensch auf niedriger Stufe hervorgegangen sei.

* Ungleich scheinbar plausibler weiss *Dr.* Thomassen in: Bibel und Natur (Leipzig, Mayer 1869) den Materialismus vorzudemonstriren, dem er eine (realistisch) pantheistische Färbung gibt.

Ohren hat, zu hören, und kein Herz, um zu Herzen zu nehmen, was man ihm sagt, und keinen Arm, um zu helfen und zu retten.“ Diese Sprachweise möchte ich nicht billigen, weil Gott unsere Anerkennung, unsere Ehrfurcht und unser Gehorsam gebühren würde, wir möchten ihn nun als den Wunderwirkenden erkennen oder nicht. Dass wir ihn als solchen erkennen können und zu erkennen haben, liegt in letzter Instanz darin, dass Gott der Unendliche ist und wir endlich sind, mit einem Worte, dass wir nicht Gott sind, folglich ihn nicht zu erkennen vermögen, wie er sich selber und alle Dinge erkennt. Man könnte viel eher sagen, dass alle Dinge und alle Wirkungen derselben Wunder sind, als dass es keine Wunder gebe, wie auch die h. Schrift sagt, dass Gott der Wunderthuende und nichts als der Wunderthuende sei, weil unsere Erkenntniss in allen Dingen nicht der Erkenntniss Gottes gleich kommt und immer, so weit sie auch gelichtet werden möge, in Grenzen eingeschlossen ist. Dennoch haben wir keinen Grund innerhalb der Alles umfassenden Wunder besondere Wunder auszuschliessen, weil es Wunder über den allgemeinen Wundern, einander über- und beziehungsweise untergeordnete Wunder geben kann. Fragen wir aber, ob die Wunder für uns auch Wunder für Gott sind und müssen wir dies verneinen, so wird uns klar, dass die allgemeinen und die besonderen Wunder solche nur für unsere Einsicht, nicht aber für die göttliche sind, und müssen daher die Wunder als in Gottes Weisheit nicht minder begründet erachten als in seiner Güte und Allmacht.* So unbedingt gebührt Gott unsere Anerkennung, Ehrfurcht und unser Gehorsam, dass sie auch dann ihre Geltung haben müssten, wenn wir nicht unsterblich wären. Wäre der Beweis geführt, dass wir nicht unsterblich seien, so müssten wir schliessen, dass es mit der unausforschlichen Weisheit, ja selbst der Güte Gottes, nicht vereinbar sei, uns Unsterblichkeit zu verleihen, nicht aber dürften wir schliessen, dass Gott nicht sei oder dass wir uns um seinen Willen, um Religion und Sittlichkeit nicht zu bekümmern hätten. Wir müssten auch dann uns in Ehrfurcht und Gehorsam vor Gott beugen und zu Gott beten: Herr mir geschehe nach deiner unausdenklichen Weisheit und deinem heiligen Willen. Allein so steht die Sache nicht. Die Offenbarung alten und neuen Testamentes verheisst und verbürgt die individuelle Unsterblichkeit der Engel wie der menschlichen Wesen, und es ist geradezu lächerlich, wenn Pantheisten und Naturalisten, z. B. Schultz-Schultzenstein, auch im neuen Testamente die Verkün-

* Vergl. M. Deutingers Schrift über die Wunder.

digung der individuellen Unsterblichkeit nicht finden wollen, weil vielleicht das Wort „Unsterblichkeit“ nicht gebraucht ist. Die Vernunft kann die Möglichkeit der Unsterblichkeit nicht leugnen, wie Kant gezeigt hat, ja die Vernunftforschung, welche die Persönlichkeit Gottes erkannt hat, leitet mit Recht daraus wie die Freiheit so die Unsterblichkeit ab. Allerdings wird dadurch die Verehrung Gottes noch unsagbar vertieft und erhält der Mensch dadurch noch unsagbar grössere Aufforderung und Beweggrund zur Bewunderung und Liebe Gottes. Wer dies einmal erkannt hat, der kann auch demjenigen, der beim Zweifel oder Unglauben an die Unsterblichkeit doch Gottes Willen und dem göttlichen Sittengesetze gehorchen will, nicht die volle Tiefe der Gotteserkenntniss zuschreiben und er kann bezweifeln, ob jener Wille auch überall zur That wird, so sehr er einen solchen Willen und Aeusserungen desselben ehren mag. Die Wunderleugnung führt natürlich zu der Behauptung, dass die Gesetze der Natur absolut unveränderlich seien, folgt aus ihr oder jene geht aus dieser hervor, im Grunde aber sind sie eins und dasselbe. Mit Recht erklärt der Verf. diese Ansicht für einen Machtspruch, der durch nichts erwiesen worden ist und nicht erwiesen werden kann. Sie ist eine Hypothese, die von der empirischen Naturforschung als solcher gar nicht entschieden werden kann. Nur die Metaphysik kann darüber entscheiden, in welche die modernen Naturforscher häufig hineinpfuschen, ohne etwas Gründliches von ihr zu verstehen. Die Metaphysik aber, sobald sie erkannt hat, dass die Weltschöpfung übergeht in die Weltentwickelung von einem Anfangspunkte zum Ziel- und Vollendungspunkte, spricht sich gegen die Unveränderlichkeit der Naturgesetze aus, welche nicht etwas Absolutes, sondern etwas Bedingtes sind, abhängig von ihrem Schöpfer und Gesetzgeber, ohne welchen es keine Gesetze geben könnte. Mit gutem Grunde bemerkt der Verf. zur Darlegung seiner Gründe gegen die ewige Unveränderlichkeit der Naturgesetze (S. 74): „Nehmen wir nun hiezu, dass es dem Menschen alle Tage frei steht, jetzt dieses, jetzt jenes Naturgesetz nach seinem Belieben in Wirksamkeit treten zu lassen, die Naturgesetze in verschiedenartige Berührung mit einander zu setzen, und je nachdem er die Naturgesetze in bestimmter Art und Reihenfolge auf einander wirken lässt, ganz verschiedenartige Wirkungen hervorzubringen, — nehmen wir ferner dazu, dass es dem Menschen jeden Augenblick frei steht, ein Naturgesetz zu sistiren und mitten in seinem Laufe zu unterbrechen: so lässt sich zur Genüge daraus ermessen, was es mit der Behauptung auf sich hat, das Naturgesetz dulde kein Eingreifen eines überweltlichen Gottes.“ Nur hätte der

Verf. den Unterschied des Eingreifen-Könnens des Menschen von jenem Gottes genügend hervorheben sollen, um den hier möglichen Einwendungen zu begegnen. Der Naturforscher wird sich allerdings, wie der Verf. vermuthet, nicht anheischig machen wollen, für alle und jede Naturereignisse den Causalzusammenhang angeben zu können. Aber er besteht darauf, dass ein solcher vorhanden sei, wenn er auch noch nicht oder nie erkannt werde. Diese Voraussetzung hätte der Verf. genauer prüfen und sofern sie in der Fassung des Materialismus auf Fatalismus hinausläuft bestimmter widerlegen sollen. Er berührt diesen Punkt wohl, aber er hätte den blinden Zufall des Materialismus, der unter dem Gewande der Nothwendigkeit eingeführt wird, in seinen letzten Voraussetzungen nachweisen sollen. Sehr gut sind die Bemerkungen, welche der Verf. an die Nachweisung anknüpft, dass der Gott der h. Schrift nicht einseitig ein Gott der Natur, sondern auch ein Gott der Geschichte ist, woraus folgt, dass die Gesetze der Natur nur relative, nicht unbedingte Gültigkeit haben können.

Wenn nun aber der Verf. zuletzt (S. 83 ff.) sich auf eine Prüfung der Darwin'schen Theorie selbst einlassen will, so ist zu bedauern, dass er auf die Schriften Darwins selbst gar nicht zurückgeht und sie offenbar gar nicht kennt. Um zu constatiren, was Darwin behauptet habe, will er sich die Freiheit nehmen, die Schrift Jägers* für die richtige Darstellung der Darwin'schen Theorie als Urkunde und Autorität anzurufen. Dies ist aber ein ganz unwissenschaftliches Verfahren. Was bürgt ihm denn dafür, dass Jäger Darwins Theorie genau, unverändert und unverfälscht wiedergibt? Rein gar nichts. Wenn er daher sich Darwins beide Werke, oder wenigstens das zuerst erschienene: „Ueber die Entstehung der Arten u. s. w." nicht verschaffen konnte, so musste er seine Kritik auf die Jäger'sche Schrift einschränken und durfte Darwin gar nicht mit ins Spiel bringen, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen wollte, über Darwins Theorie falschen Bericht zu geben und falsche Beschuldigungen zu erheben. Der theologische Eifer genügt nicht, er muss durch Umsicht, genaue Kenntnissnahme und kritische Schärfe geleitet seyn, wenn er nicht irre führen soll. Den Verfasser hat in der That sein theologischer Eifer irre geführt. Er beschuldigt auf den blossen Grund trügerischer Rückschlüsse aus den Angaben Jägers auf die Lehre Darwins diesen Naturforscher des Atheismus (S. 89). Allein wenigstens in der oben angeführten

* Die Darwin'sche Theorie u. ihre Stellung zu Moral und Religion von Dr. G. Jäger. Stuttgart, Hoffmann.

Schrift erscheint Darwin als Bekenner des Deismus. Darauf zwar, dass er (S. 514 der Bronnschen Uebersetzung 2te Aufl.) erklärt nicht glauben zu können, dass seine Ansichten gegen irgend wessen religiöse Gefühle verstossen sollten und dass ein berühmter Schriftsteller und Geistlicher an seiner Theorie keinen Anstoss genommen habe, ist weniger Gewicht zu legen. Andererseits ist es nicht entscheidend, dass Darwin in der dritten Originalauflage seines Werkes gegen Ende desselben einen Satz der früheren Auflagen weggelassen hat*, welcher besagt hatte, dass der Schöpfer der Urform des Organischen das Leben eingehaucht habe. Denn in derselben (dritten) Auflage blieben die Sätze stehen (S. 523): „Schriftsteller ersten Ranges scheinen vollkommen davon überzeugt zu seyn, dass jede Art unbhängig erschaffen worden sei. Nach meiner Meinung stimmt es besser mit den der Materie vom Schöpfer eingeprägten Gesetzen überein, dass Entstehen und Vergehen früherer und jetziger Bewohner der Erde, so wie der Tod des Einzelwesens, durch secundäre Ursachen veranlasst werde." Dann folgt S. 525 der Satz: „So geht aus dem Kampfe der Natur, aus Hunger und Tod unmittelbar die Lösung des höchsten Problems hervor, das wir zu fassen vermögen, die Erzeugung immer höherer und vollkommnerer Thiere. Es ist wahrlich eine grossartige Ansicht, dass der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht habe, und dass.... aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe immer schönerer und vollkommnerer Wesen entwickelt hat und noch fort entwickelt."

Wiewohl in dem ersten Werke Darwins von Gott nur gelegentlich, wenig und ungenügend die Rede ist, so wird er doch nicht geleugnet, wenigstens nicht im Sinne des Deismus, welcher sichtlich zu Grunde liegt. Aber freilich auch der Deismus hat seine verschiedenen Formen und Darwin nimmt ihn in einer so niedrigen Form, dass ihm der qualitative Unterschied des Menschen vom Thiere, die Freiheit, die Unsterblichkeit**, der Zielpunkt der Entwicklung verschwindet. Ich untersuche hier nicht, ob Darwin in seinem zweiten Werke genau denselben Standpunkt einnimmt oder bereits dem Materialismus näher tritt, wovon, wenn es wäre, der Verf. jedenfalls nichts wissen konnte. Genug in seinem ersten Werke zeigt sich Darwin als Deist und nicht als Atheist, wenn man nicht lieber sagen will, er zeige sich nur als Nichtadeist. In keinem Falle war der Verf. berechtigt (S. 88 ff.)

* Vgl. Darwin über die Entstehung der Arten u. s. w. von Bronn. 2. Aufl. S. 519.

** Darwin spricht vom Entstehen und Vergehen aller Erdbewohner ohne Ausnahme.

* Vgl.
S. 519.
** Darwin
Ausnahme.

zu sagen, die Darwin'sche Theorie, so wie sie bis jetzt vorliege, leugne das Daseyn Gottes. Die kritischen Bemerkungen des Verfassers können daher nur gegen Jägers Aufstellungen und Auffassungen oder Umbildungen des Darwinismus von mehr oder minderem Werthe seyn, nicht gegen Darwin selbst, der aus den Quellen gekannt und beurtheilt werden muss. Wohl trifft es sich, dass der Verf. Einiges sagt, was auch gegen Darwin gültig ist, aber nur in solchen Punkten, in welchen Jäger Darwins Lehre richtig darstellt.

Der Verf. führt nun gegen den Jäger'schen Darwinismus eine Reihe von Gründen aus, die vom Standpunkte der Religion und Moral, zum Theil selbst der Psychologie und Metaphysik werthvoll sind und alle Beachtung verdienen. Der Streit über den Darwinismus ist aber damit nicht aus der Welt geschafft und ein entscheidender Sieg über diese Hypothese wird nur auf dem Boden der Naturwissenschaft selbst erfochten werden können.* Vorerst sehen wir eine grosse Zahl von Naturforschern sich von Tag zu Tag mehr in den ins Materialistische übersetzten Darwinismus verstricken und es kann noch eine Zeitlang dauern, bis ein grosser Naturforscher alles Rüstzeug gesammelt haben wird, um Darwinismus und Materialismus aus dem Grunde zu widerlegen und die Widerlegung zu einer durchgreifenden Geltung zu bringen. Vorerst kann auf W. Whewell's Aeusserung (*l. c.*) verwiesen werden: „Die Lehre von der Umwandlung der Arten ist... nicht nur an und für sich selbst durch die besten physiologischen Räsonnements verworfen, sondern die beigefügten Annahmen, welche ihren Vertheidigern zur Erklärung der geologischen und anderer Erscheinungen der Erde nothwendig sind, sind sämmtlich willkürlich und phantastisch.“ Schon Saint-Martin kannte die Artenverwandelungshypothese und widerlegte sie in seinem Werke: *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'Univers* (1782) in folgender Weise: „Alle Produkte, alle Wesen der allgemeinen und besonderen Schöpfung sind, jedes in seiner Art, der sichtbare Ausdruck der Eigenschaften der allgemeinen oder besonderen Ursache, die in ihnen wirkt. Sie müssen alle die deutlichsten Zeichen dieser Ursache, aus der sie bestehen, an sich tragen; sie müssen deren Art und Kräfte durch ihre Handlungen und Werke offen-

* Die Hauptgegengründe sind zwar schon längst von Naturforschern dargelegt. Z. B. von W. Whewell (Spuren der Gottheit u. s. w. übers von Sanbert S. 198—203). Aber weil Darwin zum Theil neue Gesichtspunkte hervorkehrt und einen staunenswerthen Reichthum von versuchten Nachweisungen entfaltet, so bedarf die Hypothese einer neuen Beleuchtung und (beziehungsweise) umfassenden Widerlegung von einem philosophisch gebildeten bedeutenden Naturforscher.

baren und mit einem Worte deren charakteristisches Zeichen und gleichsam das sinnliche und lebendige Bild davon seyn. Alle Wirkungen der Natur tragen den Beweis dieser Wahrheit an sich, wie die Erde und Alles, was die Erde hervorbringt. Die Traube weiset auf den Weinstock, die Dattel auf den Palmbaum, die Seide auf den Seidenwurm, der Honig auf die Biene zurück, jedes Mineral, wie jedes Gewächs in seiner Weise. Dasselbe gilt von den Erfindungen der Menschen.... Wir müssen daher jenes System bestreiten, nach welchem man eine fortschreitende Vervollkommnung annimmt, vermöge welcher auch die untersten Arten und Classen der Wesen zum höchsten Rang in der Wesenkette aufsteigen können, so dass man nach dieser Lehre nicht mehr weiss, ob nicht ein Stein dereinst ein Baum werden könne, der Baum ein Pferd, das Pferd ein Mensch.... Vielmehr ist in den Gattungen und selbst in den einzelnen Wesen Alles geordnet und bestimmt. Es gibt für Alles, was da ist, ein festes Gesetz, eine unveränderliche Zahl, einen unauslöschlichen Charakter, so wie der des ursprünglichen Wesens, in welchem alle Gesetze, Zahlen und Charaktere begriffen sind. Jede Classe, jede Familie hat ihre Grenzen, welche keine Gewalt je überschreiten kann... Die verschiedenen Veränderungen, welche die Insekten in ihrer Gestalt erleiden, heben diese Wahrheit nicht auf, weil sie dennoch auch in ihrer grössten Erniedrigung immer noch über den Pflanzen und Mineralien stehen und in ihren vorzüglichsten Eigenschaften niemals weder einen andern Charakter noch andere Gesetze zeigen, als diejenigen, durch welche auch die vollkommensten Thiere regiert werden." Zu dieser Stelle bemerkt Baader: „Wenn der dunkle kalte Kiesel mit Stahl helle flammende Funken gibt, so ist es nicht der Stein selbst, der bei dieser Behandlung zum Theil in Feuer umgewandelt wird, sondern in ihm schon ehe vorhandener gebundener Feuerstoff wird hier nur frei gemacht. Und wenn aus den Trümmern der verweseten Leiche eines organischen Körpers abermals frische organische Gebilde sich erzeugen, so haben diese Trümmer hiezu nichts geleistet, als schon vorhandene schlummernde Keime dieser organischen Gebilde belebt und aufgeregt. Wollte man also, geleitet von der sichtbaren Stufenreihe aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur auf eine wahre progressive Hinaufläuterung der einzelnen Kräfte u. s. w. schliessen, so müsste man alle diese einzelnen Kräfte in so viele Keime umschaffen, in welchen nämlich alle jene höheren Kräfte schon präformirt lägen. Denn im Geistigen existirt Alles nur einmal und einfach, und es hat jedes einzelne Wesen seine festbestimmte Zahl und sein Gesetz. Hier ist also an keine andere Vervollkommnung zu denken als an

die Wiedergeburt der eigenen Form, wenn anders diese, wie immer, entstellt und verletzt worden ist."

Saint-Martin berührt übrigens dieselbe Frage auch in seinem Werke: *Le Ministère de l'Homme-Esprit* (1802) p. 87, wo er von einem Werke spricht, das in Frankreich Aufsehen gemacht haben muss. Der Verf. de Maillet nannte sich auf dem Titel des Buchs Telliamed (Anagramm von de Maillet). Diesem Werke, welches an Phantasie G. Saint-Hillaire noch übertroffen zu haben scheint, wäre näher nachzuforschen.*

Nach dem Mitgetheilten lehren also Judenthum und Christenthum eine viel riesigere Umwandlungsfähigkeit des Geschaffenen als die Darwinianer und die Materialisten, aber gerade die von der Religion gelehrte Umwandlungsfähigkeit halten die Materialisten für phantastisch, während sie selbst den augenscheinlichsten Phantastereien sich *con amore* hingeben. Nicht zwar in Allem, denn in der Negation veralteter und durch den Fortschritt der Erfahrungswissenschaft gerichteter Behauptungen haben sie vielfach Recht. Der Theologie ist vor Allem eine gründliche Bibellehre und innerhalb derselben eine befriedigende Inspirationslehre nöthig.

[Prof. Hoffmann in Würzburg.]

3. *Dr.* T. Wangemann, Reise durch das gelobte Land. Berl. (Missionshaus — Comm. Wohlgemuth) 1869. 202 S. 8. 1 Thlr.

Was Missionsdirector Wangemann zu Berlin auf seiner 1866 und 1867 unternommenen Inspectionsreise durch die südafrikanischen Stationen der Berliner Missionsgesellschaft geschaut und erfahren hat, das hat er in seinem: Ein Reisejahr in Südafrika. Berl. 1868 anschaulich, authentisch und lehrhaft dargestellt, wie wir in unserer Anzeige dieses Buchs Zeitschr. 1869 S. 591 f. dies nach Gebühr anerkannt haben. Den ganzen Verlauf aber jener seiner Reise von England nach St. Helena und dem Cap der guten Hoffnung und dann seiner Rückreise von Natal über Mauritius, Aegypten und Palästina zurück in die Heimath, mit Uebergehung jenes ganzen in Afrika selbst amtlich zugebrachten Jahres, berichtet nun in Mittheilung seines ausführlichen Tagebuchs das vorliegende Werkchen, in dem natürlich die Schilderung Palästinas und seiner dortigen Erlebnisse einen Hauptheil des Inhalts bildet, das aber auch sonst die ganze Hin- und Rückreise eingehend und treu zeichnet. Nicht eine wissenschaftlich geographische und ethnographische Darstellung darf man hier suchen. Vielmehr ist es eben nur das Tagebuch selbst, welches der Verf. veröffentlicht. Aber alles Geschaute und Erlebte wird hier so schmucklos und

* Baaders Werke XII, 174. 389.

gedrängt und doch so anschaulich, anziehend, warm, lebenvoll und sachkundig, ohne alle Salbaderei und manierirte Geistreichigkeit, zugleich mit Beigabe einer Menge von werthen selbstgefertigten Illustrationen gezeichnet, dass man mit Freude und bleibendem Interesse den Verf. auf allen Schritten und Tritten der ganzen weiten Reise begleitet, und dass das Ganze insbesondere und speciell dann auch Jedwedem eine erwünschte Einsicht in das gelobte Land wahrhaft zu vermitteln, ja selbst auch biblisch Gelehrten eine erquickliche Skizzirung und Reminiscenz zu gewähren trefflich geeignet ist. [G.]

Uebersicht der Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

V. Exeget. Theol. Delitzsch. Seydel. De Marées. v. Hofmann. v. Rougemont. Ungenannt. VIII. Christl. Archäol. Holtzmann. Bunz. IX. Kirchen- u. Dogmengesch. Kühn. Becker. Venn u. Hoffmann. Pauli. J. Delitzsch. X. Kirchenrecht u. Kirchenpolitie. v. Wessenberg. Senkel. v. Baader. Ung. XI. Liturgik. Grüneisen. Ung. XII. Symbol. u. katech. Theol. Feldner. Bodemann. v. Zezschwitz. Bock. XIII. Apologetik. Delitzsch. XIV. Dogmatik. Schmidt. Weiss. Baltzer. Hamberger. Schöberlein (3). XVI. Christl. Ethik. Ung. Fürer. XVIII. Homilet. u. Ascet. Heinzelmann. Luger. Romberg. Brückner. Hofmann. Weilinger. Philippsen. Redenbacher (2). Ung. Weber. Ung. XIX. Hymnologie. Kalcher. Lortzing. Schöberlein. Ung. Glökler. Hoffmann. Becker. XX. Die an die Theol. angrenz. Gebiete. Scheibert. Schmid. Wangemann.

Druckfehler.

H. I. 1871 S. 78 Z. 15 st. verhältnissmässig l. unverhältnissmässig. — S. 186 Z. 6 st. Sympastisches l. Sympathisches. — S. 216 Z. 5 v. u. st. Brömel. l. Brömel. Grote.

H. II. 1871 S. 248 Z. 17 v. u. st. Lamarek l. Lamarck.

Erklärung.

Im vierten Quartalheft des Jahrganges 1870 dieser Zeitschrift findet sich eine Abhandlung des Herrn *Dr.* Keil, in welcher derselbe auf meine gegen ihn gerichtete Schrift „Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber" Bezug nimmt und auf deren „Gebrechen" aufmerksam macht. Da ich in einem der nächsten Hefte der Dorpater theologischen Zeitschrift die einschlägigen Fragen ausführlich zu behandeln gedenke, so verzichte ich an diesem Orte auf eine Widerlegung der Ausführungen des Herrn *Dr.* Keil, und spreche nur mein Bedauern darüber aus, dass mein verehrter Gegner die Hauptfrage, um die es mir zu thun war, ob sich nämlich der Chiliasmus aus der Schrift begründen lasse oder nicht, umgangen und meine ausführliche Besprechung der betreffenden Stellen der Apokalypse völlig unberücksichtigt gelassen hat.

Dorpat, den 29. September 1870. Prof. *Dr.* Volck.

Um den Sachverhalt aufzuklären, bemerke ich zu vorstehender Erklärung, dass ich den Inhalt der bezüglichen „Abhandlung" als literarische Anzeige der Schriften von *Dr.* Christiani und *Dr.* Volck über den Chiliasmus an die Redaction dieser Zeitschrift gesandt habe, die Red. aber diese Anzeige* mit der Ueberschrift: „Zur Frage über den Chiliasmus. Mit besonderem Bezug auf" versehen und als Abhandlung veröffentlicht hat. *Dr.* Keil.

* Der Aufsatz (34 gedruckte Seiten) erschien der Red. als Anzeige der bezeichneten Schriften zu lang. G.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Ueber den Verfasser des Buches Koheleth.

Von

Martin Stier,

Oberlehrer am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Neu-Ruppin. *)

Es ist eine auffallende Erscheinung auf dem Gebiete der alttestamentlichen Kritik, dass während der negativen Kritik ein vermeintlich errungener Sieg nach dem andern von der Wissenschaft wieder entrissen, die Authentie des Pentateuchs, des Hohenliedes, des zweiten Theils des Jesaja und Sacharja, des Daniel auch vom Standpunkt eines Kranichfeld aus bewiesen worden ist, einzig und allein das Buch Koheleth von den namhaftesten Vertretern der conservativen Kritik noch preisgegeben wird. Wenn diese Erscheinung um so auffallender durch die Thatsache wird, dass grade die Hauptvertheidiger des salomonischen Ursprungs des Hohenliedes mit gleicher Entschiedenheit den nichtsalomonischen Ursprung des Buches Koheleth als ein unantastbares Resultat der Wissenschaft ansehen, während doch die gegen die Aechtheit beider Bücher geltend gemachten Gründe zum Theil dieselben sind: so wird dadurch die Vermuthung nahe gelegt, dass hier eine Inconsequenz vorliegt, deren Beseitigung eine demnächst zu leistende Aufgabe der Kritik ist; ja dass dieselben Waffen, mit welchen nicht nur im Allgemeinen für die Authentie der alttestamentlichen Bücher, sondern insonderheit für die Authentie des Hohenliedes gestritten worden ist, ebenso im Stande seyn werden, das Buch Koheleth demjenigen Verfasser wiederum zu

*) Die Redaction, obwohl mit dem Ziele dieser Abhandlung nicht einverstanden, hat sie doch gern aufgenommen, weil sie mit Sachkunde und Sorgfalt gearbeitet ist und nicht allein über die neueste Literatur des Koheleth orientirt, sondern auch manche Specialuntersuchungen enthält, welchen der sprachgeschichtliche und isagogische Werth nicht abgesprochen werden kann. D.

vindiciren, dem es sowohl durch Ueberschrift und Inhalt als auch durch die bis auf Luther und Grotius einstimmige, jüdische und christliche Tradition beigelegt wird.

I.

Gehen wir bei unserer Untersuchung von dem Zeugnisse aus, welches das Buch über sich selbst ablegt, so sind zunächst alle Ausleger darüber einig, dass mit dem Namen קהלת niemand anders bezeichnet werden könne als der König Salomo. Wenn auch die Bezeichnung Koheleths als Sohn Davids und als König in Jerusalem (1, 1) noch dem Zweifel Raum lassen könnte, ob hier nicht von einem Sohne im weitern Sinne des Wortes die Rede seyn könne: so schliesst doch theils die Angabe, dass derselbe König über ganz Israel in Jerusalem war (1, 12), theils die Hinweisung auf Salomos bekannte unübertroffene Weisheit (1, 13. 16), Baulust (2, 4) und Ueppigkeit (z. B. 2, 10) jeden Zweifel daran aus, dass der Leser sich unter קהלת den König Salomo denken soll. Es fragt sich nur, ob Salomo in der That der Verfasser ist oder nicht, und im letzteren Falle wieder, ob nach der Absicht des unbekannten Verfassers das Buch vermöge einer *pia fraus* als ein Werk Salomos erscheinen solle, oder ob sich das Buch auch nicht einmal dafür ausgibt von Salomo zu seyn, sondern nichts weiter als eine poetische Einkleidung beabsichtigt, wenn es die von ihm vorgetragenen Lehren dem Salomo in den Mund legt.

Die zuletzt genannte Ansicht, die sich alle diejenigen Kritiker angeeignet haben, welche weder die gegen die salomonische Abfassung geltend gemachten Gründe zu widerlegen noch in dem Verf. eines kanonischen Buches einen Betrüger zu erkennen im Stande waren, ist am kühnsten von Hengstenberg durch die Behauptung vertheidigt worden, dass schon die Bezeichnung Salomos durch den Namen Koheleth einen Beweis für den nichtsalomonischen Ursprung enthalte. Hengstenberg sagt in seinem Commentar (S. 42 f.): „Für die Frage nach dem Verf. des Buches ist es von nicht geringer Bedeutung, dass Salomo hier nicht unter seinem eigenen Namen erscheint, sondern unter dem Namen Koheleth. Alle andern Erzeugnisse Salomos tragen seinen gewöhnlichen Namen an der Spitze, die Proverbien, deren Ueberschrift lautet: die Gleichnisse Salomos, des Sohnes Davids, des Königs Israels, das Hohelied, Ps. 72 und Ps. 127, wie es denn natürlich ist, dass wer sich als Verfasser geltend machen will, keinen andern Namen nennt als den, unter dem er bereits bekannt ist. Das Räthselhafte, das Versteckspielen würde da wenig ange-

bracht seyn. Wenn nun Salomo hier Koheleth genannt wird, so weist der Verf. nicht undeutlich darauf hin, dass es nur ideale Geltung hat, wenn er als Verfasser des Buches eingeführt wird, dass er nur als Repräsentant der Weisheit in Betracht kommt.“ So gross die Zuversichtlichkeit dieser Behauptung ist, so leicht dürfte ihre Widerlegung seyn. Wenn dem Menschen eine natürliche Scheu eigen ist, den eigenen Namen öfter zu nennen als nöthig ist, wenn daher viele Schriftsteller, nachdem sie auf dem Titel ihren Namen genannt, unter dem Vorwort sich einfach als den Verfasser bezeichnen, wenn viele durch gewisse Werke bereits bekannt gewordene Schriftsteller sich auf den Titeln neuer Bücher mit Verschweigung ihres Namens nur als den Verfasser jener Werke bezeichnen (wir erinnern beispielsweise an die Broschüren vom Verf. der Rundschauen): so kann nicht auffallen, wenn Salomo, nachdem er sich im Hohenliede schlechthin als Salomo und in den Proverbien als Salomo den Sohn Davids den König von Israel bezeichnet hat, sich nun im letzten Buche damit begnügt, sich als den Sohn Davids, der König über Israel in Jerusalem war (1, 1. 12), zu bezeichnen. Wenn אגור (Prov. 30, 1) und למואל (31, 1), wie Hahn annimmt, symbolische Bezeichnungen des Namens Salomo seyn sollten, so würden dieselben mit Recht räthselhaft genannt werden können, denn hier räth der eine Ausleger auf diesen der andre auf jenen Verfasser; wenn aber Salomo sich durch einen Namen bezeichnet, unter dem wie oben gezeigt wurde niemand anders verstanden werden kann, gleichwie denn auch wirklich noch niemand auf einen andern gerathen hat, so findet da nichts Räthselhaftes; wenn die durch diesen Namen bezeichnete Person jedem Leser offenbar ist, kein Versteckspielen statt. Es dürfte aber auch der Grund, weshalb Salomo sich hier nicht שלמה sondern קהלת genannt hat, unschwer zu finden seyn. Weil nicht nur der äussere Friede, den er gehabt von allen seinen Unterthanen umher (1 K. 5, 4 Luth. 4, 24), gestört (1 K. 11, 14—40), sondern auch der innere Friede, den früher seine Seele genossen, getrübt und mithin offenbar geworden war, dass in ihm noch nicht der wahre Friedensfürst erschienen sei: so hatte er den Muth nicht, in der Ueberschrift des Buches, in welchem er eben den seine Seele durchwaltenden Unfrieden bekennt, sich selbst als den Friedefürsten, als welchen er sich nicht bewährt hatte, zu bezeichnen. (Vgl. Ruth 1, 20.) Statt dessen lag es nahe einen Ausdruck zu wählen, welcher zur Motivirung des ganz auffallenden Ereignisses, dass ein König vor den Ohren seines Vol-

kes beichtet [1]), wie ihm ein Versuch nach dem andern wahre Befriedigung zu finden misslungen ist, auf das Amt hinweiset, welches ihm die Verwerthung seiner Lebenserfahrungen zur Warnung der Nachwelt zur Pflicht macht. Gleichwie David, sobald er nach seinem Fall sich wieder gesammelt, sofort der Pflicht eingedenk ist, das was er erfahren hat dem Volke mitzutheilen (vgl. Ps. 51, 15. 32, 8): so muss auch Salomo, wenn anders auch er berufen ist die Geschichte des Heils wesentlich zu fördern, wie er das Volk nach Vollendung des Tempelbaus zu gemeinsamer Gottesverehrung versammelt hat (vgl. יַקְהֵל 1 K. 8, 1, וַיִּקָּהֲלוּ V. 2), so auch am Ende seiner Tage wieder als Versammler auftreten, um das Resultat der von ihm gemachten trüben Erfahrungen dem Volke mitzutheilen. [2])

Wenn Keil (Hävernicks Einleitung III, S. 456) zur Erläuterung seiner Ansicht, dass die Annahme einer Abfassung durch Salomo in dem Buche selbst keinen festen Anhaltepunkt habe, sich auf die Reden Hiobs, und Michaelis (vgl. Nachtigal S. 56 Anm.) und Herbst (Einleitung S. 250) sich auf den Cato des Cicero berufen: so passt diese Vergleichung schon darum nicht, weil beide Schriften — noch dazu mit historischen Einleitungen versehene — Dialoge sind. Bei dialogischen Schriften ist es selbstverständlich, dass nicht jede einzelne neu auftretende Person ihre Worte selbst aufgeschrieben hat, sondern das Ganze von Einem Verfasser herrührt, der seine Worte mehreren Personen in den Mund legt. Wenn aber ein Buch erscheint mit einer Ueberschrift, die in der Fassung eines Buchtitels dasselbe einem ganz bestimmten Verf. beilegt, so will es offenbar auch für das Werk desselben gehalten werden. Ebenso wenig lässt sich die Meinung von Kleinert (Progr. d. Friedr.-Wilh.-Gymn. zu Berlin, 1864 S. 24) halten, dass solche symbolische Bezeichnungen geistiger Dinge durch geschichtliche Namen in der Frömmigkeit der Zeit lagen, in welcher das Buch entstanden sei; so nenne auch Maleachi das Priesterthum 2, 4 ff. Levi und die das Heil vorbereitende Buss-

---

1) „In persönlicher Beziehung ist das Buch eine Beichte, nicht zwar die eines Propheten, aber die eines Weltweisen, wie der Verfasser der Sprüche Salomonis einer gewesen ist; denn es werden darin Verirrungen bekannt, aber nicht die des Herzens, sondern die des denkenden Geistes.“ (Wetzel, Unvorgreifl. Bemerkungen üb. d. Buch Koh., in Behrend's luther. Monatsschrift 1869 S. 54.)

2) „So viel ist wenigstens leicht begreiflich, dass Salomo theils in seiner königlichen Stellung, theils in dem Inhalte seines Buches Grund finden konnte, sich unter dem etlichermassen durchsichtigen Scheine eines sinnvollen, nur dem Uneingeweihten unverständlichen Namens zu verbergen.“ (Wetzel a. a. O. S. 105.)

predigt Elias 3, 23; denn Levi bezeichnet hier nicht das Priesterthum sondern den Stamm Levi, der in der Priesterschaft seine Spitze hatte, also die leiblichen Söhne Levis, noch weniger aber Elias nur die das Heil vorbereitende Busspredigt, sondern die bestimmte Person des 3, 1 genannten Gottesboten.

Die zunächst nur durch die Spracheigenthümlichkeiten des Buches hervorgerufene Ansicht, dass hier eine Fiction vorliege, glaubte man nun fester begründen zu können durch die vermeintliche Entdeckung, dass der Verf. an einigen Stellen aus der Fiction gefallen sei. Man nahm entweder an, dass er sich beim Schreiben vergessen (so Eichhorn, Einleitung 2. A. S. 565) und nicht vorsichtig genug ausgedrückt habe (Knobel S. 79), oder man erklärte dies nicht für Versehen sondern für Absicht und glaubte in der Thatsache, dass der Verf. es nirgends darauf ablege seine Fiction zu verdecken, einen erwünschten Beweis dafür gefunden zu haben, dass ein Betrug, eine Unterschiebung gar nicht vorliege.

So sollen erstlich die Worte אני קהלת הייתי מלך (1, 12), weil Salomo nicht sagen könne, er sei König gewesen, sondern bis zu seinem Tode König geblieben sei, verrathen, dass der eigentliche Verf. nach Salomos Tode gelebt habe (vgl. Nachtigal S. 56, Knobel S. 79, Hitzig S. 119, Keil bei Häv. III. S. 457 und Einleitung 2. A. S. 383, Elster S. 6, Zöckler S. 112). Allein abgesehen davon, dass wer wie Koheleth im Angesicht des Todes einen Rückblick auf das hinter ihm liegende Leben wirft, das Recht hat dasselbe als etwas Vergangenes, Vollendetes anzusehen [1]), widerlegt sich diese Ansicht schon dadurch, dass die Grundbedeutung von היה nicht „seyn“ sondern „werden“ ist. So gut wie מעון אתה היית לנו Ps. 90, 1 nicht heisst: eine Wohnung bist du uns gewesen — was schon durch das folgende בדר ודר unmöglich wird —, sondern: eine Wohnung bist du uns geworden von Geschlecht zu Geschlecht, kann man doch auch hier הייתי מלך einfach übersetzen: ich bin König geworden.[2]) Indem Koh. alle seine hier in Betracht kommenden Lebenserfahrungen aufzählt, muss er als die erste, die Grundlage, ohne welche dieselben gar nicht eine so hohe Bedeutung haben würden, voranschicken, dass er König geworden sei. Jene Auffassung selbst in Hävernicks Einleitung, bei Keil zu finden, muss um so mehr befremden, da in einem ganz analogen Falle ein

1) Von diesem Gesichtspunkt aus fällt auch der von Augusti (Einleitung S. 206), Knobel (S. 18), Elster (S. 6) aus 7, 15 (בימי הבלי) wider die salomonische Abfassung entnommene Einwand.

2) So neuerdings auch Grätz.

gleicher Versuch der Kritik von diesen beiden Gelehrten zurückgewiesen worden ist. Die Behauptung, die in Jon. 3, 3 „Ninive war eine grosse Stadt“ enthaltene Notiz beweise, dass Ninive bei Abfassung des Buches bereits zerstört gewesen sei, weisen Hävernick (II. 2. S. 360) und Keil (Comm. üb. die 12 kl. Propheten S. 271) mit der richtigen Bemerkung zurück: „היתה ist das synchronistische Imperfect, ganz wie Gen. 1, 2: Ninive war, als Jona hinkam, eine grosse Stadt, d. h. er fand sie als solche.“ Warum ist nicht auch hier הייתי das synchronistische Imperfect? An jener Stelle gäbe doch die gegnerische Anschauung noch einen guten Sinn; allein was in aller Welt soll man sich darunter denken, dass der Verf. den Koheleth sagen liesse, er sei früher König gewesen? Wenn man nicht etwa mit Augusti (S. 204 ff.) daraus folgern will, der Verf. führe die abgeschiedene Seele des Salomo redend ein, so bürdet man ihm ein recht starkes Versehen, die schlimmste Ungeschicklichkeit aber dann auf, wenn man diese Ungereimtheit gar zu einer absichtlichen macht und ihr den Zweck beilegt, den Leser die Fiction merken zu lassen. (Vgl. Keil bei Häv. III. S. 457.)

Wenn ferner Eichhorn (S. 563 f.) die Bezeichnung Salomos als König über Israel zu Jerusalem wohl in einem späteren Zeitalter, wo es zwei Residenzen gab, erklärlich, im Munde Salomos aber ebenso unpassend findet, als wenn der König von Preussen sich König von Preussen zu Potsdam nennen wollte: so hat Wangemann darauf mit Recht erwidert, dass eben Potsdam nicht Jerusalem ist. Dass die in dem Buche mitgetheilten Erfahrungen von einem Sohne Davids, dem Könige des von Gott auserkorenen Volkes Israel, in der von Anfang an von Gott zum Mittelpunkt der wiederhergestellten Gemeinschaft des Menschen mit Gott erwählten Gottesstadt Jerusalem gemacht worden sind, das ists eben, was sie zu einem wesentlichen Momente in der Geschichte des Heils macht. [1])

Ebenso wenig begründet ist die von Knobel (S. 79 f.) und Hitzig (S. 134) getheilte Meinung Eichhorns (S. 564), dass die Worte „alle die vor mir gewesen zu Jerusalem“ (1,

---

1) „Angesichts der Heiligthümer des lebendigen Gottes hat er sein Leben gelebt; angesichts der Heiligthümer des lebendigen Gottes hat er seine Schrift verzeichnet und angesichts der Heiligthümer des lebendigen Gottes soll dieselbe von uns gelesen werden, damit wir ihren tiefen Gehalt verstehen“ (Wangemann S. 63). — Anders Coccejus (z. d. St.): *Neque vero hic dicitur „rex Israelis“, quod infra de se tanquam praeteritum narrat* (V. 12), *sed „rex in Hierusalem“, ...ut restrictione dignitatis humiliter agnoscat divinam sententiam, qua ei eripiebatur reliquum regnum, una tribus relinquebatur propter electam Hierusalem.*

16. 2, 7. 9) nur von den jüdischen Königen nach Salomo verstanden werden könnten, mithin hier eine Vergesslichkeit sich zeige, durch die sich der spätere Verf. verrathe. Wiewohl wir mit Hahn (S. 30 f.) nicht zugeben können, dass hier nicht an Privatleute sondern nur an Könige gedacht werden könne, und dazu auf 1 K. 5, 10. 11. 3, 12 verweisen, so ist doch selbst wenn dies erwiesen wäre, auch die von Hitzig für unbequem erklärte Vergleichung mit heidnischen Königen völlig unbedenklich, theils weil 1 K. 10, 23 vgl. 5, 14 ausdrücklich den König Salomo für weiser und mächtiger als alle übrigen heidnischen Könige erklärt, theils weil Jerusalem zu Salomos Zeit eine ganze Reihe von Königen (Melchizedek, Adonizedek) aufzuweisen hatte, wie Hengstenberg (S. 65 f.) und Warminski (Progr. d. Gymn. zu Ostrowo 1867 S. 10 f.) so überzeugend dargethan haben, dass wir diesen Einwand für widerlegt und verschollen halten dürften, wenn nicht auffallenderweise neuerdings Zöckler (S. 112) denselben wieder geltend gemacht hätte. Uebrigens ist auch hier zu beachten, was Wetzel (S. 112) sagt: „Wer die Stelle aus dessen [des Verf.] Vergesslichkeit erklärt, vergisst dabei selber, welch ein geistig bedeutender Mann der müsste gewesen seyn, der das Buch Koheleth unter Salomos Namen geschrieben hätte; kann man einem solchen Manne solch eine kindische Vergesslichkeit zutrauen?"

II.

Wir gehen weiter zur Prüfung der Gründe, die man aus dem Inhalte des Buchs entnommen hat. Nachdem man zunächst vereinzelte Stellen herausgefunden, welche nicht zu Salomos Person, andere, welche nicht zu seiner Zeit passen, sondern auf eine spätere vor- oder nachexilische Zeit hinweisen sollen, schritt man von da aus weiter zu der Behauptung fort, die in dem Buche vorausgesetzten Zeitverhältnisse passten einzig und allein auf die Zeit der persischen Herrschaft über die Juden.

Salomo selbst, behauptete man, konnte unmöglich von seinem Sohn und Nachfolger so verächtlich sprechen, wie 2, 12. 18. 19 geschehe, und ihn dennoch zu seinem Nachfolger bestimmen. (Vgl. Eichh. S. 565, Nachtigal S. 56, Augusti S. 206, Knobel S. 151, Hengstenberg S. 8, Kleinert S. 23, Zöckler S. 112. Widerlegt von Wangemann S. 86 und Warminski S. 11.) Das Bedenken erledigt sich schon durch den allgemeinen Charakter der herangezogenen Stelle (vgl. Hitzig zu 2, 19). Wenn Salomo Betrachtungen darüber anstellt, wie die grossartigsten Bestrebungen und Werke des Königs durch seinen Tod unterbrochen und so ihre Fortdauer in Frage ge-

stellt wird, weil der Nachfolger einreisse was der Vorgänger aufgebaut, der Unverstand zu Grunde gehen lasse was der Verstand ins Werk gesetzt, so sind das Gedanken von so allgemeingültiger Bedeutung, dass wir Hahn (S. 11) nicht ganz Unrecht geben können, wenn er leugnet, dass hier überhaupt von Rehabeam die Rede sei. Freilich erhalten diese einem jeden Könige, der sein Reich zu neuer Blüthe erhoben hat, naheliegenden Gedanken für Salomo noch einen besondern Nachdruck durch die gewiss von seiner Weisheit längst durchschaute Thorheit seines Sohnes, die er sicherlich an dieser Stelle vor Augen hat, wenn er auch nicht deutlich von ihr redet. Allein wenn Salomo selbst zu einer Zeit, wo er des bereits beginnenden Abfalls von Idumäa (1 K. 11, 14) und Syrien (V. 23—25) nicht mehr Herr werden konnte, wo er die Keime der Empörung beobachtete, die bald zu der ihm bereits deutlich geweissagten Theilung des Reiches führen musste, einen Zweifel darüber ausspricht, ob sein Nachfolger weise seyn werde oder thöricht, konnte er sich da wohl — zumal wenn er, wie Wangemann betont, zunächst nicht vor dem Volke sondern im verborgenen Rathe seiner weisen Freunde redet — zarter und rücksichtsvoller ausdrücken? Wenn aber Eichhorn weiter fragt, wie er die Liebe zu Rehabeam so weit ausdehnen konnte, dass er bei der völligen Ueberzeugung von seiner Untauglichkeit zur Regierung ihn dennoch nicht von seiner Nachfolge ausschloss: so hat dieser Gelehrte, da so viel ganz abgesehen von unsrer Stelle feststehen muss, dass der weise Salomo nicht seinen Sohn der sich gleich bei seinem Regierungsantritt so thöricht zeigt bis dahin für einen Weisen halten konnte, jedenfalls diese Sache mit Salomo allein abzumachen, sie steht aber in keiner Beziehung weder zur Auslegung unsrer Stelle noch zu der Frage, ob unser Buch von Salomo verfasst ist oder nicht.

Die von dem verführerischen Weibe handelnde Stelle 7, 26—28, welche Knobel in Salomos Munde wenig passend findet weil derselbe ja die Weiber bis an seinen Tod geliebt habe (S. 78), spricht in dem Grade für Salomo, dass ohne Zweifel, wenn der durch die Weiber verführte Salomo nirgends in dem Buche eine derartige Aeusserung gethan hätte, die Kritiker grade darin einen Grund gegen die salomonische Abfassung gefunden haben würden. Uebrigens erweist sich die Warnung vor der Verführung durch das Weib schon dadurch als ächt salomonisch, dass sie sich allenthalben in den Proverbien findet. Vgl. Prov. 5, 3—23. 6, 24—35. 7, 5—27. 22, 14 und besonders 5, 22. 7, 23 mit Koh. 7, 26. Ebenso stimmen Prov. 5, 17—19. 18, 22 und Koh. 9, 9 überein.

Mit Salomos Person sollen ferner nach der Ansicht desselben Gelehrten, weil Selbstlob nicht wohl anstehe, die Stellen nicht vereinbar seyn, an welchen Salomo seine eigene Weisheit rühme (1, 16. 2, 9. 15. 19. Knobel S. 80. Widerlegt von Warminski S. 10). Allein dies schon bei der Bestreitung der Aechtheit so manches andern biblischen Buches abgenutzte Argument wird bei unserm Buche am allerwenigsten eine überzeugende Kraft haben können. Denn erstlich entspricht es noch jetzt dem väterlichen Tone, der jedem Greise wohl ansteht, dass er zu jüngern Leuten ohne Rückhalt über das redet, was er in seinem Leben gewesen ist und geleistet hat.[1]) Aber auch abgesehen davon muss für alle Fälle dem heiligen Schriftsteller das Recht und die Pflicht gewahrt werden, was Gottes Gnade ihm hat zu Theil werden lassen, zu Gottes Ehre der Wahrheit gemäss zu rühmen. Wenn das nicht erlaubt wäre, so dürfte weder Mose den Pentateuch (vgl. Ex. 11, 3. Num. 12, 3. 7), noch Salomo das Hohelied (vgl. 6, 10—16), noch Johannes das nach ihm benannte Evangelium (vgl. 13, 23), noch Paulus den ersten Brief an die Corinther (vgl. 15, 10) geschrieben haben. Dass Salomo nicht übertreibt, zeigt 1 K. 3, 12. 5, 9—14. [L. 4, 29—34.] Es ist aber dies Rühmen der eigenen Weisheit grade hier am allerwenigsten anstössig, weil es ja nur die Unterlage bildet zu dem Bekenntnisse der Nichtigkeit alles menschlichen Wissens. Salomo will nicht von sich sagen, dass er sich durch Weisheit auszeichne, sondern bezeugt, dass irdische Weisheit wenn auch in noch so hohem Masse verliehen doch nicht im Stande sei das Krumme grade zu machen, Mängel zu zählen (1, 15) und ein Mittel gegen den Tod zu finden (2, 15. 16) Weil aber seine Erfahrung eine allgemein gültige Bedeutung nur durch die Thatsache erhält, dass ihm die höchste menschliche Weisheit gegeben war, so muss Salomo diese Thatsache offen und unumwunden aussprechen. Nur so ist er berechtigt, das was ihm nicht gelungen ist, als überhaupt für menschliche Weisheit unmöglich hinzustellen. Hiernach ist Salomo ebenso wenig ein Lobredner seiner eigenen Weisheit wie Sokrates. Wie Salomo von der h. Schrift (1 K. 5, 11), so wird Sokrates vom Orakel zu Delphi für den weisesten Menschen erklärt. Wie Sokrates erklärte, er sei nur insofern der Weiseste, als er allein erkenne, dass er von göttlichen Dingen

1) Vgl. *Cic. de senect.* 30 *f.: Quanquam est id quidem senile aetatique nostrae conceditur. Videtisne, ut apud Homerum saepissime Nestor de virtutibus suis praedicet? Tertiam enim jam aetatem hominum videbat; nec erat ei verendum, ne vera praedicans de se nimis videretur aut insolens aut loquax.* — *ib.* 82*: ut de me ipse aliquid more senum glorier.*

nichts wisse, während Andere sich einbildeten etwas zu wissen, so erreicht Salomos unübertroffene Weisheit ihren Höhepunkt in dem offenen Bekenntnisse von der Unfähigkeit das Walten Gottes zu verstehen. Wenn aber dieselben Kritiker, welche dem Salomo verwehren wollen von seinen Vorzügen zu reden, wiederum so manches offene Bekenntniss, welches sich in dem Buche findet, für eines Königs unwürdig erklären: so verräth sich dadurch nur, wie sie in der Voraussetzung befangen, als könne Salomo an erster Stelle nur seine eigene Ehre im Auge haben, kein Verständniss für eine Gesinnung haben, welche redlich bemüht ist, die ganze Wahrheit gleichviel ob zu eigener Ehre oder zu eigener Unehre lediglich zu Gottes Ehre und zur Förderung seines Heilswerks zu verkündigen.

Die von Umbreit (*Koh. Scept.* p. 119. 123 ff.), Knobel (S. 77) und Ewald (S. 180) vertretene Ansicht, dass das dem Verf. unseres Buches bekannte Dogma von der Unsterblichkeit der Seele eine zoroastrische Vorstellung sei, von welcher ein Hebräer vor dem Exile unmöglich schon habe Kunde erhalten können[1]), muss um so mehr befremden, da das Buch nichts enthält, was über die dem A. T. eigenen unvollkommenen Anschauungen über den Zustand nach dem Tode hinausführte, vielmehr der einzige Satz, in welchem man die Unsterblichkeit der Seele gelehrt finden kann, 12, 7, insofern er dem Schicksal des doch offenbar in seiner Individualität zu existiren aufhörenden Leibes das Schicksal der Seele im Tode parallel stellt, an sich betrachtet sogar als ein Ausdruck des Pantheismus gefasst werden könnte, der wenig verschieden von dem Materialismus ist. Die Annahme aber, dass der 3, 21 ausgesprochene Zweifel[2]) eine Bekanntschaft mit einem

1) Zurückgewiesen von Keil (Häv. III. S. 463): „Die Herleitung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im A. T. aus dem Parsismus widerstreitet dem Geiste der ATlichen Offenbarung und ist auch historisch nicht zu rechtfertigen." Eine ausführliche Widerlegung hat v. Essen (S. 52—66) versucht durch den Nachweis, dass diese Lehre an vielen Stellen selbst der ältesten Bücher des A. T. wenigstens angedeutet sei. Ebenso Warminski S. 20—23.

2) Wir glauben die althergebrachte Auffassung, welche das ה für das interrogative und nicht für den Artikel nimmt, wiewohl Hengstenberg und Hahn bewiesen haben, dass sie sich nur durch Aenderung der Punktation halten lässt, dennoch unbedenklich mit Zöckler festhalten zu müssen, als durch den Context, ja durch den ganzen Charakter des Buches gefordert. Während einerseits nicht befremden kann, dass die Masorethen sich scheuten einen Text herzustellen, in welchem Salomo einen Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele ausspricht, so erkennen wir anderseits darin, dass sich diese Auffassung schon in den alten Uebersetzungen findet, ein schwerwiegendes Zeugniss für ihre Richtigkeit.

dem Verf. anderweitig bekannt gewordenen Dogma enthalte, ist darum unbegründet, weil der Vers nur einen Gedanken enthält, auf den der ganze Zusammenhang in folgerichtigem Denken von selbst führen musste. Wenn die Erfahrung lehrt, dass an der Stätte des Gerichts oft nicht das Recht sondern statt dessen die Bosheit den Sieg behält (V. 16), der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes aber die Ueberzeugung in sich schliesst, dass Gott ein gerechter Richter ist, also doch schliesslich eine Stunde kommen muss, in welcher bei ihm gerecht vergolten wird (V. 17), so muss die Frage entstehen, ob wenn es vor dem Tode offenbar nicht zu einer gerechten Vergeltung kommt, dann vielleicht nach dem Tode, in welchem der Leib des Menschen wie der des Viehs zum Staube zurückkehrt (V. 19. 20), wenigstens der Geist dahin zurückkehrt, wo noch eine endgültige gerechte Entscheidung möglich ist. Wenn der ewige Gott (vgl. V. 14) dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen (Gen. 1, 26. 27) das Bewusstseyn der Ewigkeit ins Herz gegeben (V. 11), wenn der Geist des Menschen ihm deutlich sagt, dass er seinem Wesen nach für ein ewiges Daseyn bestimmt ist, die Erfahrung dagegen lehrt, dass ebenso wie das Vieh auch der Mensch stirbt (V. 19), wenigstens der irdische Theil desselben zur Erde zurückkehrt (V. 20): so muss von selbst die Frage entstehen, ob denn zu hoffen sei, dass wenigstens der Geist durch die Rückkehr zu Gott sich die ewige Existenz rettet, für die er geschaffen ist. Das Resultat aber, zu welchem diese Betrachtung führt, ist folgendes. Weil nur der Leib des Menschen aus Erde, der ihm eingehauchte Odem aber aus Gott ist (Gen. 2, 7): so muss im Tode, gleichwie der Leib zur Erde zurückkehren muss, weil er von ihr genommen ist (Gen. 3, 19), so auch der Geist zu Gott zurückkehren, weil er von Gott eingehaucht, von Gott gegeben ist, 12, 7. Wenn hiernach weder die Betrachtung noch das Resultat auf eine andere Quelle hinweiset als die Genesis: so erhellt, dass die Annahme, als ob die Stelle eine Bekanntschaft mit späteren Dogmen verrathe, als völlig willkürlich zurückzuweisen ist.

Ein anderes Argument für eine Abfassung in späterer Zeit haben Eichh. (S. 565), Augusti (S. 206), Ewald (S. 180 u. 182), Elster (S. 7), de Wette (8. A. S. 542) aus dem Tadel der Polygraphie jener Zeit, den man in 12, 12 zu finden meinte, entnommen. Wäre die Uebersetzung „des vielen Büchermachens ist kein Ende und viel Studiren ist Ermüdung des Leibes“ die richtige, so würde einfach zu erwidern seyn, dass man weder von der davidisch-salomonischen Zeit, in welcher die beiden Bücher Samuelis und sämmtliche didaktischen

Schriften des A. T. mit Ausnahme des kleineren Theils der Psalmen entstanden, beweisen kann, dass sie nicht schreibselig, noch von der Zeit der persischen Herrschaft, gleichviel ob man an Anfang, Mitte oder Ende derselben denkt, dass sie eine schreibselige gewesen sei (vgl. Hengstenberg S. 11). Weil im Gegentheil „die rabbinische Satzungsweisheit Jahrhunderte lang nur mündlich fortgepflanzt wurde und eine ausgedehnte Literatur derselben sicher“ damals „noch nicht vorhanden war“, so sieht sich Hengstenberg genöthigt, ganz willkürlich diesen Vers nur auf die heidnische Literatur, vor welcher der Verf. im Gegensatz zur einheimischen Literatur hier warne, zu beziehen. Allein wir glauben der Auffassung Hitzigs „viele Bücher machen ohne Ende und viel Studiren ist Ermüdung des Leibes“ mit Keil (Häv. III. S. 462 f.) trotz Elsters Widerspruch den Vorzug geben zu müssen und weichen nur darin von Hitzig ab, dass wir mit Zöckler (u. Grätz) לַהַג nicht auf den Schreibenden sondern auf den Leser beziehen. Elster findet es zwar sonderbar vorauszusetzen, dass man an einen einzelnen Menschen die Forderung richten könne, nicht nur viele sondern unendlich viele Bücher zu schreiben; allein warum sollte nicht eine solche doch nicht eben seltene Hyperbel grade bei der so unendlich reichen literarischen Thätigkeit des Salomo anwendbar seyn, der ausser den 3000 Sprüchen, deren uns überlieferten sechsten Theil auf einen einzigen Urheber zurückzuführen schon Eichhorn (Einleitung S. 460) eine Unmöglichkeit dünkt, noch 1005 Lieder verfasst hat? Der weise Salomo schliesst seine schriftstellerische Thätigkeit mit der Ermahnung, der Leser wolle sich an dem Gesagten genügen lassen und dasselbe wohl beherzigen. Zwar habe er noch viel zu sagen (man vergleiche hier nicht sowohl Joh. 21, 25 als vielmehr Joh. 16, 12), allein gleichwie das ewige Bücherschreiben dem Verfasser beschwerlich falle, so diene ja auch dem Leser zu vieles und angestrengtes Studium statt zur Erbauung des Geistes vielmehr zur Ermattung des Fleisches, nur Eins sei noth, nämlich u. s. w. (V. 13.) Wenn also Elster die Voraussetzung unpassend findet, dass Koh. über seinen Gegenstand wirklich noch vieles zu sagen hätte, was er aus blosser Scheu vor der Beschwerlichkeit des Schriftstellerns zurückhielte, so ist erstlich zu erwidern, dass doch gewiss nicht anzunehmen ist, Salomo habe wirklich über seinen Gegenstand kein Wort mehr zu sagen gewusst als er wirklich gesagt hat, zweitens dass er nicht blos darum sein Buch abschliesst, weil dem hochbetagten Greise dem die Hüter des Hauses zittern (12, 3) das Schreiben schwerfällt, sondern auch darum, weil er überzeugt ist, dem Leser selbst würde ein

Mehreres nicht zur Erbauung sondern zur Ermüdung gereichen. Salomo wendet nur den wiederholt in diesem Buche (vgl. 6, 11. 5, 1. 2) in Uebereinstimmung mit den Proverbien (vgl. 10, 19. 17, 27. 28. 18, 7. 13. 29, 20) ausgesprochenen Grundsatz, dass viele Worte die Eitelkeit mehren, schliesslich auf sich selber an, und wir würden in der That an dem Buche etwas vermissen, wenn Salomo, nachdem er alles für eitel, selbst die edelsten Bestrebungen wie das Streben nach Weisheit für eine böse Plage, alle Worte für müde erklärt hat, nicht auch die mühsame Aufzeichnung der Resultate seines Forschens, der er so grossen Fleiss zugewandt hat, schliesslich als eine Qual, als Mühe und Arbeit, bezeichnete.

Alle die bisher besprochenen Bedenken aber würden nicht im Stande gewesen seyn, der durch die Spracheigenthümlichkeiten hervorgerufenen Ansicht einer nachexilischen Abfassung so weite Verbreitung zu verschaffen, wenn nicht die allenthalben hindurchschimmernden Zeitverhältnisse mit der salomonischen Herrlichkeit unvereinbar zu seyn und vielmehr auf eben die nachexilischen Zeiten der persischen Herrschaft, auf welche auch die Sprache führen soll, hinzuweisen geschienen hätten. In dieser Beziehung scheint besonders überzeugende Kraft die so oft citirte Aeusserung von Jahn (Einleitung II. S. 849) gehabt zu haben, dass Salomo schwerlich so bitterlich über Unterdrückungen, über Ungerechtigkeiten bei Gerichtsstellen, über die Erhebung der Thoren und Sklaven zu hohen Würden und über die Hintansetzung der Reichen und Vornehmen klagen konnte, wenn er nicht eine Satire auf sich selbst schreiben wollte. Insofern die Kraft dieses Arguments hauptsächlich in der falschen Voraussetzung ruht, als ob Salomo um der eigenen Ehre willen von den Schattenseiten seines Reiches nicht habe reden dürfen, hat dasselbe schon in dem oben Gesagten seine Widerlegung gefunden. Wer in dem Grade ängstlich auf die Wahrung seiner Ehre bedacht seyn wollte, wie man von Salomo annehmen zu müssen glaubt, der würde wahrlich nicht würdig erfunden werden können, mitzuarbeiten an dem Wort der Wahrheit, welches bestimmt ist durch die Jahrtausende die Suchenden auf den Weg des Heils zu führen. Es kann daher unsere Aufgabe hier nur seyn zu prüfen, ob denn wirklich die Zeiten des Salomo so ideal waren, dass die in dem Buche ausgesprochenen Klagen in ihr keinen Raum finden könnten.

Wenn wir bedenken, dass das Buch der Richter von keinem einzigen Richter aussagt, dass er für Recht und Gerechtigkeit im Lande gesorgt, dass erst Samuel einen Anfang da-

mit machte indem er in vier verschiedenen Städten die Streitigkeiten schlichtete, aber schon seine Söhne bestechlich waren, dass unter Saul alles Recht darniederlag (vgl. 1 S. 22, 2. 18. Ps. 52) und unter David durch Absalom das Recht gebeugt ward: so ist es unmöglich zu glauben, dass es Salomo sollte gelungen seyn Rechtszustände herzustellen, die keiner Klage mehr Raum liessen. Selbst die Geschichte von den beiden streitenden Weibern (1 K. 4, 16—27), wiewohl nur mitgetheilt um zu lehren dass die Weisheit Gottes in ihm war Gericht zu halten (V. 28), zeigt doch eben nur, wie der König den zu allen Zeiten hervortretenden Mangel menschlicher Rechtspflege durch kluge Einfälle zu ersetzen wusste. Dass unter Salomo in der That die Pflege des Rechts gefördert worden sei, davon berichtet die Schrift nichts. Wohl aber weiss sie gar viel davon zu erzählen, wie der ihm verliehene Reichthum ihn mehr und mehr verleitet hat ein üppiges Leben zu führen und stolzen Bauten seine ganze Kraft zuzuwenden, wie das Volk, wenn es auch freilich anfangs sich des neuen Wohlstandes freute, doch durch die Amtleute des Königs gezwungen wurde nicht nur den üppigen Hof des Königs mit enormen Lieferungen zu versorgen, sondern auch bei seinen Bauunternehmungen so schwere Frohndienste zu thun, dass die Unzufriedenheit über das ihm aufgelegte harte Joch[1]) in den letzten Tagen Salomos bereits zu offenen Empörungen führte. Wenn in solcher Zeit allgemeiner Unzufriedenheit vielleicht grade im Gegensatz zu einseitiger Hervorhebung des Guten, welches die salomonische Regierung gebracht, im Munde der Unterdrückten Klagen laut wurden, wie die 7, 10 gerügte, dass die Gegenwart schlechter sei als die Vergangenheit, so kann das in keiner Weise befremden. In jeder Empörung kommt eine solche Stimmung zum Ausbruch. Wenn der reiche Salomo selbst das arme Volk dermassen drückte, wie kann es da Wunder nehmen, dass das vom König gegebene böse Beispiel nicht vereinzelt blieb[2]), dass also Salomo in seinem grossen bis an den Euphrat reichenden Reiche (man beachte במדינה 5, 7), in welchem seine Machtausübung haupt-

1) „Wie sollte man leugnen können, dass zu den Zeiten Salomos das Volk von Seiten pflichtvergessener Beamten oft genug werde Unrecht zu leiden gehabt haben, ohne dass es Salomo verhindern konnte?" (Hahn S. 12.)

2) Mit Recht weist Wetzel (S. 109 f.) darauf hin, dass Salomos Regierung eine Zeit war, wo vermöge der Ausbreitung des Handels und gesteigerter Entwickelung der Kunst und Industrie der materielle Sinn und das Haschen nach Geld zugenommen haben müsse, von solcher Zeit aber der Uebermuth der Reichen, das Aufkommen geringer Leute zu grossem Ansehen und die Unterdrückung der Armen unzertrennlich sei.

sächlich in der Entgegennahme des Tributs bestanden haben mag, Klagen über Bedrückungen und Ungerechtigkeiten vernahm, ohne dass er im Stande war denselben zu steuern? Wie ernstlich sich Salomo dessen bewusst war, dass die erste Aufgabe des Regenten sei Recht und Gerechtigkeit dem Lande zu verschaffen, wie sehr ihm am Herzen lag, dass er sein Volk recht richten möge, zeigt die Bitte, die er bei seinem Regierungsantritt dem Herrn vortrug. Je höher und idealer aber die Ansprüche waren, die er in dieser Beziehung an sich selber machte, desto natürlicher ist es, dass er am Ende seines Lebens auf seine ganze nun hinter ihm liegende Thätigkeit zurückblickend, nachdem ihm einmal das Herz aufgegangen war zu offenem Bekenntniss, in bittere Klagen darüber ausbricht, dass es ihm nicht gelungen ist seine königliche Aufgabe in vollkommener Weise zu lösen.

Dass übrigens Gewalt und Unrecht in der That zu Salomos Zeit nicht selten war, geht deutlich aus den Proverbien hervor. Wie das Predigerbuch über unrecht Gericht (3, 16), Bestechung (7, 7) und Bedrückung (4, 1. 5, 7) klagt, so wird auch im Spruchbuch unrechtes Gericht (18, 5), Bestechung (15, 27. 17, 23. 21, 13. 14), Parteilichkeit (28, 21. 24, 23. 24) und Bedrückung des Armen durch den Reichen (22, 22. 7, 16) gerügt. Der Unterschied ist im Allgemeinen nur der: in den Sprüchen lehrt Salomo, dass diese Missstände nicht stattfinden dürfen, im Prediger beklagt er, dass sie leider in der That doch oft stattfinden; und weil eben darin sich offenbart, dass er noch nicht der rechte das Volk wahrhaft beglückende Gesalbte ist, so weissagt er im 72. Psalm von dem Gesalbten, der darin vollkommener seyn wird als er, dass es ihm gelingen wird, allen Bedrückten zu ihrem Recht zu verhelfen und alle Elenden zu erretten (vgl. Hahn S. 12).

Was insonderheit die von Jahn hervorgehobene Erhebung der Thoren und Sklaven zu hohen Würden anbetrifft, so ist einfach darauf hinzuweisen, dass ganz ebenso wie Koheleth auch die Proverbien nicht nur von ungerechten (Koh. 10, 5. 6. Prov. 16, 12. 29, 4. 14. 28, 16. 9, 26), in Schwelgerei die Regierung vernachlässigenden (Koh. 10, 16. 18. Prov. 31, 3—5) und thörichten (Koh. 4, 13. 9, 17. Prov. 28, 15. 16) Fürsten, sondern auch von Sklaven zu reden wissen, die zu Fürsten erhoben worden sind (Koh. 4, 14. 10, 7. 17. Prov. 19, 10. 30, 22). Ebenso ist es nicht schwer, was Knobel über die Stellen sagt, in welchen der Verf. von den Regenten handelt (4, 13—16. 5, 7. 8. 8, 2—10. 9, 13—18. 10, 4—7. 16—20), Satz für Satz zu widerlegen. Wenn Kn. zunächst bemerkt, nach seinem Gefühle erscheine er hier nicht

sowohl als Selbstregent, denn vielmehr als Beobachter der Regenten, so fragen wir billig, wer denn mehr Veranlassung hat grade die Regenten zu beobachten, als wer selbst Regent ist? Grade mit Salomos Charakter, der sich ja die Grösse und Schwierigkeit der Pflichten eines Königs so ernstlich bei seinem Regierungsantritt vergegenwärtigt hat (1 K. 3, 7—9), stimmt vortrefflich überein, dass er, gleichwie schon sein Vater David sich einen Regentenspiegel vorgehalten (Ps. 101), das Thun und Treiben andrer Könige sich als einen Spiegel vorhält, um immer mehr zu lernen was dem Könige ansteht und was ihm nicht ansteht. Dass Salomo nicht versäumt hat sich darüber klar zu werden, wie der König seyn soll und wie er nicht seyn soll, zeigen Stellen wie Prov. 16, 10. 17, 7. 20, 8. 26. 22, 11. 29. 25, 2. Dass er aber im Prediger fast durchgängig nur von thörichten, schwelgerischen und überhaupt schlechten Regenten redet und allerlei Ungehöriges an ihrem Verfahren tadelt und beklagt, wie Kn. weiter hervorhebt, hat seinen natürlichen Grund in dem Charakter dieses Buches. Wenn das Thema desselben die Eitelkeit und Nichtigkeit alles Irdischen ist, wenn ein Ton der Klage über alles, was in diesem Leben hinter seiner Idee zurückbleibt, durch das ganze Buch hindurchgeht, wie können wir uns da wundern, dass auch wo von Regenten gesprochen wird, nur von solchen die Rede ist die sind wie sie nicht seyn sollten? Wenn Kn. ferner meint, in den Vorschriften über das Verhalten gegen Könige verrathe sich eine gewisse Scheu vor ihrer Macht und Willkür, so begnügen wir uns, da die Vertheidigung auf das Gebiet subjectiver Gefühle nicht folgen kann, auf die Thatsache hinzuweisen, dass auch hinsichtlich der Vorschriften über das Verhalten gegen Könige eine auffallende Uebereinstimmung zwischen Koh. und den Prov. stattfindet. Beide Bücher ermahnen sich dem Könige zu unterwerfen (Koh. 8, 2. Prov. 24, 21 [17, 11 Grundt.]), ihn nicht zu erzürnen (Koh. 8, 3. 10, 4. Prov. 16, 14. 15. 25, 15), sondern seine Macht zu fürchten (Koh. 8, 4. 10, 20. Prov. 19, 12. 20, 2). Endlich der Schlussfrage Knobels: „wo hätte auch Salomo so viel Erfahrungen mit Königen gemacht?“ — stellen wir die Gegenfrage entgegen: Wo und wann sollen wir uns einen späteren Verf. denken, der mehr Gelegenheit gehabt hätte Könige zu beobachten, als grade Salomo, der da ein Herr über alle Könige diesseit des Euphrat, die ihm regelmässigen Tribut zahlten, befreundet mit dem König von Tyrus, verschwägert mit dem König von Aegypten, unter seinen vielen ausländischen Weibern gewiss manche Prinzessin zählte und dazu noch durch seinen Handelsverkehr von andern Königreichen

bis nach Ophir und Tartessus hin Kunde erhielt und wie von der Königin von Saba so aus aller Welt (vgl. 1 K. 10, 23. 24) Besuche empfing?

Zwar meint Herbst (Einleitung II. 2. S. 251): „Nicht gegen Fürsten aus dem Geschlechte Davids, gegen die Gesalbten Jehovas waren Lästerungen, meuterische Unternehmungen u. s. w. so leicht zu befürchten, wie gegen fremde Herrscher, welche jeder patriotisch gesinnte Jude für Usurpatoren und Tyrannen hielt.“ Allein ihm hat schon gleich auf der folgengenden Seite der Herausgeber seines Buches, Welte, treffend erwidert: „Dass selbst solche, die das Buch dem Salomo absprechen und in ziemlich späte Zeit versetzen, die Ermahnungen zur Unterwürfigkeit gegen den König in der nachexilischen Zeit unpassend finden, dürfte wenigstens so viel beweisen, dass die vermeintliche Angemessenheit des Inhalts zu den nachexilischen Verhältnissen jedenfalls nicht so augenfällig und unleugbar sei, dass sie als Beweis für nachexilische Abfassung gelten könnte. Wie es aber auch mit dieser Angemessenheit stehen möge, so kann man wenigstens für die vorexilische Zeit solche Ermahnungen nicht für überflüssig halten, wenn man sich z. B. an die Lästerungen Simeis gegen David erinnert, oder an die Absalom'sche Empörung oder an den aufrührerischen Versuch Jerobeams u. s. w.“ Einen schlagenden Beweis aber gegen die Abfassung des Buches unter den Perserkönigen macht Hitzig geltend (S. 121): „Wenn der 8, 3 ertheilte Rath nicht blos irgend einem Individuum, z. B. dem Schenk Nehemia gelten soll, so kann der König V. 2 kein persischer seyn; und ob der Grosskönig in Susa ein Knabe oder nicht (10, 16), Das war für Wohl und Wehe des Judäers — und Judäa ist des Buches Heimath — völlig bedeutungslos.“ Wir fügen nur hinzu: Dass aber zu Salomos Zeit allzugrosse Jugend des Königs in der That ein für das Land fühlbarer Uebelstand war, der selbst von Salomo als solcher empfunden wurde, geht deutlich aus 1 K. 3, 7—9 hervor.

Die unhaltbare Meinung einer Abfassung des Buches in der persischen Zeit haben Keil (Häv. III. S. 460, Lehrb. d. histor.-krit. Einleitung. 2. A. S. 384), Hengstenberg (S. 9—11), auch Kleinert (S. 25) besonders durch die Behauptung einer auffallenden Aehnlichkeit mit Maleachi zu stützen gesucht. An die Aeusserung von Ewald (S. 181), dass das Buch Maleachis unter allen biblischen Büchern die grösste und vielfachste Aehnlichkeit mit Koh. offenbare, knüpft Keil die Bemerkung an, der den Weissagungen des Maleachi eigene dialogische Charakter, welcher aus den Zeitverhältnissen, dem

aufkommenden Schulvortrage und Unterrichtswesen zu erklären, eine Parallele zu dem Lehrvortrage unseres Buches biete, die auf ungefähre Gleichzeitigkeit beider Schriften schliessen lasse. Zur Zeit eines Eichhorn und Herder, wo man das ganze Buch Koh. dialogisch in Rede und Gegenrede zerlegte, hätte eine solche Behauptung weniger befremden können; unbegreiflich aber ist, wie grade Keil eine solche Parallele ziehen konnte, nachdem er wenige Seiten vorher (Häv. III. S. 453) bewiesen hat, „dass sich in dem Buche keine sichere Spur von Reden und Gegenreden verschiedener Personen erkennen lässt, vielmehr von Anfang bis zu Ende nur eine Person redet.“ Jedoch gesetzt auch, es liesse sich wenigstens ein dialogisirender Charakter nachweisen, so würde er doch grundverschieden seyn von den sieben sich bei Maleachi findenden Gegenreden (1, 6. 7. 2, 14. 17. 3, 7. 8. 13), welche offenbar nur Aeusserungen eines dem Propheten sein Recht zu tadeln hochmüthig bestreitenden pharisäischen Selbstgefühls sind (vgl. Hgstbg. Christol. 2. A. III. 1. S. 587 f., Pred. Sal. S. 10). Die beiden einzigen dialogischen Schriften des A. T., Hiob und das Hohelied, an die hier Warminski (S. 14) mit Recht erinnert, gehören grade der salomonischen Zeit an.

Einen andern Punkt der Uebereinstimmung zwischen Maleachi und Koheleth haben Keil und Hengstenberg darin gefunden, dass sich eine deutliche Spur des eben erwähnten, zu Maleachis Zeit schon keimenden Pharisäismus auch Koh. 4, 17—5, 5 zeige. Dieser für eine nachexilische Abfassung geltend gemachte Grund würde beachtenswerth seyn, wenn er nicht durch die Thatsache entkräftet würde, dass die hier ausgesprochenen Gedanken sämmtlich auch in früherer, namentlich der davidisch-salomonischen Zeit sich finden. Die Stelle beginnt (4, 17): „Bewahre deinen Fuss, wenn du zum Hause Gottes gehest, und komm lieber dass du hörest, denn dass du bringest der Narren Opfer; denn sie wissen nicht, was sie Böses thun.“ Wenn nun schon 1 S. 15, 22 bezeugt wird, dass Hören besser denn Opfer und Aufmerken besser denn das Fett von Widdern sei; wenn David wiederholt bezeugt, dass Opfer an sich keinen Werth haben (Ps. 40, 7. 51, 18. 19. 69, 31. 32); wenn endlich Salomo selbst in den Sprüchen sagt, wohl und recht thun sei dem Herrn lieber als Opfer (21, 3), der Gottlosen Opfer sei dem Herrn ein Greuel, denn sie würden in Sünden geopfert (V. 27), aber das Gebet der Frommen sei ihm angenehm (25, 8): so erhellt, dass der Inhalt jenes Verses nicht nur für Salomos Zeit passt, sondern sogar von dem, was Salomo in den Sprüchen sagt, kaum durch etwas Anderes als durch die Erwähnung des inzwischen

von Salomo erbauten Gotteshauses sich unterscheidet. Indem Salomo wie in dem zuletzt angeführten Spruche so auch hier vom Opfer der Gottlosen zum Gebet übergeht, warnt er vor *πολυλογία*, vor Uebereilung des Mundes namentlich durch vorschnelle Gelübde, und empfiehlt in diesem Zusammenhang lieber nicht zu geloben als das Gelübde nicht zu halten; denn ein einmal ausgesprochenes Gelübde müsse erfüllt werden. Wenn hier Hengstenberg einen Vorwurf über die schlechte Entrichtung der Gelübde findet (S. 10), so trägt er offenbar, nur um eine Parallele mit der bei Maleachi ausgesprochenen Rüge der Darbringung fehlerhafter Opferthiere ziehen zu können, etwas in den Text hinein, was nicht darin steht. Die Ermahnung die Gelübde zu halten ist eine fast wörtliche Wiederholung von Deut. 23, 21; der an diese Gesetzesvorschrift angeschlossene Rath aber, lieber kein Gelübde zu thun als nachher wenn es sich um die Erfüllung handelt leere Ausflüchte zu machen (V. 4. 5), findet sich ganz ebenso Prov. 20, 25, die allgemeine Warnung vor Uebereilung des Mundes Prov. 29, 20. Wenn Hengstenberg weiter Gewicht darauf legt, „dass in der Beleuchtung der innerlichen Schäden die Abgötterei nicht vorkommt, welche von Salomo an bis zur Wegführung in das babylonische Exil in so hohem Grade versuchlich war, in diesem aber erstarb“ (S. 6) — so fragen wir: wo wird denn in den Sprüchen Salomos mit einer Silbe der Abgötterei gedacht?[1]) Wir geben zu, dass nach Salomo ebenso wie bis auf Samuel das Volk zum Götzendienst geneigt war; dass aber, nachdem Samuel die Götzen beseitigt (1 S. 7, 3. 4), David für die Wiederherstellung des wahren Gottesdienstes sich thätig gezeigt und Salomo einen prunkvollen Jehovacultus eingerichtet hatte, auch zu Salomos Zeit mehr Neigung zur Abgötterei als zu pharisäisch veräusserlichtem Gottesdienst vorhanden gewesen sei, ist eine Annahme, die nicht nur durch die eben erwähnte Thatsache widerlegt wird, dass die uns im Spruchbuch vorliegende umfangreiche Sammlung allgemeiner Lebensregeln wohl vor seelenlosem Opferdienst nirgends aber vor Götzendienst warnt, sondern auch an sich undenkbar ist. Eben weil es in der Natur der Sache liegt, dass wie nach der Erbauung des Tempels durch Salomo so auch nach der Wiedererbauung des Tempels durch Serubbabel der Glanz des neueingerichteten Gottesdienstes einen solchen Eindruck auf das Volk machen musste, dass es zwar nicht mehr der Versuchung andern Göttern zu dienen, wohl aber der Versuchung die äusseren Formen des Jehovadienstes zu überschätzen aus-

1) Bei Luther freilich 30, 8, aber nicht im Grundtext.

gesetzt war, darum kann die in dieser Beziehung selbstverständlich zwischen der Zeit Koheleths und der des Maleachi stattfindende Aehnlichkeit keinen Anhaltepunkt für die Entscheidung der Frage darbieten, ob das Buch von Salomo oder zur Zeit Maleachis verfasst ist.

Es bleibt uns nun noch übrig, den von Hengstenberg versuchten Nachweis, dass eine richtige Feststellung der Zeitverhältnisse des Buches mit unumstösslicher Gewissheit auf die Zeit der persischen Herrschaft über das Volk Gottes führe (S. 5), den Gedanken einer Abfassung durch Salomo also zur Unmöglichkeit werden lasse (S. 6), einer Prüfung zu unterziehen. Wenn Hengstenberg dabei von der Behauptung ausgeht, der Verf. habe in offenbarer Absichtlichkeit mehr angedeutet als ausgeführt (S. 1), weil er wegen der heidnischen Zwingherrn, die überall ihre Aufpasser gehabt hätten, nicht habe wagen dürfen mit der Sprache frei heranszugehen (S. 2): so können wir nicht umhin an erster Stelle unsere Verwunderung darüber auszusprechen, dass Hengstenberg mit seiner grossen Hochachtung vor dem Worte Gottes, die er in so reichlichem Masse sein ganzes Leben hindurch an den Tag gelegt hat, die Annahme vereinigen zu können glaubte, dass der Verf. eines kanonischen Buches, welches der Gemeine Gottes aller Zeiten zur Richtschnur dienen soll (S. 1), aus Furcht vor Menschen nicht gewagt habe das grade herauszusagen, was er eigentlich habe sagen wollen. Während Hengstenberg durch diese von vorn herein eingenommene Position der Aufgabe, die Richtigkeit seiner willkürlichen Hypothesen zu beweisen, sich entziehen und gegen jeden Angriff der Kritik sicher stellen will, entbindet er dieselbe vielmehr durch das freiwillige Zugeständniss, dass was er aus dem Buche herausliest eigentlich nicht darinsteht sondern von ihm hineingetragen wird, von der Aufgabe ihn zu widerlegen. Was berechtigt ihn, das was in dem Buche als Lebenserfahrung und Stimmung des Verfassers, also eines einzigen Mannes, hingestellt wird, ohne weiteres auf das ganze Volk zu beziehen? Wie kann er aus 1, 12—18 schliessen wollen, dass die schimmernde Weisheit der salomonischen Zeit geschwunden war (S. 2), während doch V. 18 deutlich sagt, dass nicht im Mangel sondern grade in der Fülle der Weisheit Fülle des Grams ist, und grade wer seine Kenntniss mehrt eben dadurch auch seinen Schmerz vermehrt? Einzelne Personen, wie Hiob, Elia, Jona haben oft von Missmuth fortgerissen sich den Tod gewünscht; dass es aber Zeiten gegeben habe, in welchen solche Stimmung epidemisch geworden sei, ist darum undenkbar, weil wer in trüben Zeiten geboren ist auch nur

geringe Ansprüche an das Leben macht; wie kann also aus 3, 1—15. 4, 1—3 auf eine Zeit geschlossen werden, „da sich der Gedanke mit Gewalt aufdrängte, besser als zu leben sei zu sterben“ (S. 3)? Die nachdrückliche Warnung vor schlaffer Unthätigkeit, aus welcher Hengstenberg schliesst, dass die damaligen Zeiten verzweifelt und trostlos waren (S. 5), findet sich auch in den Sprüchen: mit Koh. 11, 4—6 vgl. Prov. 20, 4. 22, 13. 26, 13—16; mit Koh. 4, 5 vgl. Prov. 6, 9. 10. 24, 30—34. 15, 19. 19, 15. 24. 13, 4. 18, 9. 20, 15; mit Koh. 9, 10 vgl. Prov. 12, 24. Ebenso hat Hahn (S. 14) richtig darauf hingewiesen, dass die nach Hengstenberg für die persische Zeit charakteristische Rüge des Geizes (S. 6. 11) sich auch Prov. 15, 27. 27, 20. 28, 16 findet, die Warnung vor Murren im Unglück aber das Thema des in der salomonischen Zeit entstandenen Buches Hiob ist. Die Meinung, dass der Heide sich als der Reiche darstelle, Israel als verarmt (S. 3), ist ebenso völlig aus der Luft gegriffen (vgl. Hahn S. 13), wie die Behauptung, die Thorheit erscheine überall in dem Buche als die Seele des Heidenthums (S. 5). Ein Gegensatz zwischen Israel und den Heiden findet sich in dem Buche nirgends auch nur leise angedeutet; die Annahme aber, dass wir uns unter dem Thoren den Heiden zu denken haben, wird dadurch dass dem Thoren 4, 5 Faulheit beigelegt wird, unwahrscheinlich, dadurch dass 4, 17 von den Opfern und 5, 3 von den Gelübden der Thoren geredet wird, zur Unmöglichkeit.

Dass aber die ganze Annahme einer Fiction mit eben denselben Waffen, mit welchen sie für ihre Existenz streitet, schliesslich sich selbst zerstört, hat Wetzel in überzeugender Weise bewiesen. Derselbe sagt (S. 107): „Das Schlimmste bei dieser Auffassung ist nur der Umstand, dass sie widersinnig ist in sich selbst, während sich die Kritik dabei sehr klug vorkommt. Findet sie nämlich Gedanken, die nur für Salomo und salomonische Verhältnisse oder doch dazu besonders gut passen, so sagt sie, das sei Wirkung der Fiction. Oder findet sie Gedanken, in denen die vorausgesetzten persischen Zustände nicht mit der gewünschten Bestimmtheit heraustreten, so sagt sie, der Verf. habe sich nur mit behutsamer Zurückhaltung aussprechen dürfen, und findet darin eine Berechtigung, in die Worte Koheleths das Persische hinein zu malen, was nicht darin steht. Auf diese Weise hat sie auf alles, das wider ihre Behauptung spricht, eine Antwort. Indem sie aber so zwischen den Zuständen, aus denen Salomo allein sprechen konnte, und den Zuständen, aus denen heraus dem Verf. des Buches seine Betrachtungen wirklich erwachsen seyn sollen,

eine unausfüllbare Kluft nachweiset, bemerkt sie nicht, dass sie damit die Fiction selbst als sinnlos darstellt. Oder ist es nicht sinnlos, Gedanken, die dem Verf. unter ganz bestimmten Verhältnissen entstanden seyn sollten, einem Manne in den Mund zu legen, der dieselben wegen seiner völlig verschiedenen Umgebung eben so unmöglich denken konnte, wie sie einem Juden unter den späteren Perserkönigen natürlich waren?"

III.

Wenn wir nun nach Widerlegung der aus dem Inhalte des Buches wider die salomonische Abfassung geltend gemachten Gründe zur Beleuchtung der sprachlichen Eigenthümlichkeiten übergehen, welche gleichwie sie in Grotius die ersten Zweifel geweckt und die Herabsetzung in die nachexilische Zeit durch v. d. Hardt zuerst veranlasst haben, so auch jetzt noch für die Gegner der Aechtheit den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden (vgl. Ewald S. 178, Elster S. 5 und namentlich Kleinert S. 18—21): so muss von vorn herein unser Augenmerk darauf gerichtet werden, dass ein zur Zeit der Blüthe der negativen Kritik aus der Sprache des Buchs geführter Beweis einer späteren Abfassung, wenn auch von dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft aus noch so richtig geführt, doch darum jetzt nicht mehr stichhaltig zu seyn braucht, wo man einen grossen Theil der damals für exilisch oder nachexilisch gehaltenen hebräischen Literatur wieder einer ältern Zeit vindicirt hat. Wenn Eichh. und Knobel durch Parallelen aus dem Pentateuch, aus Hiob, aus Psalmen die nach der Ueberschrift davidisch sind oder gar aus dem Hohenliede den neuhebräischen Charakter einer sprachlichen Eigenthümlichkeit beweisen: so muss ein solcher Beweis offenbar für den, welcher den Pentateuch von Mose oder bald nach Mose, die übrigen ebengenannten Schriften aber in der davidisch-salomonischen Zeit geschrieben seyn lässt, gradezu in sein Gegentheil umschlagen. Wenn jetzt feststeht, dass Aramaismen in einem biblischen Buche durchaus nicht immer von der Berührung herzuleiten sind, in welche Israel zu den Chaldäern durch das Exil getreten ist, so wird auch der aramaisirende Charakter des Buches Koheleth um so weniger an sich schon ein Beweis für eine nachexilische Abfassung seyn können, da auch die Diction einer andern gleichfalls durch die Tradition dem Salomo beigelegten Schrift, wenn auch in andrer Weise, so doch kaum in geringerem Masse, aramaisirt. [1]) Wir wür-

---

1) Sehr richtig bemerkt Böhl (*de aramaismis l. Koh. p. 32*): *Similia in*

den vielmehr nur dann eine nachexilische Abfassung für erwiesen halten können, wenn die Uebereinstimmung der Sprache unseres Buches mit der Sprache der späteren hebräischen Literatur so auffallend wäre, wie die Kritik auf Grund des einmal gefassten Vorurtheils, dass Aramaismen auf die exilische Zeit weisen müssen, behauptet hat. So unwissenschaftlich es aber auf der einen Seite seyn würde, den aramaisirenden Charakter leugnen zu wollen, so entschieden müssen wir die von den Kritikern behauptete beweiskräftige Uebereinstimmung zwischen der Sprache Koheleths und der späteren hebräischen Literatur in Abrede stellen.

Suchen wir nun, bevor wir den Beweis für die letzte Behauptung führen, zunächst für die Erklärung der Aramaismen des Buches einen Gesichtspunkt zu gewinnen: so ist es offenbar bedenklich, aus sprachlichen Erscheinungen, die ganz vereinzelt dastehen, auf die Zeit schliessen zu wollen, in welcher sie gebraucht sind. Wir werden nur dann an der Sprache einen Halt für die Bestimmung der Zeit gewinnen können, wenn sich eine Spracheigenthümlichkeit findet, die nicht vereinzelt sondern häufig in der biblischen Literatur vorkommt. Eine solche unserem Buche eigene Wortform, die sich über hundertmal im A. T. findet, ist das für אשר gebrauchte ש *praefixum*. Wenn nun das ש einerseits weder in der chaldäischen noch in der syrischen sondern nur noch in der phönicischen Sprache sich findet, anderseits im A. T. in der Zeit des David und Salomo, die einen regen Verkehr mit Phönicien unterhielten, (abgesehen vom Prediger Salomo) vierzigmal [1]), dagegen vor David nur viermal [2]) und nach Salomo nur an zehn Stellen von vier anonymen, wahrscheinlich nachexilischen Psalmen [3]) und ausserdem noch achtmal [4]) vorkommt: wird da nicht eben die Thatsache, dass bei Koh. sich einundachtzigmal אשר und dreiundsechzigmal ש findet, grade als ein deutlicher Fingerzeig dafür angesehen werden kön-

---

Cantico atque in Ecclesiasta te offendent: quibus perspectis facile res eo redire poterit, ut Ecclesiastes aut Canticum secum ad tempora post exilium abripiat, aut adjuvante Cantico suum in locum, velut suadet ipsius libri inscriptio, restituatur.

1) Bei David Ps. 122, 3. 4. 124, 1. 2. 6. 133, 2. 144, 15. Dazu Hiob 19, 29 und im Hohenliede 32 mal.

2) Richt. 5, 7. 6, 17. 7, 12. 8, 26.

3) 129, 6. 7. 135, 2. 8. 10. 136, 23. 137, 8. 9. 146, 3. 5.

4) Einmal im Munde des Königs von Syrien 2 K. 6, 11; dann gleichfalls aus besondern Gründen (vgl. Hgstbg. Hoheslied S. 237 Anm. u. Warminski S. 169 Anm.) in den Klageliedern 2, 15. 16. 4, 9. 5, 18. Ausserdem noch dreimal in nachexilischer Prosa, Esr. 8, 20. 1 Chr. 5, 20. 27, 27.

nen, dass das Buch aus der davidisch-salomonischen Zeit stammt?[1]) Wenn wie in den uns erhaltenen Ueberresten der phönicischen Literatur so auch im Hohenliede einzig und allein die abgekürzte Form von אשר vorkommt, muss da nicht der Umstand, dass ein häufiger Gebrauch des blossen ש nur noch bei Koheleth stattfindet, selbst abgesehen von der Tradition die Vermuthung nahelegen, dass beide Schriften von Einem Verfasser herrühren?[2])

Wie das einfache ש so weist auch die Zusammensetzung של und בשל deutlich auf einen Zusammenhang mit Phönicien hin. של findet sich in vorchristlicher Zeit nur im Phönicischen (vgl. die von Gesenius im Thesaurus S. 1346 u. Böhl S. 37 angeführten Stellen) und im Hohenliede (1, 6. 3, 7); בשל nur Koh. 8, 17 und Jon. 1, 7. 12, also bei dem Propheten, dessen Heimath Gathhepher im Norden Palästinas und mithin nicht allzu weit von der phönicischen Grenze entfernt lag. Dass der Verkehr mit Phönicien einen Einfluss auf Salomos Sprache ausgeübt hat, dafür scheint der deutlichste Beweis der zu seyn, dass Salomo die Cypressen Cant. 1, 17 ברותים nennt, offenbar weil er dies beim Tempelbau verarbeitete Holz von den Phöniciern erhielt (1 K. 5, 20—24 [L. 6—10]. 2 Chr. 2, 7 [L. 8]), die Phönicier aber statt ש meist

---

1) Demgemäss findet sich, wenn wir Koh. als eine Schrift Salomos ansehen, das phönicische ש in der Zeit des David und Salomo, die mit Phönicien verkehrten, 103 mal, in der gesammten übrigen hebräischen Literatur nur 22 mal.

2) Die früher häufige Behauptung, dass das ש auf eine spätere Zeit hinweise, verstummt immer mehr. Vertheidiger der Aechtheit des Hohenliedes, wie Keil und Hengstenberg, wagen es bei Aufzählung der angeblich auf eine spätere Zeit hinweisenden Spracheigenheiten Koheleths natürlich gar nicht mehr zu erwähnen, und auch bei Kleinert soll nicht mehr dass sondern wie das ש gebraucht wird, ein Beweis für spätere Zeit seyn. Wenn aber Knobel sich nicht auf Vergleichung der biblischen Literatur beschränken zu müssen sondern selbst den talmudischen und rabbinischen Sprachgebrauch bei Bestimmung des Zeitalters unseres Buches berücksichtigen zu dürfen glaubt und meint (S. 74), man brauche nur ein paar Seiten im Talmud gelesen zu haben, um sich sogleich zu überzeugen, dass das ש von Koh. grade so gebraucht werde wie von den Talmudisten und Rabbinen (richtiger: von den Talmudisten grade so gebraucht werde wie von Koh.): so antworten wir mit Wetzel (S. 116): „Da der Talmud mehr als 500 Jahre nach der Abschliessung des Kanons geschrieben ist, so ist doch leicht abzusehen, dass das, was 500 Jahre vor dem Talmud in der Sprache heimisch gewesen seyn soll, in dieselbe auch schon 500 Jahre früher aufgenommen seyn kann.“ — Uebrigens findet auch zwischen dem Hohenliede und der Sprache des Talmud und der Rabbinen die Uebereinstimmung statt, dass in beiden של zur Umschreibung des Genitivs gebraucht wird.

ת setzen (so תם für שם, תור für שור, תלת für שלש). [1]) Wie eine rauhere und härtere Aussprache im Phönicischen auch darin sich zeigt, dass אכת für אחת steht, so findet sich bei Koh. 1, 15. 7, 13. 12, 9 תקן ܬܩܢ für תכן, 10, 10 קהה für כהה, auch 11, 6 כשר ܟܫܪ für ישר.

Wenn aber wahrscheinlich ist, dass die altsyrische Sprache wie der späteren syrischen so auch der phönicischen ähnlich war — wofür auch angeführt werden könnte, dass 2 K. 6, 11 der König von Syrien ש statt אשר sagt —, so findet der aramaisirende Charakter mehrerer Schriften aus der davidisch-salomonischen Zeit seine ausreichende Erklärung in der Thatsache, dass grade unter David und Salomo ganz Syrien bis zum Euphrat ein Theil des israelitischen Reiches war. [2])

Damit unsere Widerlegung der Behauptung, dass die Sprache des Buches auf eine spätere Zeit als die des Salomo führe, an Uebersichtlichkeit gewinne, fassen wir sie in folgende acht Sätze zusammen:

1. Die nachweisbar der phönicischen, vielleicht auch der altsyrischen Sprache eigenen Aramaismen haben in dem Verkehr Salomos mit Hiram und seinen Leuten, sowie in dem Umstande, dass Syrien bis zum Euphrat zu Salomos Reich gehörte, ihren Grund. — Wenn Ewald wie schon früher den Dichter des Hohenliedes um seines sprachlichen Charakters willen so neuerdings ebenfalls aus sprachlichen Gründen auch den Verf. des Buches Koh. zu einem Galiläer macht (2. A. S. 269 A.), so begrüssen wir als einen Fortschritt der Wissenschaft die dieser Annahme zu Grunde liegende richtige Erkenntniss, dass die Aramaismen dieser Bücher nicht auf einen Zusammenhang mit Chaldäa und den Zeiten des Exils, sondern auf einen Zu-

1) Vgl. auch רהיטנו Cant. 1, 17 — von ܪܗܛ = רוץ.

2) David kam in vielfache Berührung mit Syrien theils durch die Kriege, die er mit ארם דמשק 2 S. 8, 5. 1 Chr. 19 [L. 18] 5, mit ארם נהרים (vgl. ארם אשר מעבר הנהר 1 Chr. 19 [L. 20] 16) und ארם צובה Ps. 60, 2. 2 S. 8, 3. 10, 6. 8. 1 Chr. 18 [L. 19], 3. 19 [L. 20], 6, ארם מעכה 1 Chr. 19 [L. 20], 6 und ארם בית־רחוב 2 S. 10, 6 führte — in Folge deren er Syrien besetzte und sich regelmässigen Tribut zahlen liess 2 S. 8, 6. 1 Chr. 19 [L. 18], 6 —, theils dadurch, dass er eine Tochter des Königs von גשור (בארם 2 S. 15, 8) zur Frau hatte 2 S. 3, 3, deren Sohn Absalom sich drei Jahre bei seinem Grossvater zu Gesur in Syrien aufhält, 2 S. 13, 37. 38. 14, 23. Dass Salomo, der auch Tribut aus Syrien erhielt 1 K. 5, 14 [L. 4, 21—24], in der Nähe von Damaskus Bescheid wusste, zeigt Cant. 7, 5 [L. 4].

sammenhang mit den Landschaften hinweisen, welche die Nordgrenze von Palästina bilden.[1]) Wenn selbst da, wo die Meinung herrscht, dass mehrere Jahrhunderte zwischen der Abfassung beider Bücher liegen, die Spracheigenthümlichkeiten von einem grossen Sprachgelehrten bei beiden Büchern in übereinstimmender Weise erklärt werden, so dürfte schon darin ein nicht ganz zu verachtendes Zeugniss für die Richtigkeit der Tradition liegen, die beide Bücher auf ein und denselben Verf. zurückführt.

2. Die aramäischen Formen und Orthographieen finden hinreichende Analogieen im älteren Hebraismus, namentlich auch des salomonischen Zeitalters. — מַרְפֵּא 10, 4 (von רפה) ist grade salomonisch, denn es findet sich nur noch Prov. 14, 30. 15, 4. (Man beachte auch שֵׁנָא für שֵׁנָה bei Salomo Ps. 127, 2.) — א in einem Verbum לה findet sich wie in יְשֻׁנֵּא 8, 1 so auch in תֹּבֵא Prov. 1, 10, יוֹרֶא Prov. 11, 25, ויראו המראים 2 S. 11, 24. — Zu יְהוּא 11, 3 vgl. הֱוֵא Hi. 37, 6. Das Verbum wird eben in der Bedeutung fallen immer mit א geschrieben (s. Böhl S. 38). Wie יְהוּא = ܢܶܗܘܶܐ (chald. dagegen יֶהֱוֵא), so ist הֱוִי Jes. 16, 4 = ܗܘܝ. הוה für היה findet sich nicht nur noch Neh. 6, 6, sondern schon Gen. 27, 29. Grade das Participium הֹוֶה 2, 22 kann um so weniger auffallen, da ein Partic. von היה sich nicht nachweisen lässt (vgl. Böhl S. 38). — Zu חֹטֶא 8, 12. 9, 18 vgl. יְגַמֶּא Hi. 39, 24. (Andere Formen, die von Verbis לא nach Art der לה gebildet sind, bei Gesenius Lehrgebäude S. 418; vollständiger verzeichnet von Rud. Stier, Lehrgebäude d. hebr. Spr. S. 420.) — Mit עֲבָד 9, 1 vgl. עֲנָק Cant. 4, 9. Prov. 1, 9; auch סְתָו Cant. 2, 11. Ebenso findet sich bei David אֱיָל Ps. 88, 5, schon früher אֱסָר Num. 30, 3. 6. 8, 15; aus späterer Zeit nur עְיָם Jes. 11, 15. — Will man הֲבֵל, wie früher allgemein geschah (vgl. Gesenius), als eine aramaisirende Nebenform von הֶבֶל ansehen, so würde רְתֵת Hos. 13, 1, יְלֵל Deut. 32, 20 zu vergleichen, die Thatsache aber, dass diese Form sich nur 1, 2. 12, 8 findet, durch das Streben nach Abwechselung im *parallelismus membrorum* genügend motivirt seyn. Besser aber hält man die Form für

1) Freilich darf ein solcher Einfluss nicht so äusserlich motivirt werden wie bei David Michaelis: „Salomon scheint sich häufig zu Baalbek, einer Stadt, die er selbst am Fuss des Libanons baute, und auf einem Lustschloss des Berges Libanon aufgehalten zu haben. — An diesem Ende von Palästina, der an Länder gränzte, wo Aramäisch die Muttersprache war, mochte der Dialect schon mit Aramäischen Wörtern und Constructionen gemischet seyn“ (vgl. Nachtigal S. 54 Anm. t.).

einen *stat. constr.*, wofür hinreichende Analogieen bei Ewald (Ausführl. Lehrgeb. d. hebr. Spr. 8. A. §. 213 a), deren Aufzählung hier werthlos ist, wenn wir einmal davon absehen, הֲבֵל für eine aramaisirende Form zu halten. (Hitzig vergleicht אֲבֵל bei David Ps. 35, 14.) — Zu יָנֵאץ 12, 5 (das wir mit Ew., Heiligst., Hgstbg., Hahn, Gurlitt, Zöckl. von הֵנֵץ ableiten) ist zu bemerken, dass א an Stelle des zweiten Radicals in Stämmen ער sich grade am häufigsten im salomonischen Zeitalter findet. So noch רָאשׁ Prov. 10, 4. 13, 23, רָאמוֹת Prov. 24, 7. Hi. 28, 8. Ez. 27, 16.[1]) Nach *zere* aber, wie hier, nur bei Salomo, in רֵאשׁ Prov. 6, 11. 30, 8.[2]) — Wenn הסורים 4 14 wirklich für הָאֲסוּרִים stände, so würde diesem Syriasmus allerdings noch nicht וַתַּזְרֵנִי für וַתְּאַזְּרֵנִי 2 S. 22, 40, מַלְּפֵנוּ Hi. 35, 11 für מְאַלְּפֵנוּ, auch noch nicht הָאסַפְסֻף Num. 11, 4 für הָאֲסַפְסֻף, sondern erst הָרַמִּים 2 Chr. 22, 5 für הָאֲרַמִּים vollkommen entsprechen. Allein da eine genügende Auslegung dieser Stelle noch nicht gefunden ist, vielmehr abgesehen von der undurchführbaren Beziehung auf Joseph und der nach mehr als einer Seite hin bedenklichen messianischen Auffassung Hahns jede andere Deutung (wie die auf David, Rehabeam, Jerobeam) entweder an dieser Erwähnung des בֵּית הָסוּרִים scheitert oder so auslegt, als stände da בֵּית הַסּוּרִים[3]): so dürfte dieser von Ewald vorgeschlagenen und von Hitzig angenommenen Punktation, wonach wir den Plural von סוּר „verworfen“ Jes. 49, 21 vor uns haben würden, der Vorzug gebühren. — Wenn Knobel endlich auch das ganz isolirt dastehende עֲדֶנָּה 4, 2 und עֲדֶן V. 3 als Aramaismus bezeichnet, so wird der Beweis dafür noch erwartet. — Die von Hitzig noch gegen Salomo geltend gemachte Form מְעַטִּים findet sich nur noch bei David, Ps. 109, 8.

3. Die Behauptung, dass die Bildung der No-

---

1) Ebenso קָאם Hos. 10, 14. Auch לָאט Richt. 4, 21 und דָּאג Neh. 13, 16 sind hierhin zu rechnen, wiewohl neben לוט auch לאט, neben דוג auch דגה existirt.

2) Dass dies ein Syriasmus ist, zeigt Ew. a. a. O. §. 15 e (S. 54) Anm. Wenn Hengstenberg z. d. St. (S. 251) einfach sagt: „Das eingeschobene א darf nicht befremden, es findet sich auch sonst im späteren Sprachgebrauche, Ewald §. 83 c“ — so möge dies Beispiel zeigen, mit welcher Vorsicht die allenthalben auch in den neueren Commentaren sich findenden Behauptungen aufgenommen werden müssen, dass die Spracheigenthümlichkeiten des Koh. auf ein spätes Zeitalter hinweisen.

3) „Viele Ausleger können dieses Wort im eigentlichen Sinn nicht mit ihren Deutungen vereinigen. So sagt Schmidt: „Kerker“ nehme ich, wie z. B. Döderlein, für *infima hominum sors.* Doch gestehe ichs, ich suche noch eine bessere Erklärung“ (Nachtigal S. 120 A. 72).

mina auf ־ָן, ־וֹן und ־וּת mehr dem späteren als dem älteren Hebraismus angehöre, ist unrichtig. — Knobel sagt (S. 73): „Die Nomina in ־וּת sind, wo sie häufig vorkommen, Zeichen des jüngern Hebraismus und beurkunden zugleich eine starke Hinneigung zum Aramaismus.... Dasselbe gilt von den Nominibus in ־ָן und ־וֹן.“ Ja Hitzig hat sogar die Behauptung gewagt (S. 120): „Als eine sehr späte markiren sie [die Sprache] schon die neuen durch äussern Zusatz gebildeten Formen auf ־וּת und ־וֹן.“ Nachdem v. Essen (S. 44 f.) durch Anführung einer beträchtlichen Zahl von Beispielen aus der ältern hebräischen Literatur, unter denen er aber auch manche Concreta genannt hat, die Nichtigkeit jener Behauptung dargethan, ist dieselbe von Kleinert (S. 18) in der modificirten Gestalt wiederholt worden, dass die zahlreichen echtprosaischen Abstractbildungen auf ־וֹן und ־וּת das Gepräge der späten Sprache und des aramäischen Einflusses trügen. (Aehnlich Keil, Einleitung 1. A. S. 54, 2. A. S. 47, Zöckler S. 115.) Aber auch dies ist völlig unwahr.

Was zunächst die *nomina abstracta* auf ־ָן betrifft, so kommen 4 schon vor [1]) und nur 2 erst nach Salomo vor. [2]) — Ein Nomen auf ־ָן findet sich in den Proverbien, nämlich קנין, eins bei Koh., nämlich ענין, zwei im Hohenliede, nämlich כצן und שושן. [3])

Nomina abstracta auf ־וֹן kommen bis auf die Zeit des Salomo *(incl.)* schon 44 vor [4]), dann noch 8 bis zum Exil [5]); erst in der Zeit des Exils kommen nur 5 [6]) und nach dem Exil noch 3 vor. [7]) — Wie sich 9 bei Koh. finden, nämlich

1) Nämlich קנין, קָרְבָּן (= קֻרְבַּן Neh. 10, 35. 13, 31) und אתנן im Pentat. und שנאן bei David.

2) כעמן Jes. und nach dem Exil nur noch אָבְדָן Esth. 8, 6 (= אַבְדָן 9, 5).

3) Adjectiva sind רענן Deut., שאנן und שלאנן Hi., אלמן Jer., Concreta חרצן שלחן כבשן דגן Pent., דרבן 1 Sam., ליתן Hi., שרין Jes., בנין und נדן Ez., ביתן Esth., נשתון Esr.

4) Nämlich 24 (אסון נאון דאבון (= אמון Jer.) המון זדון זכרון הרון הפזון חרון יגון ירקון כליון נקיון רצון שבתון שגעון שדפון צמאון רעבון עצבון פתרון ערבון עורון תמהון) im Pent., פרזון Richt., הריון Ruth; 6 (שאון דמיון הגיון חרבון שָׁשׂוֹן שגיון) bei David, מדון 2 Sam., חזיון u. רקבון Hi., 9 in Prov. (s. oben).

5) שברון ציון בטחון דֵּרָאוֹן (= דְּרָאוֹן Dan. 12, 2) אלמן רזון Jes.; חביון u. קיקלון Hab.

6) רפיון Jer.; שכרון עזבון שממון איתון Ez.

7) קפאון Sach., בזיון Esth., רשיון Esr.

בטחון המון זכרון חסרון חשבון שלטון יתרון כשרון רעיון: so finden sich auch 9 in den Prov., nämlich אבדון גאון זדון חזון כשלון משאון לצון קלון רצון.[1])

Nomina abstracta auf ות finden sich 34 bis auf Salomo[2]), dann noch 10 bis zum Exil[3]); dazu kommen in exilischer Zeit noch 8 Hapaxleg.[4]) und in nachexilischer ausser עבדות noch 2 Hapaxl. vor.[5]) — Wie sich 4—5 Nomina auf ות einzig und allein bei Koh. finden, nämlich שׂכלות 1, 17 = סכלות 2, 3 u. ö., הוללות 10, 13, שפלות 10, 18 und שחרות 11, 10: so finden sich gar 9 einzig und allein in den Proverbien, nämlich רפאות 3, 8, לזות 4, 24, עקשות 4, 24. 6, 12, כסילות u. פתיות 9, 13, חכלילות 23, 29, אכזריות 27, 4, שחות 28, 10 und עצלות 31, 27.[6])

4. Ebensowenig kann zugegeben werden, dass eine beträchtliche Zahl der in dem Buche vorkommenden Wörter nur dem spätern Hebraismus angehöre. — זכרון 1, 11. 2, 16 kommt allein im Pentat. schon 9 mal vor. — מלכות 4, 14, vereinzelt schon Num. 24, 7, wird häufiger in der Zeit des David (Ps. 103, 19. 145, 11.

---

1) Wollte man die Concreta, deren sich 15 schon vor David (אישון אֲלֹון דאשון חלון ישימון לשון רמון שפיפון עשרון ערמון פעמון פקדון im Pent., פרשדון u. מסדרון Richt.), 9 in davidisch-salomonischer Zeit (גרון David, ארמון u. קמשון Prov., אפריון u. קנמון Cant., אגמון u. כידון Hi., שריון (= סריון Jer.) u. קלשון 1 Sam.), 2 noch vor (חרמון Am., קיקיון Jon.) u. 5 in und nach dem Exile (סִלּוֹן u. סַלּוֹן Ez., צקלון 2 Kön., בצרון Sach., דרכמון Esr.) finden, vielleicht auch noch die 12 Adjectiva (אבין אחרון עליון ראשון קיצון תיכון Pent., תחתון Jos., זידון David., עקלתון Jes., חיצון u. קדמון Ez., גאיון Ps. 123) hinzurechnen: so würde das Resultat wesentlich dasselbe seyn.

2) Nämlich 14 (אלמנות בכות דמות זנות כבדות כסות תרבות u. כריתת מלכות עדות פדות צמיתת שרירות שבות) im Pentat., ממלכות Jos., 9 (אילות ברות גאות פלצות זלות חיות מרדות עלמות ענות) bei David, הגות Ps. 49 (vermuthl. aus davidischer Zeit), עשתות Hi. u. 8 (שחות als *concr.* abgerechnet) in den Prov.

3) גלות Ob., נבלות Hos., גבהות הריסות חזות חסות מצות רוממות קדרות Jes., עליצות Hab.

4) השמעות שרות גרות ידידות כלמות פחזות פקדות Jer.; u. מרירות Ez.

5) מלאכות Hagg. u. חפשות 2 Chr.

6) Dazu kommen noch die Concreta גבלות Exod., הלמות Richt., חלמות Hi. und חנות Jer.

12. 13) und Salomo (vgl. Ps. 45, 7. 1 S. 20, 31). — שׁלּיט 7, 19. 8, 8. 10, 5, ausser Ez. 16, 30 auch Gen. 42, 6. Das Verbum findet sich ausser Koh. allerdings nur noch Ps. 119, 33. Neh. 5, 15. Esth. 9, 1; daneben aber auch im spätern Hebraismus משל Thr. 5, 8. 1 K. 5, 1. 1 Chr. 29, 12. 2 Chr. 9, 26. Wohl zu beachten ist, dass Salomo im betrachtenden Stil immer שׁלט (Koh. 2, 19. 5, 18. 6, 2. 8, 9), im gnomischen immer משל setzt (Koh. 9, 17. 10, 4. Prov. 6, 7. 23, 1 u. ö.). — כַּעַס findet sich schon Deut. 32, 19. 27. Ps. 10, 14, bei David Ps. 6, 8. 31, 10, bei Salomo Prov. 17, 25. 21, 19, dreimal in exilischen Büchern, in nachexilischen aber nie — und soll dennoch nach Knobel (S. 129) ein Wort des spätern Hebraismus seyn! Ganz dieselbe Bedeutung wie 2, 23. 7, 3. 9. 11, 10 hat das Wort auch Hi. 5, 2. 6, 2. 10, 17. 17, 7, wie Kn. selbst bemerkt. Es lässt sich also nachweisen, dass die Bedeutung, welche das Wort bei Koh. hat, grade in salomonischer Zeit gebräuchlich war. — Die Wurzel תקף 4, 12. 6, 10 auch Hi. 14, 20. 15, 24. — Ebenso מכך 10, 18, das nach Kn. für das ältere מוך stehen soll, nicht erst Ps. 106, 43, sondern schon Hi. 24, 4. — פַּרְדֵּס 2, 5, nicht nur Neh. 2, 8 sondern auch Cant. 4, 13. Alle hier genannten Wörter konnten freilich zu einer Zeit, wo man den Pentateuch, Hiob und das Hohelied in eine späte Zeit versetzte, als Zeugnisse für nachexilische Abfassung angesehen werden; jetzt aber beweisen die Parallelen aus Cant. und Hiob grade im Gegentheil, dass diese Worte schon in der salomonischen Zeit gebräuchlich waren. — Auch ילדות 11, 9. 10. Ps. 110, 3 kommt grade nur in der davidisch-salomonischen Zeit vor. — נכסים 5, 18. 6, 2 nicht nur 2 Chr. 1, 11. 12 sondern schon Jos. 22, 8. — בטחון findet sich ausser 9, 4 auch Jes. 36, 4. Parallelen aus vorexilischen Büchern aber beweisen nicht. — זיע 12, 3 nicht nur Esth. 5, 9, sondern auch Hab. 2, 7; das Deriv. זועה Deut. 28, 56. (Im Lexikon leitet Ges. von derselben Wurzel auch זעה Gen. 3, 19 ab.) — סוף 3, 11. 7, 2. 12, 13, nicht nur 2 Chr. 20, 16 sondern schon Joel 2, 20, kann um so weniger als die dem spätern Hebraismus eigene Form für das klassische קֵץ angesehen werden, da in den exil. und nachexil. Büchern קֵץ 18 mal (bei Daniel allein 11 mal), dagegen סוף nur ein einzigesmal sich findet. — Zu מִסְכֵּן 4, 13. 9, 15. 16 sagt zwar Knobel selbst: „Die Rad. סכן arm seyn findet sich nur noch Jes. 40, 20 und das Derivat מסכנות Armuth nur Deut. 8, 9“ (S. 197). Wiewohl aber jene Bedeutung von سَكَنَ V. abzuleiten und überhaupt die ganze Radix zwar 2 mal im

Pentat., 4 mal bei Hiob, 2 mal bei Jes. und 1 K. 1, 2. 4, nirgends aber in den späteren Büchern welche ein chaldaisirendes Sprachcolorit haben vorkommt, so soll das Wort dennoch als aramaisirend betrachtet werden, weil es sich wie in allen übrigen semitischen Sprachen so unter andern auch im Aram. und bei den Rabbinen findet!

5. Ganz willkürlich wird behauptet, dass viele Wörter bei Koh. eine vom ältern Hebraismus abweichende Bedeutung haben. Mit mehr Recht liesse sich das Gegentheil behaupten. — מִקְרֶה „Zufall“ (1 S. 6, 9. 20, 26. Ru. 2, 3) soll bei Koh. 2, 14. 15. 3, 19. 9, 2. 3 nach Ges. und Kn. (S. 153) die davon abweichende Bedeutung „Schicksal“ haben. Dagegen übersetzt Hahn das Wort auch bei Koh. überall durch „Zufall“, 3, 19. 9, 2. 3 auch Hgstbg. und Zöckl. — חֵפֶץ „Wohlgefallen“ soll nach Kn. (S. 166) bei Koh. und spätern Schriftstellern (wozu wieder auch Hiob und Jes. gerechnet werden) Geschäft, *πρᾶγμα* heissen. Dagegen Hgstbg. (S. 90): „חפץ kommt sonst immer in der Bedeutung Gefallen, Wohlgefallen vor und so auch mehrfach allgemein zugestanden in unserm Buche selbst (12, 1. 10. 5, 3)... Man wird also, wenn es irgend angeht, diese Bedeutung auch hier und ebenso in V. 17. 5, 7. 8, 6 beibehalten müssen, und zwar hier um so mehr, da man bei der Annahme der Bedeutung Sache hier eine leere Tautologie erhält u. s. w.“ — עמד nach Kn. nur Koh. 8, 3 und bei Daniel „sich stellen“. Hgstbg.: „Man wird עמד hier so fassen müssen wie in Ps. 1, 1.“ — Zu מנה 1, 15 Kn.: „Am besten passt die Bedeutung des chald. מְנָא *pa.* setzen, aufstellen.“ Dagegen bleiben Hitz., Elst., Hgstbg., Zöckl. auch hier bei der gewöhnlichen Bedeutung „zählen“. — Zu 3, 2 Kn.: „עקר nur hier in der Bedeutung ausrotten, welche im Syr., Chald., Talmud. die gewöhnliche ist.“ Allein das A. T. kennt ja auch keine andere Bedeutung, sondern das Niphal „zerstört werden“ Zeph. 2, 4 und das Piel „verlähmen“ Gen. 49, 6. Jos. 11, 6. 9. 2 S. 8, 4. 1 Chr. 18, 4 stimmt mit jener Bedeutung des Kal sehr wohl überein. — ברר 3, 18 nimmt Kn. willkürlich in der chald. Bedeutung *declarare*. Ges., Ew., Hitz., Zöckl.: prüfen. Hgstbg. und Hahn bleiben bei der gesicherten Bedeutung: reinigen, läutern, von moralischer Reinheit auch Ps. 18, 27. Hi. 33, 3. Zeph. 3, 9. Dan. 11, 35. 12, 10. — אִזֵּן 12, 9 nicht: prüfen, erwägen, sondern mit Aqu. (*ἠνωτίσατο*), Syr., Chald., Hgstbg., Hahn = האזין hören. (Selbst wenn die Stelle mit Kn. nach dem rabbinischen אִזֵּן geprüft werden zu erklären wäre, würde darin keine Hindeutung auf spätere Zeit liegen, da מאזנים Wage schon mehr-

fach bei Salomo vorkommt.) — עֹלָם 3, 11 nicht Welt sondern Ewigkeit. Dafür entscheidet nicht nur der Umstand, dass das Wort nur im Talm. und Rabb. Welt, im ganzen A. T. aber (auch in unserm Buche) immer Ewigkeit heisst, sondern auch der Zusammenhang (vgl. Hgstbg., Hahn, Zöckler). — Unter מלאך 5, 5 verstehen diejenigen Ausleger, welche eine nachexilische Abfassung annehmen, unter Berufung auf Mal. 2, 7 den Priester. Dass man aber nach Maleachi unter מלאך so ohne jede weitere Andeutung den Priester verstanden hätte, wird aus jener Stelle schwerlich gefolgert werden können. Wir legen daher der Auslegung jener Stelle statt Mal. 2, 7 vielmehr (mit Hahn) Hi. 33, 23 zu Grunde und verstehen den מלאך מליץ, den fürsprechenden, dolmetschenden Engel, der das Thun des Menschen vor Gott auslegt. (Vgl. Hi. 5, 1. Gen. 28, 12. Ex. 23, 21.)

Dagegen lassen sich in folgenden Wörtern, welche Kn. grade als Zeichen eines jüngern Hebraismus angesehen wissen will, im Gegentheil mehr oder minder deutliche Spuren einer vom jüngern Hebraismus abweichenden, vielmehr der ältern Sprache eigenen Bedeutung erkennen. — חשבנות 7, 29 Klügeleien; im jüngern Hebraismus Kriegsmaschinen 2 Chr. 26, 15. — כנס schon in dem (nach Hgstbg. davidischen) Ps. 33, 7 u. Jes. 28, 20, also nicht nur im jüngern Hebraismus, hat im Kal eine doppelte Bedeutung: 1) „sammeln“, vom Wasser Ps. 33, 7; 2) im jüngern Hebraismus nur von Menschen gebraucht „versammeln“, 1 Chr. 22, 2. Esth. 4, 16 (wie in Piel Ez. 22, 21. 39, 28. Ps. 147, 2); — bei Koh. 3, 5 von Steinen, 2, 8. 26 von Schätzen, also überall nicht wie im jüngern Hebraismus von Menschen sondern wie in dem vermuthlich davidischen Psalm von Sachen gebraucht, nicht versammeln sondern sammeln. — Noch deutlicher lässt sich bei כשר ein älterer und jüngerer Sprachgebrauch unterscheiden. Jener fliesst aus der Berührung mit Syrien, dieser aus der Berührung mit Chaldäa. Die chaldäische Bedeutung „schicklich seyn“ findet sich nur im jüngern Hebraismus Esth. 5, 8; dagegen die syrische „gedeihen“ eben in dem Zeitalter, in welchem Syrien zum Reich Israel gehörte, in dem des David und Salomo, Koh. 10, 10. 11, 6 und in den Derivaten כושרה = ܟܘܫܪܐ und ܟܘܫܪܐ bei David Ps. 68, 7 und כשרון = ܟܫܪܢܐ Koh. 2, 21. 4, 4. 5, 10. — סכן sonst „pflegen“ oder „arm seyn“, heisst 10, 9 nicht „gefährden“, wie Kn. aus dem Chald. und Rabb. erklärt, sondern „schneiden“, nach Ges., Hitz., Elst., Zöckl. *denomin.* von שַׂכִּין Messer, Prov. 23, 2. Es findet sich also die Radix in dieser Bedeutung grade nur bei Salomo. —

יוֹתֵר 6, 8. 11. 7, 11. 12, 9. 12 „Vorzug, Gewinn“, 2, 15. 7, 16 „vorzugsweise, übermässig“ (so Hahn S. 198), dagegen Esth. 6, 6 יותר מן „ausser“. — מדע kann jedenfalls die Bedeutung „Kenntniss, Verstand“, die es überall im jüngern Hebraismus Dan. 1, 4. 17. 2 Chr. 1, 10. 11. 12 in Uebereinstimmung mit dem chald. מַנְדַּע hat, Koh. 10, 20 nicht haben. Darüber sind die Ausleger einig, dass hier eine von der allein im jüngern Hebraismus nachweisbaren abweichende Bedeutung angenommen werden muss.[1]) — Auch die beiden so oft als Zeichen späterer Abfassung angeführten Abstracta רעות und רעיון, die beide im Hebräischen ausser Koh. nicht weiter vorkommen, hier aber eine offenbar vom Chaldäischen abweichende Bedeutung haben, können grade nur im ältern Hebraismus ihre Erklärung finden. Denn die Bedeutung „Wille“, die רעות Esr. 5, 17. 7, 18, und „Gedanke“, die רעיון Dan. 4, 16. 5, 6. 10. 7, 28. 2, 29. 30 hat, passt bei Koh. nirgends. Vielmehr weist רעות רוח 1, 14. 2, 11. 17, 26. 4, 4. 6. 6, 9 und רעיון רוח 1, 17. 4, 16 auf einen Sprachgebrauch hin, wie er sich in רעה רוח Hos. 12, 2 findet. Hier ist רעה parallel mit רדף *sectari*. (Vgl. Jes. 44, 20.) Die Bedeutung „streben“ aber, welche beide Substantiva bei Koh. haben, hat die Radix ausser den beiden angeführten Stellen nur noch bei David Ps. 37, 7 und Salomo Prov. 15, 14.

6. **Die übrigen diesem Buche eigenthümlichen Wörter, welche angeblich für eine nachexilische Abfassung zeugen, erklären sich hinlänglich aus Salomos Verkehr mit Arabien und Syrien.** — So בטל 12, 3 بَطَلَ ܒܛܠ בְּטֵל; תקן = ܬܩܢ (so Kn., Hgstbg. zu 1, 15); תְּקֹן 1, 15 = תָּכֵן, תַּקֵּן 7, 13. 12, 9 = תִּכֵּן, wovon es nur orthographisch verschieden ist (s. S. 433); פֵּשֶׁר 8, 1 (das Verbum פְּשַׁר ܦܫܪ ist chaldäisch und syrisch); גּוּמָּץ

1) Sollte die Uebersetzung der LXX durch *συνείδησις* richtig seyn, so würde der Umstand, dass die Peschito 2 Cor. 5, 11 *συνείδησις* durch ܡܕܥܐ wiedergibt, auf eine Entlehnung aus dem Syrischen hindeuten. Allein man darf weder „Gewissen“ (so auch Ew.), noch „Gedanke“ (Ges., Elst., Klein., Zöckl.) übersetzen, weil der Zusammenhang (קלל und besonders קול; vgl. Hgstbg. z. d. St.) gebieterisch einen concreteren Begriff verlangt. Statt nun mit Hgstbg auf „Studirzimmer“, mit v. d. Palm und Hahn auf „Ehegemach“ zu rathen, dürfte es wohl weniger gewagt seyn die Punktation zu andern und מֹדַע zu lesen, das in der Bedeutung „Bekanntschaft“ bei Salomo sich findet, Prov. 7, 4. (Aehnlich übersetzen Cleric., Nachtig., Döderl., Schmidt, jedoch ohne Aenderung der Punktation, auch der erst nach Einsendung dieses Manuscr. an die Red. erschienene und darum nur bei der Corr. spärl. berücksicht. Comm. von Grätz.)

10, 8 ܡܘܫܟܚܢ מִימְצָא kommt nirgends im bibl. Chaldaismus vor. Nur im Syrischen finden sich כְּבָר 1, 10. 2, 16. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6. 7 ܟܒܪ, und עֲבָר 9, 1 ܥܒܪ (dieselbe Bedeutung hat מַעֲבָר Hi. 34, 25). Nur aus dem Arabischen ist abzuleiten אִי 4, 10. 10, 16 von أوى heulen (vgl. jedoch auch אוי Prov. 23, 29 u. ö.); שִׁדָּה 2, 8 شدّة (so Ew., Hgstbg., Zöckl.); vielleicht auch חוש 2, 25 حسّ (Ew.).

7. D a s s e i n i g e w e n i g e W ö r t e r s i c h n u r i n d i e s e m B u c h e u n d i m s p ä t e r n H e b r a i s m u s f i n d e n, i s t t h e i l s w o h l b e g r ü n d e t, t h e i l s z u f ä l l i g. — Da wir nicht annehmen können, dass in Israel selbst eine Eintheilung des Landes in Provinzen eher stattgefunden hat, als bis das von David zusammeneroberte Reich durch Salomo eine friedliche Verwaltung und Organisation erhielt, auswärtige Reiche aber erst unter der Weltherrschaft der Babylonier und Perser eine solche Ausdehnung erhielten, dass wir naturgemäss von einer Eintheilung in Provinzen und Satrapieen hören: so können wir uns nicht wundern, dass auch das W o r t מדינה eben nur bei Salomo und dann in exil. und nachexil. Schriften sich findet. Es ist dies Wort aber um so weniger als Chaldaismus und Zeichen späterer Abfassung theils darum anzusehen, weil es von der althebräischen Radix דין abgeleitet eigentlich „Gerichtsbezirk“ heisst und auch in dieser ursprünglichen Bedeutung grade Koh. 5, 7 gebraucht wird, theils weil aus 1 K. 20, 14. 15. 17. 19 (wo שרי מדינות bereits unter Ahab genannt werden) deutlich hervorgeht, dass man in Israel מדינות schon in vorexilischer Zeit und zwar bald nach Salomo gekannt hat. Da nun der Ursprung der zu Ahabs Zeit bereits vollzogenen Provinzialeintheilung gewiss nicht in dem so kleinen Reich des Ahab sondern in einer Zeit zu suchen ist, in welcher die Grösse des Reichs eine Eintheilung in Provinzen veranlasste, so würde die zuletztgenannte Stelle schon an sich die Vermuthung, dass grade unter Salomo das Reich in מדינות eingetheilt worden sei, auch dann nahe legen, wenn nicht noch ein salomonisches Buch derselben ausdrücklich Erwähnung thäte. (Uebrigens wird auch eine Eintheilung des Landes in Amtsbezirke nur dem Salomo zugeschrieben, 1 K. 4, 17—19.) — Wenn das sonst nur in chaldaisirenden Büchern (Neh. 2, 6. Esth. 9, 27. 31) sich findende זְמָן für עֵת auch einmal von Koh. (3, 1) gebraucht wird, so hat das darin seinen Grund, dass der Verf. im *parallelismus membr.* ein Synonymum für עֵת brauchte. Wie David im Parall. mit ארם das

aramäische אֱנוֹשׁ (Ps. 8, 5. 144, 3), im Parall. mit דָּבָר das aram. אֹמֶר (Ps. 19, 4), so braucht Salomo im Parall. mit עֵת das aram. זְמָן. — Dass ausser מְדִינָה und זמן noch בְּכֵן 8, 10. Esth. 4, 16, אִלּוּ 6, 6. Esth. 7, 4 und פִּתְגָם 8, 11. Esth. 1, 20, also im Ganzen 5 Wörter ausser Koh. nur noch in exil. und nachexil. Büchern sich finden, das kann wenigstens ebenso gut zufällig seyn als dass in gleicher Weise im Hohenliede 5 Wörter vorkommen, die sich nur noch in exil. und nachexil. Büchern finden, nämlich אַרְגָּמָן Ct. 5, 3. Esth. 8, 6, שֵׁשׁ weisser Marmor Ct. 5, 15. Esth. 1, 6, מַלְכָּה Ct. 6, 8. 9. Esth. 1 K., כֹּפֶר Ct. 7, 12. 1 Chr. 27, 25 und חמק Ct. 5, 6. Jer. 31, 22.

8. **Der Reichthum an Partikeln, die in gleicher Zusammensetzung und Bedeutung in keinem biblischen Buche wieder vorkommen, sowie viele syntaktische Eigenthümlichkeiten finden in dem Umstande, dass das Buch das einzige philosophische im Kanon ist, ihre ausreichende Erklärung. Dass die philosophirenden Talmudisten und Rabbinen den nur hier im Kanon gemachten Anfang der Ausbildung einer philophischen Sprache wieder aufnahmen, darf nicht befremden** (vgl. S. 432 Anm. 2.). Hierhin gehören ausser ש und seinen Zusammensetzungen (בשל, מה־ש u. a.) und den besprochenen Partikeln יותר, כבר, בכן, אלו noch etwa כאחד (übrigens schon Jes. 65, 25) חוץ מן, כל עמת u. a., am ausführlichsten aufgezählt bei Kleinert, S. 19 f. Das Urtheil Ewalds, dass nicht blos einzelne häufige Wörter ganz aramäisch sondern auch bis in das feinste Geäder der Sprache der fremde Einfluss verbreitet sei (S. 178), berechtigt um so weniger zu dem Schluss auf nachexil. Abfassung, seit Kleinert selbst sagt (S. 19): „Doch liegt hier das Charakteristische nicht in Entlehnungen aus dem Aramäischen, vielmehr ist, wenn schon einige Constructionen aram. klingen, doch das vorkommende Neue aus dem Besitzthum der eigenen Sprache selbständig producirt, und auffallend nur der Abstand des hohen historischen, des begeisterten prophetischen, des abgerundeten poetischen Stils der früheren Bucher von der Form, die hier die Sprache im Dienst der Abstraction des Gedankens und der Dialektik angenommen hat; einer Sprechweise, die kaum in einem andern Buch des A. T. sich so wiederfindet, wohl aber Analogieen hat in den Spracherscheinungen, welche die am Ende der Culturblüthe stehende philosophische Literatur anderer Völker aufweist.“ Wir eignen uns das hier nicht undeutlich ausgesprochene Zugeständniss an, dass zur Erklärung der stilistischen Eigenthümlichkeiten

des Buches der philosophische Charakter desselben ausreiche, und finden in dem Urtheil, dass das Buch sich selbst als ein am Ende einer grossen Literaturepoche stehendes charakterisire, eine Bestätigung unserer Annahme, dass das kurz vor dem mit Salomos Tode eintretenden Verfall geschriebene Buch den Schlussstein der Literaturepoche bilde, welche unter David und Salomo so herrliche Blüthen auf allen Gebieten der Poesie getrieben hat.

Dass die eigenthümliche dem Aramaismus verwandte Stilfarbe aus dem von der Philosophie aller Zeiten beanspruchten Rechte, eine neue Sprache aus sich heraus zu schaffen, zu erklären sei, hat schon Schelling[1]) gesehen. Dass auch der Wortschatz Fremdwörter enthält, die in keiner Beziehung zur Philosophie stehen, findet, wie Schelling gleichfalls richtig erkannt hat, seine Erklärung in der durch Salomos ausgedehnte Handelsverbindungen herbeigeführten Erweiterung des Verkehrs, indem die Einführung neuer Gegenstände in das Land auch die Einführung neuer Worte in die Sprache nothwendig nach sich ziehen musste. Je mehr die Sprache der vielen an Salomos Hof verkehrenden Ausländer (deren Zahl nicht gering gewesen seyn mag, vgl. 1 K. 11, 1. 10, 24. 2. 5, 32 [L. 18]) der hebräischen verwandt war, desto unvermeidlicher war ein Abweichen der Hofsprache[2]) von der Landessprache. Möglich, dass dieselbe Bedeutung für den internationalen Verkehr, welche jetzt in Europa das Französische, im Orient das Arabische hat, damals die aramäische Sprache hatte. Jedenfalls berechtigt das 1 K. 5, 10 [L. 4, 30] ausgesprochene Urtheil, dass Salomo weiser gewesen als alle בני־קדם, zu der Annahme, dass er mit diesen disputirt hat (vgl. V. 14 [L. 34]). Wenn nun unter בני־קדם die Bewohner Arabiens, Syriens und Mesopotamiens verstanden werden, so wird hier um so mehr auch an die Chaldäer gedacht werden müssen, weil von Alters her die Weltweisheit bei ihnen zu Hause war. Lag es da nicht nahe sich ihrer Sprache zu bedienen, zumal da sich dieselbe der Philosophie schon gefügt haben muss?[3]) Sollte nicht die Thatsache, dass die Eigenthümlichkeit des Stils unse-

1) *Est ille liber argumenti magna sui parte philosophici, habuit autem philosophia omnium temporum gentiumque id juris sibi proprii, ut in vocum usu et in fingendis adeo novis vocabulis aliquid libertatis sibi sumeret et notionum rerumque quam verborum observantior esset* (*praef. pag. XI*).

2) Vgl. Böhl (S. 44): *Morem ingeniosorum regum in memoriam revocare velim lectori, quorum aula humanis literis florens peregrinis vocabulis resonat.*

3) Wenn oben der Nachweis versucht worden ist, dass die Aramaismen des Buches nicht nothwendig auf einen Zusammenhang mit Chaldäa hinweisen müssen, sondern auch in einer Verbindung mit Syrien ihre Erklärung finden können: so soll damit natürlich nicht gesagt seyn, dass sie nicht ebenso

res Buches grade in einem Reichthum von mit dem Aramäischen übereinstimmenden Partikeln besteht, ihre ausreichende Erklärung darin finden können, dass grade der aramäische Dialekt um seines Partikelreichthums willen ganz besonders geeignet ist philosophische Gedanken auszudrücken? [1])

Wenn die „kurzen, dürftigen, schwunglosen Sätze" die jugendliche Frische vermissen lassen, so sollte man den Grund nicht in der Annahme, dass die Sprache im Absterben begriffen ist [2]), sondern darin suchen, dass der Verf. selbst dem Tode nahe war. Weil Salomo sich bereits in dem Stadium seines Lebens befand, wo die zitternden Hände den Dienst versagen, die Sprache sich nur noch erhebt bis zur Stimme des Sperlings und alle Töchter des Gesangs verstummen (12, 3. 4), darum unterscheidet sich dies Buch von den andern salomonischen Schriften durch einen matteren und breiteren Stil. [3]) Der Umstand, dass das Buch ein „greisenhaftes Gepräge" [4]) hat, wird sicher der Annahme einer Abfassung durch den greisen Salomo nicht entgegen seyn.

Dass neben zahlreichen Aramaismen auch noch zwei Persismen gegen eine salomonische Abfassung zeugen, wird wenigstens von denen nicht behauptet werden können, welche das Hohelied für salomonisch halten. Denn wie sich 2 Sub-

---

gut aus der chaldäischen Sprache entlehnt seyn könnten. Wir haben ja nur gezeigt, dass die Uebereinstimmung der Sprache mit dem jüngern, chaldaisirenden Hebraismus auf ein bescheideneres Mass zu reduciren ist, dabei aber die unleugbar vorhandene Uebereinstimmung mit dem biblischen Chaldaismus nirgends in Abrede gestellt.

1) *Est enim planior et accuratior in particularum conjunctionumque usu, aptior ad sensum stricte indicandum, foro potius, vitae publicae, philosophicis argumentis favens, quam nativum, minime arctum, castum Hebraismi dicendi genus. Propterea Salomoni ad frigidius argumentum (certe minus poeticum) in Ecclesiasta tractandum, in senectute insuper componendum, aramaeae etiam conjunctiones et relationes logicae acceptae esse poterant* (Böhl S. 22). — Bedenklicher ist Warminskis Hinweisung auf die Notiz des Talmud, dass sich das Syrische besonders für das Klagelied eigne (S. 27 A. 169). Denn wenn auch Nachtigal mit Recht dem Buche einen poetischen Charakter gewahrt hat, auch mancherlei Klage darin geführt wird, so ist darum der Prediger Salomo doch immer noch kein Klagelied.

2) So Eichhorn (S. 562): „Der Ausdruck ist..., wie er in dem Zeitalter zu seyn pflegt, wo die Sprache schon ausgeblüht hat."

3) „Vorzüglich charakteristisch ist die Breite und Weitschweifigkeit, welche besonders da sich zeigt, wo Koh. seine Erfahrungen referirt und Erörterungen anstellt.... Die Wiederholungen schon dagewesener Formeln in aller Vollständigkeit sind unendlich häufig", urtheilt Knobel (S. 66 f.). Aehnlich Eichhorn S. 563. — Es ist eben die Art alter Leute, denselben Gedanken bis zur Ermüdung ihrer Zuhörer immer von neuem zu wiederholen.

4) Kleinert S. 37. — Eichh. a. a. O. findet die Sprache „weit von aller Kraft und männlichen Stärke entfernt."

stantiva persischen Ursprungs bei Koh. finden, nämlich פַּרְדֵּס 2, 5 und פִּתְגָם 8, 11: so finden sich auch 2 im Hohenliede, nämlich פַּרְדֵּס 4, 13 und אֱגוֹז 6, 11. Da ohne Zweifel Salomo der erste war, der in Israel Lustgärten anlegte, also weil die Sache dem Volk unbekannt war offenbar auch die Sprache noch kein Wort dafür hatte, so konnte Salomo nicht nur sondern er musste für die neueingeführte Sache auch einen neuen Namen einführen. Und warum sollte nicht Koh. 2, 5 vgl. mit Cant. 4, 13 ein ausreichendes Zeugniss dafür seyn, dass er ihn aus der persischen Sprache entlehnt hat? „Die Aneignung desselben schon in der salomonischen Zeit ist bei der regen und weiten Verbindung, in welcher diese mit dem Ausland stand, unbedenklich“ (Delitzsch, Hohesl. S. 24). Wenn wir aber einmal um dieses einen persischen Wortes willen zugestehen müssen, dass Salomos Verkehr mit dem Auslande ihn auch mit persischen Worten bekannt gemacht hat, wie sollte da die Entlehnung noch eines zweiten Wortes aus derselben Sprache unwahrscheinlich seyn?

F ü r s a l o m o n i s c h e A b f a s s u n g spricht aber eine selbst von Hävernick (I. 1. S. 235), Keil (2. A. S. 384 f.) und Zöckler (S. 115) zugestandene Uebereinstimmung der Sprache mit den übrigen Schriften Salomos in manchen Einzelnheiten.

Nur im Prediger und in den Sprüchen finden sich: מוֹתָר 3, 19. Prov. 14, 13. 21, 5. — מַרְפֵּא Gelassenheit 10, 4. Prov. 14, 30. 15, 4. — עַצְלָה 10, 18. Prov. 19, 15 (die Rad. oft in den Prov., ausserdem nur noch Richt. 18, 9). — בעל כנף 10, 20. Prov. 1, 17. — חבק ידים *compressis manibus sedere* 4, 5. Prov. 6, 10. 24, 33. — מַתָּנָה in der Bedeutung „ein zum Zweck der Bestechung dargebrachtes Geschenk“ 7, 7. Prov. 15, 27. — מאת 8, 12 = מאה Prov. 17, 10 „hundertmal“ (vgl. Ew. a. a. O. S. 662). — גְּבַהּ רוּחַ 7, 8 = גְּבַהּ לֵב Prov. 16, 5. — Dazu vgl. was S. 440 über נסכן und S. 435 über ינאץ gesagt ist.

Nur im Prediger und Hohenliede findet sich הֵנֵץ blühen 12, 5. Ct. 6, 11. 7, 12. — פַּרְדֵּס ausser 2, 5. Ct. 4, 13 noch Neh. 2, 3. — Häufiger Gebrauch des phönicischen ש nur in diesen beiden Schriften, vgl. S. 431. — שפתות für שְׂפָתַיִם 10, 12. Ct. 4, 3. 11. 5, 13. Ps. 45, 3 (aus salomonischer Zeit), 59, 8 (David), Jes. 59, 3.

Allen drei salomonischen Schriften ist Folgendes gemeinsam: שׁוּק für רְחוֹב findet sich nur Prov. 7, 8. Koh. 12, 4. 5. Ct. 3, 2. — חִבֵּק dreimal in Gen., Prov. 4, 8. 5, 20. Koh. 3, 5. Ct. 2, 6. 8, 3. Hi. 24, 8. Thr. 4, 6. חִבּוּק Prov. 6, 10. 24, 33. Kal Koh. 3, 5. 4, 5. 2 K. 4, 16. Das Wort ist also offenbar ein Lieblingswort Salomos ebenso wie תַּעֲנוּג, welches

sich nur Prov. 19, 10. Koh. 2, 8. Ct. 7, 7. Mich. 1, 16. 2, 9 findet. — שֵׁם in der Bedeutung „gutes Gerücht" nur Prov. 22, 1. Koh. 7, 1, wo dasselbe Wortspiel mit שֶׁמֶן wie Ct. 1, 3. — מָה = ما als Verneinungswort findet sich nur in salomonischer Zeit. [1])

Die Kritik behauptet nun zwar, zwischen den Proverbien und Koh. bestehe nach Inhalt und Sprache eine solche Verschiedenheit, dass beide Schriften nicht von ein und demselben Verf. herrühren könnten. (Knobel S. 82. Elster S. 5.) Allein während Delitzsch die Darlegung der innern Gründe für den salomonischen Ursprung des Hohenliedes mit dem Bekenntniss schliesst, er erkenne den Gegengrund, welcher aus der Sprachform desselben entnommen werde, in seiner ganzen Schwere an (Hohesl. S. 18) — so ist jetzt der Vertheidiger der Aechtheit des Koheleth in einer viel günstigeren Lage als damals der Vertheidiger der Aechtheit des Hohenliedes. Denn so viel steht fest, dass weder die Verschiedenheit der Diction der Sprüche und des Predigers noch die Verschiedenheit der Diction des Predigers und des Hohenliedes so bedeutend ist, wie die Verschiedenheit der Diction der Sprüche und des Hohenliedes. Seit also die Kritik kein Bedenken trägt trotz der in sprachlicher Beziehung zwischen den Sprüchen und dem Hohenliede obwaltenden Verschiedenheit beide Bücher demselben Verf. zuzuschreiben, hat sie das Recht verloren, die sprachliche Differenz zwischen den Sprüchen und dem Prediger als Grund gegen die Einheit des Verf. geltend zu machen. So weit diese Differenz wirklich vorhanden ist, erklärt sie sich leicht aus der Verschiedenheit des Inhalts und der Bestimmung. [2])

---

1) Kleinert sagt zwar von unserm Buche (S. 20): „Sehr häufig wird das früher höchst seltene (Ew. §. 325 b) Frage- und Verneinungswort מָה gebraucht" — allein bei Ew. §. 325 b lesen wir nicht etwa, wie man aus diesen Worten Kleinerts zu schliessen geneigt seyn könnte, dass jener Sprachgebrauch im spätern Hebr. häufig, im frühern Hebr. aber höchst selten sei, sondern dass die verneinende Bedeutung, „welche im Arab. weit um sich greift, im Hebr. noch sehr selten und dichterisch anfangend ist. Ijob 31, 1. HL. 8, 4 vgl. 2, 7. 3, 5 f. 1 K. 12, 16 vgl. mit 2 Sam. 20, 1." Ewald führt also selbst (denn auch 1 K. 12, 16 enthält eine bei Salomos Tode geführte Rede) nur Stellen aus Salomos Zeit an! Ges. im Thesaurus nennt noch Prov. 20, 24. 31, 2. 3. Hi. 6, 25. 16, 6 — also wieder einzig und allein aus der Zeit Salomos!

2) Insofern diese Differenz darin besteht, dass dem Buche Koh. ein den Proverbien fehlendes greisenhaftes Gepräge (s. S. 445) eigen ist, findet dieselbe selbstverständlich darin ihre Erklärung, dass zwischen der Abfassung beider Bücher vielleicht mehrere Jahrzehnde verflossen sind. Zwischen der Abfassung der an die Corinther und Römer gerichteten Briefe und der Pastoralbriefe sind nicht Jahrzehnde sondern nur wenige Jahre verflossen, und doch — welche Verschiedenheit des Stils!

Die Sprüche sind für jedermann aus dem Volke — daher auch die Diction nicht, wie in den beiden andern salomonischen Schriften, von der Volkssprache abweichen durfte —, der Prediger aber ist für einen auserlesenen Kreis von Weisen und Gebildeten bestimmt. Demgemäss bieten die Sprüche nur praktische Resultate der salomonischen Forschung, dargethan in Bildern, die aus dem Leben gegriffen sind, damit auch der Ungebildete sie verstehe, in kurzen Sätzen, damit der Ungebildete sie dem Gedächtniss wörtlich einpräge. Dagegen wird im Prediger erst betrachtend und entwickelnd das Resultat gesucht und dann erst schliesslich in einen kurzen Spruch zusammengefasst. Hiernach finden wir die zwischen den Prov. und Koh. bestehende Verschiedenheit der Darstellung innerhalb unsres Buches wieder. Nicht nur Vertheidiger der Aechtheit wie v. d. Palm (S. 44 ff.) behaupten, wo der Inhalt beider Bücher gleich sei, da lasse sich eine ausgezeichnete Uebereinstimmung derselben in der Sprache bemerken [1]), auch Knobel sagt (S. 83), die Darstellung sei in den Prov. überall kurz, präcis, gedrungen, bei Koh. dagegen mit Ausnahme der Gnomen breit und weitschweifig. Derselbe (S. 67): „Diese Breite der Diction fehlt jedoch in den Stücken, wo Koh. gnomisch oder paränetisch spricht; da ist der Stil so concis wie in den übrigen didaktischen Büchern, Hiob und Sprichwörter; man vergl. z. B. Kap. 7 und 10.“ — Eichhorn (S. 568): „Bisweilen laufen Stellen mit unter, in denen der Ausdruck reiner ist, als anderwärts; zuweilen erhebt sich der Stil so stark, dass man nicht mehr den Schriftsteller, von dem das Uebrige herrührt, zu lesen glaubt. So ist z. B. im 12. Kapitel die Beschreibung des Alters in Ausdrücken und Wendungen gefasst, wie sie schwerlich dem Verf. entflossen seyn würden, wenn er ganz unabhängig, ohne von einer fremden Schilderung Gebrauch zu machen, blos aus dem Schatz seines Herzens geschrieben hätte.“ — Nachtigal (S. 58): „Der Unterschied der Darstellung im letzten Theil des Buchs von der Sprache des ersten, ist allerdings auffallend... Der Abschnitt 12, 1—7 unterscheidet sich besonders durch ein auffallendes Zusammendrängen sonderbar gehäufter Bilder, wel-

1) Ebenso Joh. Dav. Michaelis (§. 5.): „Hingegen finde ich in diesem Buche dasjenige Merkmal der Schreibart Salomons, so ihn von allen andern hebräischen Schriftstellern unterscheidet, nämlich sehr häufige Anspielungen auf natürliche oder im gemeinen Leben vorhandene Dinge, wenn er allgemeine moralische Wahrheiten vortragen will. Man darf nur auf dieses Merkmal achten, und die Schreibart des Predigerbuches mit den Sprüchwörtern und Psalmen Salomons vergleichen, so wird sich ergeben, dass diese Schriften Einen Urheber haben.“ — Besonders auffallend berühren sich 10, 8 mit Prov. 26, 27. 28, 10 und Koh. 9, 12 mit Prov. 7, 23.

ches wir in den ersten Theilen nicht bemerken. Aber dieser Unterschied deutet wohl nicht auf Ausbildung desselben Schriftstellers während der Verfertigung seines Werks, sondern auf eine spätere Verfertigungsperiode dieser Abschnitte, die sie vielleicht um Jahrhunderte hinter die übrigen zurücksetzen können." — Wer also in der zwischen den Sprüchen und dem Prediger obwaltenden Sprachverschiedenheit einen Grund für die Verschiedenheit des Verf. findet, der wird consequenterweise auch darin den Bahnen der alles zersetzenden negativen Kritik folgen müssen, dass er wie Nachtigal das Buch Koh. selbst von mehreren Verfassern herrühren lässt. Wer aber die Einheit des Buches zugibt, wird eben darin, dass einzelne Abschnitte eine auffallende Aehnlichkeit mit den Sprüchen zeigen, andre die hohe Poesie des Hohenliedes erreichen, nur eine Bestätigung der Einheit des Verf. dieser drei Bücher finden können. Sobald Salomo im Predigerbuch von dem theoretischen Theil zum praktischen übergeht, ist er so bilderreich und concis wie im praktischen Spruchbuch, und wie der liebewarme Jüngling hochpoetisch war in der Schilderung der Liebe, so ist der von Alter gedrückte Greis hochpoetisch in der Schilderung des Alters.

Dass aber hinsichtlich des Ideenkreises, in welchem sich der Verf. bewegt, und der Lieblingsgedanken, auf die er bei jeder Gelegenheit wieder zurückkommt, zwischen Prov. und Koh. trotz der Verschiedenheit der Tendenz und Bestimmung beider Bücher dennoch eine auffallende Uebereinstimmung besteht, lehrt eine nur oberflächliche Bekanntschaft mit dem Inhalt in dem Grade, dass wir es nicht für angemessen halten, durch ausführlichen Nachweis den Leser zu ermüden. Wir haben dazu um so weniger Veranlassung, da wir bereits an verschiedenen Stellen Gelegenheit hatten zu zeigen, wie grade die von der Kritik für unsalomonisch erklärten Gedanken Koheleths reichliche Parallelen in den Proverbien finden. Wenn der Umstand, „dass in den Sprichwörtern die irdische Vergeltungslehre mit aller Consequenz durchgeführt ist und überall festgehalten wird, während bei Koh. häufigst Zweifel dagegen erhoben werden" (Knobel S. 82), ein Grund gegen die Einheit des Verf. seyn soll, so dürfen wir auch nicht glauben, dass ein und derselbe Johannes erst von Jesu gezeugt: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt" (Joh. 1, 29), und bald nachher gefragt hat: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten?" (Mt. 11, 3.) Nachdem Salomo stets den Glauben an die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung festgehalten, kann er sich am Ende eines erfahrungsreichen Lebens nicht mehr der Erkennt-

niss verschliessen, dass in diesem Leben das Schicksal des Menschen nicht immer seinem Verhalten entspricht. Als er die Proverbien schrieb, hatte er diese Erfahrung noch nicht gemacht, und wenn er sie auch schon gemacht hatte, so würde eine zur Förderung des religiösen und sittlichen Lebens unter dem Volke geschriebene Sammlung praktischer Lebensregeln doch nimmermehr Gelegenheit geboten haben dieselbe auszusprechen. Hier Scrupel und Zweifel die sich in dem Verf. regten anzubringen, würde höchst ungereimt und taktlos gewesen seyn.[1]) Wie dagegen auch der Täufer schon dadurch, dass er eine Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage bei niemand anders als bei Christo sucht, beweist, dass er kein schwankendes Rohr ist: so hält auch Koh. den Glauben an Gottes Gerechtigkeit, wiewohl es ihm eine Zeitlang nicht gelingen will denselben mit seinen widerstreitenden Lebenserfahrungen zu vereinigen, dennoch im Princip als einen von jeder Erfahrung unabhängigen Glaubensartikel fest (3, 17), und lässt sich eben von da aus durch folgerichtiges Denken zu dem Schlusse führen, dass wenn in diesem Leben eine gerechte Vergeltung nicht überall stattfinde, dieselbe in einem Jenseits zu erwarten sei (vgl. S. 418 f.). Es ist also grade ein Hauptgedanke der Proverbien, der auf Grund reicherer Lebenserfahrung bei Koheleth von einer neuen Seite beleuchtet wird, und der Glaube, der daselbst Schiffbruch gelitten hat, kein andrer als der salomonische.

Noch dürften für die salomonische Autorschaft folgende Berührungen angeführt werden können. . Das bei Nacht wachende Herz 2, 23 kennt auch Ct. 5, 2. — Koh. 7, 20 ist eine fast wörtliche Wiederholung von 1 K. 8, 46.[2]) — Dass wie in Ps. 72 auch in unserm Buche der Name אלהים von Gott gebraucht ist, wie Hahn S. 17 betont, dürfte an sich weniger Gewicht haben (denn es gibt auch nichtsalomonische Elohimpsalmen und Salomo sagt anderwärts auch יהוה), als dass Ps. 127 nur die Ausführung eines für Koh. besonders charakteristischen Grundgedankens enthält, wie er z. B. 9, 11 ausgesprochen ist.[3])

---

1) So weit übrigens die für Koh. charakteristischen Grundgedanken zur Volksbelehrung sich eignen, finden sie sich auch in den Sprüchen schon hie und da angedeutet: so die Eitelkeit alles Irdischen 13, 11 (bei הוֹן מֵהֶבֶל יִמְעָט sprechen die Accente gegen die übliche Verbindung) 21, 6. 31, 30; die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntniss 3, 7, namentlich insofern er die Zukunft nicht wissen kann 27, 1.

2) Auch hat Schelling nicht Unrecht, wenn er 11, 1. 2 u. Prov. 31, 14. 23 mit 1 K. 9, 26 ff. vergleicht (pag. XI).

3) Vgl. Tholuck, Psalmen S. 522. — Da die Reihenfolge der חמש מגלות

IV.

Nachdem wir die sowohl aus dem Inhalt als aus der Sprache des Buches entnommenen Bedenken, durch welche man das in dem Buche selbst enthaltene Zeugniss über seinen Ursprung zu entkräften versucht hat, widerlegt haben, wird uns nun eine Schlussbetrachtung noch zeigen, dass wenn anders stufenweise Entwicklung und systematischer Fortschritt in der Geschichte des Heils zu suchen ist, das Buch Koh. in keine andre Zeit passt als in die salomonische, dass Salomo seine heilsgeschichtliche Bedeutung nur theilweise erfüllt hätte, wenn er nicht ein solches Buch geschrieben, ja dass dies Buch die hohe Bedeutung, die es für die Vorbereitung auf das Heil, die grosse Kraft, die es für die tägliche Erbauung hat, nur dann behalten kann, wenn es von niemand anders als von Salomo selbst geschrieben ist. [1])

Delitzsch sagt bei Beginn seiner Untersuchung über die Stellung des Hohenliedes inmitten der alttestamentlichen Literatur (Hohesl. S. 9): „Sehen wir auf die unzweifelhaft ältere Literatur zurück, so lassen sich nur wenig Beziehungen auf dasselbe oder Bestimmtheiten durch dasselbe entdecken; es ist aber bei der Vorliebe, mit welcher sich die Literatur der Chokma in der salomonischen Zeit und auch Ps. 72.... zu den jenseits des israelitischen Volkthums liegenden Geschichten der Genesis zurückwendet, gewiss keine bedeutungslose Erscheinung, dass die wenigen Berührungen des Hohenliedes mit der älteren Literatur grade Berührungen mit der Genesis sind.“ Die hier berührten Hauptmerkmale der der salomonischen Zeit angehörenden Literatur als einer solchen, die von

---

dadurch, dass Ostern das Hohelied, Pfingsten Ruth, am Gedenktage der Zerstörung Jerusalems (9. Juli) die Klagelieder, Laubhütten der Prediger und Purim Esther vorgelesen wurde, hinreichend motivirt ist (vgl. Warminski S. 29): so können wir uns ein näheres Eingehen auf den aus der Stellung des Buches im Kanon von Eichh. (S. 571) und Hgstbg. (S. 8 f.) gegen, von Hahn (S. 16 f.) für die salomonische Abfassung entnommenen Grund ersparen. Wie Hgstbgs Annahme, dass die 12 kleinen Propheten chronologisch geordnet seien, darum unhaltbar ist, weil Obadja und Joel älter sind als Hosea: so scheitert die von ihm Christol. III. 1. (2. Aufl.) S. 162 Anm. versuchte chronologische Anordnung der Hagiographen namentlich an der Stellung, die das Buch Ruth und Daniel im Kanon erhalten haben.

1) Daher auch v. Hofmann, gleichwie er einer der ersten war, der die salomonische Abfassung des Hohenliedes wieder zur Geltung brachte (Weissagung u. Erfüllung S. 189), so auch das Buch Koheleth, ohne sich dadurch dass die Kritiker dasselbe einstimmig dem Salomo absprachen beirren zu lassen, vermöge des ihm verliehenen tiefen Einblicks in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der alttestamentlichen Schriften für ein Buch erklärte, „welches aller Gegenrede ungeachtet nur dieser [der salom.] Zeit angehören und nur von Salomo verfasst seyn kann“ (a. a. O. S. 198).

den allein dem Volk Israel zu Theil gewordenen Offenbarungen Jehovas abstrahirend an das die Urgeschichte der ganzen Menschheit enthaltende älteste Offenbarungsbuch wiederanknüpft, finden sich noch deutlicher als im Hohenliede auch im Predigerbuch. [1])

Weil Israel seinen Beruf ein priesterliches Königreich zu seyn (Ex. 19, 6) darin erfüllte, dass David ein Priester ward nach der Weise Melchisedeks (Ps. 110, 4); weil Davids Sohn bestimmt war nicht nur Israel sondern auch allen Heiden den ewigen Frieden zu bringen; weil dadurch, dass er vermöge seiner Weltmacht und seines Weltverkehrs die ihm verliehene Weisheit ausströmen liess auf jedermann der zu ihm kam von nah und fern, ein thatsächlicher Anfang zur Verwirklichung der Verheissungen von der universalen Bestimmung des Heils gemacht wurde: darum tritt in der salomonischen Zeit das Volk Israel ganz aus seiner Isolirtheit heraus, und das eben nur die Basis seines priesterlichen Berufes bildende Bewusstseyn, als das auserwählte Volk Jehovas Gottes Eigenthum zu seyn vor allen Völkern, tritt bei der Ausübung dieses Berufes dermassen in den Hintergrund, dass die gesammte poetisch-didaktische Literatur der salomonischen Zeit von ihrem universal gerichteten allgemein menschlichen Standpunkt aus einen Unterschied zwischen Israel und den Heiden nicht kennt, und daher auch nirgends die besondern Führungen Israels durch seinen Bundesgott (יהוה) sondern das Walten des Gottes (אלהים) zum Gegenstand ihrer Betrachtungen macht, der wie ihn die Genesis als allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden offenbart, die ganze Natur und die Geschicke aller Menschen unter der Sonne[2]) ordnet, leitet und regiert.

Die in dieser Beziehung zwischen Koh. und Hiob bestehende Uebereinstimmung ist so augenfällig, dass auch die Gegner der salomonischen Abfassung sie nicht unerwähnt lassen können. So Hitzig (S. 120), Knobel (S. 35), Hgstbg. (S. 25), Kleinert (S. 35), Grätz (S. 2). Beide Bücher beschäftigen sich mit dem Problem, wie der Glaube an das gerechte Walten Elohims sich mit der anscheinend oft widersprechenden Wirklichkeit vereinigen lasse. Wenn nun die hinsichtlich der Zeitbestimmung des Buches Hiob früher weit auseinandergehenden Kritiker jetzt mehr und mehr darüber einig geworden sind, dass das Buch sich selbst als ein Product der salomonischen Zeit cha-

1) Wie Ct. 7, 11 auf Gen. 3, 16 so geht Koh. 3, 20. 12, 7. 1 (vgl. S. 419) auf Gen. 2, 7. 3, 19 zurück; vielleicht auch wie Ct. 6, 12 auf Gen. 32, 3 so Koh. 5, 5 auf Gen. 28, 12.

2) Schon der häufige Gebrauch der Worte תחת השמש weist deutlich auf die salomonische Zeit hin.

rakterisire, würden wir da nicht zu derselben Ansicht über das Buch Koh. kommen müssen, auch wenn es sich nicht selber für ein Werk Salomos ausgäbe?

Wenn Hgstbg. von der einmal vorgefassten Meinung aus, ein nachexilisches Schriftstück vor sich zu haben, dasselbe nicht anders erklären konnte als so, dass er den Gegensatz zwischen Israel und den Heiden in das Buch hineintrug: so sehen wir, dass auch nach Hgstbg.s Ansicht unmöglich nach dem Exil in Israel ein Buch entstanden seyn kann, in welchem nicht das Bewusstseyn des Verf., dem Volk Israel und nicht den Heiden anzugehören, in kräftiger Weise sich geltend macht. Indem die Kritik sich der Beobachtung nicht verschliessen kann, dass das Buch in eine Zeit, in welcher die grossen auf die messianischen Verheissungen der Propheten gestützten nationalen Hoffnungen die Herzen der aus dem Exil zurückgekehrten Colonisten bewegten, nicht passen will, versucht sie zwar diese Verlegenheit durch die Annahme zu beseitigen, der Verf. sei eben irre geworden an den Weissagungen der Propheten. Allein abgesehen davon, dass es doch sehr bedenklich seyn dürfte, einen solchen Unglauben dem Verf. eines kanonischen Buches beizulegen — sollten wir da auch wohl nur das für möglich halten, dass eine grade das Ziel des menschlichen Strebens beleuchtende Betrachtung die Hoffnungen, welche die ganze Seele der Colonie erfüllten, auch nicht einmal widerlegend, bestreitend, anzweifelnd mit einer Silbe erwähnte? [1])

Wenn zum typischen Charakter der alttestamentlichen Persönlichkeiten, die man Vorbilder Christi zu nennen pflegt, wesentlich gehört, dass in ihnen Ansätze, gewissermassen Versuche zur Verwirklichung des Heils gemacht werden, damit sich schliesslich die zu ihrer Zeit noch vorhandene Unmöglichkeit herausstelle, das wahre Heil herbeizuführen; wenn die Opferung des Sohnes Abrahams auf dem Hügel bei Salem zwar gefordert aber sistirt werden muss, weil des ersten Abrahamssohnes Tod die Welt nicht hätte versöhnen können; wenn David, welcher die Heiden zum Erbe erhalten sollte und der Welt Enden zum Eigenthum (Ps. 2, 8), durch einen glänzenden Sieg nach dem andern immer höher und höher stieg, nur um plötzlich desto tiefer zu fallen: so ist auch Salomo mit einem Glanze der an paradiesische Zeiten erinnert nur darum ausgestattet worden, damit einer für alle die Erfahrung mache, dass eine äussere Wiederherstellung paradiesischer Herr-

1) „Kann denn einer unserer Philosophen oder philosophischen Dichter so schlicht unsere Bibel ignoriren? Nicht einmal v. Humboldt in seinem Kosmos" (Wetzel S. 111).

lichkeit und Fülle, so lange die Sünde und ihre Folgen noch nicht beseitigt sind, nimmermehr der Menschheit das verlorene Paradies wiederzubringen im Stande ist. Wie David in seinen Siegen, so ist Salomo in seiner Herrlichkeit ein Vorbild des Messias. Wie aber David nicht durch seine Siege für die Herstellung des Reiches Gottes gewirkt, sondern durch die in seinem Fall gemachten Erfahrungen auf dem Gebiete der Sünde, Busse und Gnade die Empfänglichkeit für das Heil gefördert hat, so hat auch Salomo nicht durch den seinen Thron umgebenden Glanz für die Herstellung des Reiches Gottes gewirkt, sondern durch die von ihm in seinem glänzenden und genussreichen Leben gemachten Erfahrungen von der Eitelkeit alles Irdischen die Empfänglichkeit für das Heil gefördert. In Salomo hat die Heilsgeschichte zur Herstellung des Menschen, wie er im Paradiese gewesen, einen kräftigen Ansatz gemacht. Wie Adam die Herrschaft über alle Creatur, zu welcher ihn seine Gottesebenbildlichkeit bestimmte, dadurch ausübte, dass er das Wesen der ihm untergebenen Thiere erkannte und dieser Erkenntniss dadurch Ausdruck verlieh, dass er ihnen Namen gab (Gen. 2, 19. 20): so war auch mit Salomos Herrschaft Weisheit und Fülle des Wissens verbunden, dass er zu reden wusste von Bäumen, Vieh, Vögeln, Gewürm und Fischen (1 K. 5, 9. 13. [L. 4, 29. 33]). Wie aber der erste Mensch schliesslich durch das Weib verführt zu Falle kam, so musste auch Salomo, weil die Macht der Sünde noch nicht gebrochen war, schliesslich durch das Weib verführt zu Falle kommen. Wie Eva, nachdem sie im Glauben an das Protevangelium die heilwirkende Bedeutung des Weibessamens erkannt, darnach bald zu der Erkenntniss kommt, dass ihr erster Sohn das Heil noch nicht zu bringen vermag, und dieser Erkenntniss dadurch Ausdruck gibt, dass sie ihren zweiten Sohn הבל nennt (Gen. 4, 2): so muss auch Salomo, nachdem er im Glauben an die seinem Vater David zu Theil gewordenen Verheissungen die messianische Bedeutung, welche das Reich des Davidssohnes hat, erkannt und im 72. Psalm besungen hat, ebenso darnach zu der Erkenntniss kommen, dass in ihm dem ersten Davidssohn das Heil noch nicht erschienen ist, und dieser Erkenntniss dadurch Ausdruck geben, dass er selbst die Nichtigkeit und Eitelkeit seiner Weisheit, seines Glückes und seiner Macht bezeugt. Wiewohl die Weisheit einen Vorzug vor der Thorheit hat wie das Licht vor der Finsterniss (2, 13), so kann sie doch den Lauf der Welt nicht ändern (1, 2—10). Sie kann weder die Sünde beseitigen, denn sie vermag nicht grade zu machen was krumm ist und die Mängel auch nur zu zählen (1, 15), noch die Folge der

Sünde, den Tod; denn der Weise muss sterben wie der Thor (2, 15). Lebensgenuss wenn auch in paradiesischer Fülle gewährt an sich keine Befriedigung (2, 1—11); die Freude dabei ist eine besondere Zuthat Gottes (2, 24. 3, 13); kein Genuss den die Erde gewährt schmeckt ohne das Gewürz der Gemeinschaft mit Gott. Wiewohl Salomo auch פרדסים sich angelegt und in ihnen עץ כל פרי gepflanzt hat (2, 5), so war damit doch die Zeit des Paradieses noch nicht wieder da, so lange der Baum des Lebens unter ihnen noch fehlte. Denn was nützte ihm der Glanz, mit dem er umgeben, die Herrschaft, die ihm verliehen war, als die Zeit herannahte, wo sein Leben ein Ende haben, das Resultat seiner Arbeit also einem Andern zu Theil werden sollte, der sie vielleicht nicht einmal zu erhalten verstand? (2, 18—26.) Wiewohl Gott den Menschen das Bewusstseyn der Ewigkeit ins Herz gegeben (3, 11), so kann er doch selbst nichts Ewiges schaffen; nur was Gott thut, bleibt ewig (3, 14), was der Mensch thut, hat keinen Bestand, er kann nicht vom Tode erretten (3, 19. 20), ja nicht einmal ein ewiges Andenken sich bereiten (2, 16). Salomos Reich bleibt so weit hinter seiner Bestimmung Heil und Frieden für alle Völker zu bringen zurück, dass er sogar während seines kurzen Lebens an der Stätte des Gerichts allerlei Ungehörigkeit hat sehen (3, 16. 4, 1) und die Ausgleichung aller Ungerechtigkeit dem schliesslichen Gerichte Gottes hat überlassen müssen (3, 17).

Wenn die ganze h. Schrift nichts anders enthält als die Geschichte des Heils, was in aller Welt soll da die ausführliche Schilderung der salomonischen Herrlichkeit und Ueppigkeit, wenn sich nicht eben als Endergebniss die Erfahrung herausstellt, dass selbst wenn unser Leben noch so köstlich gewesen, dasselbe doch nur Mühe und Arbeit ist? Hat Gott nicht eben darum in die Geschichte der Vorbereitung und Anbahnung des Heils einen Salomo hineingestellt, damit er vor aller Welt bezeugen könne, dass selbst das höchste Mass von Weisheit, Sinnengenuss und Herrschaft den Menschen nicht glücklich macht?

Dagegen was haben die in dem Buche Koh. mitgetheilten Erfahrungen für eine Bedeutung, wenn sie ein unbekannter Privatmann in böser Zeit gemacht oder vielmehr, wie die Kritik will — fingirt hat? Werden auch die in dem Buche mitgetheilten Erfahrungen über die Schranken der menschlichen Weisheit irgend eine überzeugende Kraft haben können, wenn sie nicht von dem gemacht worden sind, der von sich versichern kann (1, 16), wie auch die Schrift bestätigt (1 K. 5, 11), dass er an Weisheit alle übertraf? Würde die in dem

Buche vorgetragene Lehre, dass Sinnengenuss keine Befriedigung gewährt, nicht gänzlich ihres Eindrucks verfehlen, wenn sie nicht aus dem Munde dessen käme, der so gestellt war, dass er alles was seine Augen wünschten ihnen lassen konnte und seinem Herzen keine Freude zu wehren brauchte (2, 10)? Wenn wir, wie Hgstbg. mit Recht sagt (S. 17), in diesem Buche die eigentlich klassischen Stellen der h. Schrift zur Würdigung des Reichthums haben, wie können dieselben Kraft haben im Munde eines unbekannten Mannes, der in gedrückten Verhältnissen lebt? Wenn ein Armer über den Unwerth des Reichthums klagen würde, so müsste man unwillkürlich an den Fuchs denken, der die zu hoch hängenden Weintrauben für sauer erklärt.

Dass Kritiker wie Knobel im Stande sind sich bei der Annahme zu beruhigen, die Veranlassung zur Abfassung des Werkes könne „blos in der freien Selbstbestimmung des Verf. gefunden werden“, kann nicht befremden. Dagegen ist ein Versuch, das Buch von der Annahme nachexilischer Abfassung aus in den heilsgeschichtlichen Organismus einzufügen, von Kurtz gemacht worden. Wenn Kurtz sagt (Lehrbuch d. heil. Gesch. §. 110): „Wie das Buch der Form nach den Sprüchen Salomos sich anlehnt, so schliesst es sich dem Inhalte nach an das Buch Hiob, indem es wie jenes an der Lösung der Räthsel dieses Lebens sich versucht“, dann aber als Resultat des Buches die Ueberzeugung bezeichnet, „dass der religiöse Standpunkt des alttestamentlichen Bewusstseyns noch nicht der absolut vollkommene und genügende sei“, und von dem Verf. aussagt, er habe „durch die Erkenntniss der Mangelhaftigkeit des bisherigen Standpunktes negativ den Uebergang vom alten zum neuen Bunde vermittelt“ — so lässt sich das, was Kurtz über das Resultat, mit dem, was er über den Inhalt sagt, in keiner Weise vereinigen. Denn wenn sich das Buch mit der Lösung der Räthsel *dieses Lebens* beschäftigt, wie kann man ihm da eine Aussage über den *religiösen* Standpunkt des *alttestamentlichen* Bewusstseyns zuschreiben wollen? Wenn auch Kurtz kein anderes alttestamentliches Buch mit dem es sich berührte nennen kann, als das Buch Hiob, dem es sich dem Inhalte, und die Sprüche Salomonis, denen es sich der Form nach anlehne, so wird auch Kurtz' Ansicht über unser Buch nur unsre Meinung bestätigen können, dass dasselbe nothwendig der Zeit angehören müsse, in welcher sowohl das Buch Hiob als auch die Sprüche Salomos entstanden sind.

Acta zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts.*)

Ein literarischer Angriff des Professors und Consistorialraths Reinhard in Bützow und des *Canonicus minor* M. Ziegra in Hamburg auf verschiedene Lehrer der Universität Göttingen und der ganzen dortigen Anstalt und dessen Ahndung.

In den von dem *Canonicus minor* des Hamburger Domcapitels M. Ziegra herausgegebenen „Freywilligen Beiträgen zu den Hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit“ vom Jahre 1774 d. 11. Febr. Stück 48 u. 49 befindet sich nachstehendes anonyme Schreiben an den Herausgeber:

M. Hr.! Die gelehrten Zeitungen und Journale sind jetzo, da die Welt so sehr von ihren Urtheilen abhängt, ein Gegenstand, der die Aufmerksamkeit aller derjenigen verdient, denen die Sache der Religion, der Wahrheit und des guten Geschmacks am Herzen liegt. Wir hören in den gelehrten Zeitungen gemeiniglich die Stimmen moderner Denkungsart. So wie sie mehrentheils die Sprachröhre der herrschenden Partheien sind, so dienen sie auch hinwiederum dazu das Ansehen dieser Partheien bey dem gemeinen Haufen noch mehr zu befestigen. Fast eine jede gelehrte Zeitung hat dabey ihren eigenen Ton, in dem gemeiniglich die Recensionen gestimmt sind. Man kann daher, wenn man einmahl den Charakter einer solchen Zeitung weiss, mehrentheils schon zum voraus sagen, wie die Recension und das Urtheil von diesem oder jenem Buche lauten wird. So weiss man von der Frankfurtischen gelehrten Zeitung schon, dass sie von der allgemeinen deutschen Bibliothek die Epoche der vermeintlich verbesserten und aufgeklärten Denkungsart

*) Die hier mitgetheilten Documente, die sich besonders auf die Götting. Anzeigen beziehen, hat mir Herr Obergerichtsrath Schlüter zu Stade übersandt. Das Manuscript befand sich in dem Archiv zu Stade, das der Herr Obergerichtsrath vor einiger Zeit geordnet hat. Weil es ihm des Druckes werth schien, übergab er es mir mit dem Wunsche, ich möchte es einer theologischen Zeitschrift anbieten. Auch mir scheinen diese Acta es wohl zu verdienen, dass sie einem grösseren Publikum mitgetheilt werden, indem sie ein Zeugniss über den Zustand der Kirche im vorigen Jahrhundert, in der Aufklärungsperiode ablegen. (Prof. Reinhard hatte in den Ziegra'schen Beiträgen die Neologie der Göttingischen Professoren angegriffen; dies aber nahm die Regierung in Hannover sehr übel; dem Ziegra ward sein Canonicat nicht ausgezahlt, bis er Abbitte that; auch Reinhard sollte diese leisten, kam aber mit einem Verweise des Grossherzogs v. Mecklenburg davon, nachdem er seinen Angriff in einem ausführlichen Schreiben zu rechtfertigen gesucht hatte.) Es freut mich die folgenden Blätter den Lesern vorlegen zu können.

Hamburg, Oct. 1870. *Dr.* W. Klose.

in Deutschland anrechnet. Einige monotonische Lobeserhebungen der jetzigen Neuerungsmacher in der Theologie, Schimpfen auf die sogenannten Orthodoxen und ein ekelhafter declamatorischer Ton sind das Einzige, womit diese Zeitungsschreiber ihr Blatt aufzustützen wissen, und so bald es die Hülfsmittel nicht hat, ist es gar nichts. Die Hallischen gelehrten Zeitungen haben eigentlich gar keinen Charakter; sie haben weder Plan, noch Grundsätze, noch eigene Einsichten; sondern ihre Urtheile werden immer von zufälligen Ursachen gestimmt. Sie tadeln und loben, ohne dass ihre Verfasser selbst recht wissen, warum? Die Greifswaldischen kritischen Nachrichten sind eine Sammlung weitschweifiger und ermüdender Recensionen von einigen wenigen Verfassern, deren der eine, welcher das theologische Fach hat, ein enthusiastischer Verehrer der modernen Herrn und theologischen Aufräumer ist, dabey aber doch so thun will, als wenn er neutral dabey wäre. Die Erfurtische gelehrte Zeitung ist ein Geflicke von Lappen, davon man fast unmöglich sagen kann, was es ist. So viel sieht man offenbar, dass diese Recensenten keine eintzige Wissenschaft recht gelernt haben. Ihr Grundsatz ist, es mit der herrschenden Parthey zu halten, daher schimpfen sie ohne Verstand auf alles, was derselben entgegen steht. Ihre Urtheile sind daher ein blosser Nachhall, oder werden nur durch den Nahmen des Verfassers, den sie recensiren, bestimmt.

Wenn man sich auf solche Art den Begriff von einer jeden gelehrten Zeitung richtig abstrahirt hat, so kann man alles, was darinnen vorkomt, daraus sehr leicht erklären. Aber bey einer gelehrten Zeitung ist meine Bemühung in diesem Stücke bisher vergeblich gewesen.

Dies sind die Gottingschen gelehrten Zeitungen oder Anzeigen. Ich finde in den Recensionen und Urtheilen dieser Zeitung so viel Contradictorisches, dass ich es nicht mit einander reimen oder es auf gewisse Grundsätze bringen kann. Wüsste ich, dass diese gelehrte Zeitung nicht durch ein beständiges Directorium besorgt würde, sondern dass etwa nur der Verleger die Recensionen sammelte, so könnte ich mir freilich leicht erklären, wie so sehr entgegengesetzte Dinge gleichsam durch ein Ungefähr zusammen kommen könnten. Aber das ist doch wohl hier der Fall nicht. Wie geht es denn also zu, dass man in diesen Anzeigen die vortrefflichsten Widerlegungen der Freygeister und ihrer Schriften, neben solchen Recensionen stehen sieht? Wie kann man es reimen, dass Hr. Teller und Semler bald den vollkommensten Beyfall erhalten, bald aber der grössten Abweichungen von den wesentlichen Grundsätzen der christlichen Religion beschuldigt werden, und

bald wiederum, wie noch neulichst geschehen, declarirt wird, dass man an den Beschuldigungen, die diesen Herren gemacht werden, gar keinen Theil nehme? Auf der andern Seite kann ich wiederum diese so auffallende Verschiedenheiten mit dem trockenen und ermüdenden Tone, der fast in allen Recensionen dieser gelehrten Zeitung herrscht, nicht zusammenreimen. Nach den Grundsätzen sollte man glauben, dass überaus viele verschiedene Federn daran arbeiten müssten: und nach der Schreibart zu urtheilen, sollte man fast denken, es wäre alles von einem Einzigen. Kann man je etwas matters und kraftlosers lesen, als die Recensionen aus den schönen Künsten und von Sachen des Geschmacks in dieser Zeitung sind? Nur zuweilen erscheint ein gewisser Mann, den man an seinen mit Galle durchwürzten Aufsätzen sehr leicht erkennet, und stimmt einen Ton an, der gegen das übrige gantz sonderbar absticht.

Ich kann nicht unterlassen bei dieser Gelegenheit eine Anmerkung zu machen, die schon oft in der Stille der Gegenstand meiner Betrachtung gewesen ist. Die Gottingische Universität hat durch die Gnade und Fürsorge ihres grossen Stifters und der hohen Regierung, Vorzüge, deren sich so leicht keine andere rühmen kann. Sie hat schon die grössten Männer unter ihren Lehrern gehabt, und die Verdienste derselben, besonders um die Arzeneykunst, sind weltbekannt. Dem ungeachtet aber ist wohl keine Universität, durch welche der gründlichen Gelehrsamkeit in manchem Betracht so viel Schaden zugefügt worden, als Göttingen. Dieser Schaden fliesst ursprünglich daher, dass die eigentlich so genannte Philosophie daselbst so sehr in Verfall, ja fast gantz in Verachtung gekommen ist. Die philosophischen Studien werden der Jugend lächerlich gemacht. Fast niemand hört mehr Logik und Metaphysik, oder wenn ja dergleichen Stunden besucht werden, so ist es bey solchen, die einige superficielle Discurse in einen Modenton eingehüllt, als Philosophie vortragen. Mit der wahren Philosophie muss auch nothwendig Gründlichkeit, Richtigkeit und Genauigkeit im Denken verbunden werden. Litteratur, Bücherkenntniss, Sprach-Wissenschaft, historische Belesenheit, sind an sich vortreffliche Sachen. Aber wenn nicht eine gute Philosophie und eine logische Denkungsart Licht und Ordnung über diese Dinge ausbreitet, so blenden sie und dienen mehr zur Pralerei als zu einem wahren Nutzen. Betrachtet man nun hiebey, wie der bisher fast angebetete Hr. Hofrath Michaelis mit der Philologie und Auslegungskunst umzugehen gewohnt ist, so kann man leicht erachten, wie sehr die im Denken noch ungeübte Köpfe junger Leute mit Neuerungssucht, seichten Meinungen und willkührlichen Erklärungen der

30*

heiligen Schrift angefüllt werden müssen. Der Hr. Hofrath Kästner sowohl als der Hr. Hofrath Michaelis sind declarirte Anhänger des allergröbsten Fatalismus und sie machen sich gar kein Bedenken, solchen öffentlich zu behaupten. Entweder von ihnen, oder von ihren Schülern, kommen die öfteren Recensionen in den Gottingischen gelehrten Anzeigen, wo alle moralischen Begriffe umgekehrt und verworfen werden, wo man die Vertheidiger der Freiheit des Willens und einer wahren Moralität, lächerlich zu machen sucht, und zuweilen Dinge sagt, dafür ein jeder Freund der Religion, wenigstens der Folgen wegen, erschrecken muss. Sollten dergleichen Dinge wohl nicht auf die Denkungsart und auf die Sitten der studirenden Jugend einen Einfluss haben? Ich fürchte es gar sehr, und glaube durch die Erfahrung die Wahrheit davon bemerkt zu haben. Wie zweydeutig die Religions-Gesinnungen mancher Gelehrten daselbst sind, darüber will ich mich hier nicht einlassen. Es ist aus den freiw. Beiträgen noch im frischen Andenken, was neulich Hr. Müller gegen diejenigen protestantischen Obrigkeiten, die das Werthheimische Bibelwerk verdammt haben, offentlich geschrieben hat. Und wer erinnert sich nicht, wie vortheilhaft unlängst in der Gottingischen gelehrten Zeitung von der Eberhardischen Apologie des Socrates, einem offenbar naturalistischen Buche geurtheilt worden. Werden nicht in eben diesen Blättern die Wirkungen der bösen Geister auf die Seelen der Menschen deutlich genug geläugnet?

Erlauben Sie, M. Hr., dass ich diese meine Betrachtung mit einigen Anmerkungen über die im 1. St. der Gotting. gelehrten Anzeigen v. Jahr 1774 befindliche Recension des dortigen Musenalmanachs beschliesse, welche zugleich manches bestärken werden, was ich vorhin gesagt habe. Alle Unpartheyische kommen darin überein, dass in diesem Musen-Almanach vom jetzigen Jahre eine Menge sehr schlechter Sachen, und das Gute dagegen sehr wenig ist. Aber weil es ein Gottingisches Product ist, so musste nach Gebühr und Gewohnheit gantz anders davon geurtheilet werden. Es wird dabei gesagt, dass fast die Hälfte der Verfasser des Almanachs Gottingische Studenten sind. O wenn das auch nicht gesagt wäre, so würde man doch in den mehrsten Stücken die jungen Burschen voller Kitzel und Muthwillen erkennen. Aber etwas unverzeihlicheres kann man sich gar nicht gedenken, als wenn der Recensent sagt: „Die Stücke allgemein anzupreisen, sey bei der bekannten Sorgfalt des Herausgebers (Hr. Boje) nicht nöthig, von dem man wohl vermuthen könne, dass er die grösste Strenge im Wählen werde beobachtet haben.“ Dieses, die Wahrheit zu sagen, recht unverschämte Lob, wird durch den

klaren Augenschein so sehr widerlegt, dass es überflüssig seyn würde, ein Wort weiter davon zu sagen. Die vielen abgeschmackten Minne-Lieder entschuldigt Hr. B. damit, dass derjenige, dem sie nicht schmecken, sie ja überschlagen könne, und der Recensent billigt diese Entschuldigung. Sieht er denn aber nicht ein, dass wenn diese Ausrede etwas taugte, man alles schlechte Zeug, das gedruckt wird, damit entschuldigen könnte? Ueber einige dieser Lieder, die so abscheulich albern, ja recht scandalöse sind, wie z. E. das: Der holdseligen sonder Wandel u. s. w., und: O, wie schöne ist die meine u. s. w., drückt der Recensent sich so gelinde aus, dass, wenn es nicht Mangel alles Geschmacks ist, er sich unmöglich von dem Vorwurfe der ärgsten Partheylichkeit befreien kann. Die ungeachtet mancher poetischen Schönheiten, doch wirklich verabscheuungswürdige Romanze Leonore von Hr. Bürger, kritisirt der Recensent zwar in etwas, allein er verstellt den ganzen Gesichtspunkt und das ärgerliche und gottlose darin übergeht er mit Stillschweigen, oder sucht es zu beschönigen. Er sagt: Die Mutter stelle in diesem Liede der Tochter den erhabensten Trost der Religion vor. *Fidem vestram Quirites!* Die Strophen, worin dieses vorkommen soll, sind ein so unerträgliches Gespötte mit den ehrwürdigsten Dingen der christlichen Religion, so ein unverzeihlicher Missbrauch biblischer Ausdrücke und Lehren, dass man sich wundern muss, nicht dass Leute sind, die schlecht genug denken, um dergleichen zu schreiben und solchen Dingen Beyfall zu geben, sondern dass eine so ärgerliche Lieder-Sammlung entweder die Censur passirt ist, oder doch nicht öffentlich gerügt und verboten wird.

Ich bin u. s. w.

Da „nun in diesem Schreiben so viele Angaben enthalten waren, welche bei manchem, der die Sache nicht näher untersuchen kann, einen der ganzen Universität (Göttingen) schädlichen Eindruck machen dürften“, so wurde von der Königl. Churfürstl. Geheimten Raths-Stube in Hannover, in einem am 9. März 1774 erlassenen Rescripte unter Hervorhebung der einzelnen gravirlichen Stellen, der Regierung zu Stade aufgegeben, „den M Ziegra, da er, als Herausgeber dieser Schmähschrift allemal dafür haften müsse, zuvörderst von seiner Prebende zu suspendiren, und deren Einkünfte in Beschlag stellen zu lassen, sodann ihn desfalls zur Verantwortung zu ziehen, mithin sowohl die Angabe des eigentlichen Verfassers, als seine etwanigen Erläuter- und Entschuldigungen, von ihm zu Protocoll zu vernehmen, einfolglich dieses, um darnach das weitere zu verfügen, anhero einzusenden.“ Die Regierung rescribirte demgemäss an das Dom-Capitel zu Hamburg. Ziegra

übergab, in Folge der über ihn verhängten Suspension eine von dem Verfasser des Artikels, als welchen sich der Consistorialrath und Professor *Dr.* Reinhard in Bützow darstellte, selbst verfasste Erläuterungs- und Rechtfertigungsschrift, mit der Bitte um Relaxirung der Suspension, die vom Domcapitel an die Regierung zu Stade, und von dieser unterm 11. April 1774 an das Königl. Ministerium zu Hannover eingesandt wurde. Der Inhalt der Reinhardschen Rechtfertigungsschrift ist folgender.

Der Verfasser des Schreibens in dem 48. u. 49. Stücke der freiwilligen Beiträge d. J. hat mit grösster Bekümmerniss vernommen, dass dasselbe das Unglück gehabt hat, der höchsten Königl. Regierung, ohne Zweifel aus einem darüber erhaltenen nachtheiligen Berichte, missfällig zu seyn. Es kann derselbe vor Gott versichern, dass dasjenige, was er von der Universität Göttingen geschrieben, keine unerlaubte Nebenabsichten zum Grunde gehabt hat, sondern dass solches, als etwas seiner Meinung nach, blos literarisches, aus wahrer Ueberzeugung von ihm zu Papier gebracht worden. Er hat nicht die geringste Ursache, weswegen er das grosse Ansehen, worin die Universität Göttingen bey dem Publico steht, zu vermindern suchen sollte, vielmehr erkennt er vollkommen, dass sie solches verdiene, und er hegt für sehr viele ihm bekannte Lehrer derselben die grösste Hochachtung; wie er denn auch beweisen kann, dass er seit kurzem verschiedene von denselben herausgegebene Schriften in gelehrten Tagebüchern mit dem verdienten Ruhme recensirt hat. Seine Absicht in dem Schreiben ist blos gewesen, einige Mängel in der Denkungs- und Lehrart dieses oder jenes Gelehrten daselbst, nach seiner Einsicht anzuzeigen, damit der daraus etwa bei der studirenden Jugend zu besorgende Schade verhindert werden möge, als welcher desto grösser ist, je mehr eine solche hohe Schule besuchet wird und in Ansehen steht. Eben die besondere Hochachtung, welche er für diese Universität heget, hat ihn bewogen hierauf desto aufmerksamer zu seyn, und die Sache als desto wichtiger anzusehen. Er hat aber nichts weniger vermuthet, als dass das, was er hierüber geschrieben, aus einem andern Gesichtspuncte betrachtet werden könnte.

Aus unterthänigstem Respect gegen die hohe Königl. Regierung, und nach seiner vorher angezeigten wahren Gesinnung würde er, sobald dem Herrn Herausgeber der freiwilligen Beiträge nur die geringste Nachricht von dem durch sein Schreiben erregten Missfallen zugekommen wäre, nicht ermangelt haben, deshalb alle nur irgends zu verlangende Erläuterung freiwillig abzugeben. Er thut dieses auch jetzo ohne den geringsten Aufschub, und zwar um desto lieber, da er hierdurch

den wahren Empfindungen seiner Hochachtung gegen so viele berühmte Männer auf der Universität Göttingen, ein Genüge leistet, und zugleich durch die dargelegte Unschuld seiner Handlung den Herrn Herausgeber der freiwilligen Beiträge von aller Unannehmlichkeit hoffendlich befreien wird. Er hegt dabei das sichere Vertrauen, die für die Freiheit im Denken und das Beste der Wissenschaften so glorwürdig besorgte höchste Königl. Regierung werde dasjenige, was der Verfasser gegen die Sätze und Schriften dieses oder jenes Göttingischen Gelehrten insbesondere zu erinnern hat, huldreichst so anzusehen geruhen, dass solches Sachen sind, worüber einem jeden Mitgliede der gelehrten Republik seine Meinung zu sagen erlaubt, dem Publico aber das Urtheil, wer Recht oder Unrecht hat, anheim gestellt wird. Er glaubt nicht über diese Punkte etwas gesagt zu haben, was er nicht aus Schriften dieser Gelehrten beweisen kann, oder was nicht andere vor ihm bereits erinnert haben. Da er nun nicht weiss, was in dem Schreiben eigentlich als beleidigend für die Universität Göttingen angesehen werde und er doch gleichwohl seinem Zwecke gern ein Genüge leisten wollte, so bleibt ihm nichts anders übrig, als den Inhalt seines Schreibens, in so weit es Göttingische Schriften und Gelehrte betrifft, in etwas durchzugehen und seine Erläuterungen darüber beyzufügen.

Der Verfasser hat in seinem Schreiben 1) über die Göttingischen gelehrten Anzeigen seine Gedanken eröffnet; 2) eine Anmerkung über den Zustand einiger Wissenschaften in Göttingen vorgebracht; 3) eine Kritik über die Gesinnungen und Schriften einiger Gelehrten daselbst angestellt. Was 1) die gelehrten Anzeigen betrifft, so ist das, was der Verf. des Schreibens gesagt hat, weiter nichts, als ein Urtheil über diese der ganzen Welt im Drucke vor Augen liegenden Blätter. Er hat geäussert, dass in diesen Blättern die Stücke sehr ungleich seyen, dass sie zum Theil anstössige Sachen enthalten, und dass die Recensionen aus den schönen Künsten ihm nicht gefallen. Die Absicht, diese gelehrten Zeitungen nicht zu verkleinern, sondern ihnen alle Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, leuchtet seines Erachtens daraus genugsam hervor, dass er sagt: Man finde in diesen Anzeigen die vortrefflichsten Widerlegungen der Freigeister und ihrer Schriften. Wenn der Verf. also hinzufügt: Man finde auch solche Recensionen, die freigeisterische Sätze enthalten, so muss er gehorsamst bitten, zu bemerken, dass nicht blos dasjenige freigeisterisch ist, was geradezu ein Läugnen der Religion enthält, sondern auch alles dasjenige, was durch eine richtige Folge auf solche Sätze führt,

dabei die Wahrheit der geoffenbarten Religion nicht bestehen kann. Diese Benennung ist durch den Gebrauch so gerechtfertigt, dass man sich sicher hierauf berufen kann. Es würde viel zu weitläuftig seyn, wenn man hier ein ausführliches Verzeichniss solcher Stellen aus den Göttingischen Anzeigen liefern wollte. Man will sich unter verhoffter Erlaubniss nur die Freiheit nehmen, einiges anzuführen. Die Schrift des verkappten Alexanders von Joch, von Belohnungen und Strafen nach Türkischen Gesetzen ist in den Götting. Anzeigen mit Lob, und wenigstens auf solche Art recensirt worden, dass man bezeugte, nichts schädliches oder gefährliches darin zu finden. Gleichwohl werden in diesem Buche alle Grundsätze der Moralität über den Haufen geworfen, und wenn es möglich wäre, dass die Menschen wider ihre innerliche Empfindung das erschreckliche System desselben annehmen, so würde überall keine Tugend oder Religion möglich seyn. Dass die Sätze des Hrn. *Dr.* Semler (welche allerdings in einer ausführlichen Recension dieser gel. Anzeigen gründlich widerlegt worden) in andern Recensionen eben dieser gel. Zeitung mit Lob und Beifall angeführt sind, muss der Augenschein ergeben. Von dem Biblischen Wörterbuche des Hrn. *Dr.* Teller wird in dem 50. Stück der Götting. Anzeigen voriges Jahr gesagt: dass Herr Teller die socinianischen Angriffe der ersten Grundsätze des Christenthums in seinem Wörterbuche aufs neue auszubreiten gesucht habe, und dass solches alle Bekenner der evangelischen Lehre sehr betrüben müsse. Gleichwohl war nicht lange vorher eben dieses Buch in denselben gelehrt. Anzeigen mit vielem Lobe und Beifall recensirt worden. Ein hoffendlich unwidersprechlicher Beweis des in dem Schreiben enthaltenen Urtheils. In der Recension von Hrn. Eberhards Apologie des Socrates in den Göttingischen gel. Anzeigen behauptet der Recensent, dass es keine andere wahre Tugend gebe, als die, welche ihre Bewegungsgründe aus dem Wohlgefallen an der innern Schönheit der Tugend hernimmt, alle anderen Bewegungsgründe aber keine wahre Tugend machen können. Hinfolglich muss unter diese unrichtigen Bewegungsgründe der Wille Gottes ebenfalls gerechnet werden, wie denn auch diejenigen, die aus dem zukünftigen Leben genommen werden, in dieser Recension ausdrücklich verworfen worden. Diese Grundsätze müssen nothwendig allen wahren Begriff der Tugend umstossen. Dahingegen ist die sogenannte innere Schönheit der Tugend ein so unsicherer und unzureichender Bewegungsgrund, dass wer keinen andern zu-

lässt, die Sache der Moral und Tugend im Grunde aufgeben muss. Dass andere Gelehrte über verschiedene Recensionen der Götting. gel. Anzeigen in Absicht auf die heutigen Religionsneuerungen bereits eben so gedacht haben, wie der Verfasser des Schreibens, davon liessen sich viele Beweise beibringen. Es sei aber genug hier eine Stelle anzuführen, worinnen ein wahrhaftig grosser Gelehrter, der Hr. Prälat und Prof. Primarius zu Leipzig *Dr.* Crusius einem Recensenten in den Götting. Anzeigen eben diese Erinnerung gibt. Es schreibt derselbe in der Vorrede zum 2ten Theil seiner Moral-Theologie: Wem zu gefallen er (der Recensent) solche wunderliche Dinge vorgibt, wollte ich aufs freundschaftlichste bitten, genauer zu bemerken. Weil es aber doch vermuthlich zum Theil aus Menschengefälligkeit wegen der Mode-Meinung geschieht, so bitte ich darauf Acht zu haben, dass wenn man, was die Schrift lehrt, Profanen oder Halbgläubigen zu gefallen, aufgeben will, dieses weder gewissenhaft noch klug sei; nicht das erste, denn man versündigt sich, aber auch nicht das andere, denn bei dem freigeisterischen Volke ist kein Dank zu verdienen und es lacht nur in solchen Fällen über die Feigheit und schlechten Kunstgriffe solcher Neuerungsmacher.

Es kann ganz gern zugegeben werden, dass vieles von dem Verfasser des Schreibens Bemerkte auch nur aus einer solchen Gefälligkeit gegen Mode-Meinungen oder aus nicht genugsamer Betrachtung und Einsicht der Folgen geflossen ist; allein es hat derselbe auch hier nicht die Absicht, sondern nur die Sache selbst beurtheilen wollen. Das bisher Gesagte wird hoffendlich über den Ersten Punkt zur Rechtfertigung hinlänglich seyn.

Was aber 2) die Anmerkungen über den Zustand einiger Wissenschaften in Göttingen anbetrifft, so hat der Verf. des Schreibens hier nur hauptsächlich dieses gehorsamst zu bitten, dass dasjenige, was er hierüber gesagt hat, in seinem ganzen Zusammenhange betrachtet werden möge. Einige Ausdrücke haben hier, wenn man sie ausser dem Zusammenhange nimmt, den Schein einiger Allgemeinheit; sie verlieren denselben aber, so bald man sie in der Verbindung ansieht, worin sie gesetzt sind. Denn aus dieser erhellt sogleich sonnenklar, dass sie nur in einer gewissen, dabei bemerkten Absicht gesagt, und auf die Meinungen eines oder des andern Gelehrten in Göttingen ausdrücklich beschränkt sind. Der Verf. glaubte seine Gesinnungen und die Reinigkeit der Absichten, worinnen er dieses schrieb, dadurch genugsam an den Tag gelegt zu haben, dass er folgendes zum voraus setzte: Die Götting. Universität hat durch die Gnade und Fürsorge ihres grossen Stif-

ters und der hohen Regierung Vorzüge, deren sich so leicht keine andere rühmen kann. Sie hat schon die grössten Männer unter ihren Lehrern gehabt, und die Verdienste derselben (nemlich ihrer Lehrer) besonders um die Artzneikunst sind weltbekannt. Wann dannenhero der Verf. so fortfährt: dem ohngeachtet ist wol keine Universität, durch welche der gründlichen Gelehrsamkeit in manchem Betracht so vieler Schaden zugefügt worden, als Göttingen; so muss er hiebei zu seiner Verwahrung gegen alle ungleiche Deutung folgendes anführen:

a. Es wird hier vorausgesetzt, dass, so wie alle Sachen ihre gute und böse Seite haben, also auch durch die Universitäten, bei dem vielen Guten, welches sie stiften, zugleich auch mancher Schaden verursacht wird. Hievon nur ein Beispiel anzuführen, so kann ein einziger Lehrer auf einer hohen Schule, wenn er unrichtige oder schädliche Meinungen hat, selbige eben dadurch, dass er sie jährlich einer grossen Menge von Zuhörern aus allen Gegenden einflösset, viel weiter ausbreiten und viel stärker unterstützen, als sonst auf irgend eine andere Art geschehen kann. Nun ist es mehr als zu bekannt, in welcher Crisis jetzo allendhalben nicht nur die Religion, sondern auch manche mit den Religionswahrheiten sehr genau verknüpfte Wissenschaften stehen. Dieses Uebel trift die Universitäten so sehr, ja noch mehr als andere Orte, und es ist wohl keine einzige, die davon ganz frei zu seyn sich rühmen könnte. Es habe dasselbe aber so stark überhand genommen, als es wolle, so hindert solches doch nicht, dass nicht allendhalben richtig denkende und der Wahrheit aufrichtig treu bleibende Männer seyn sollten, so wie dasjenige, was man in Ansehung einiger Wissenschaften zu bedauren hat, deswegen nicht auf andere Wissenschaften angewandt werden kann. Das Schicksal, welches die abstracten oder speculativischen Wissenschaften in den neuesten Zeiten betroffen hat, ist mehr als zu bekannt. Sie sind fast allendhalben in eine Art von Verachtung gerathen und werden für unnütze Grillen, Grübeleien trockener Systematiker und Dinge, die nur zum Schulgezänke gehören, ausgerufen, dahingegen andere Arten der Kenntnisse die Lieblings-Wissenschaften der jetzigen Zeit geworden sind. Da nun dieser Geschmack auch auf den Universitäten die Oberhand erhalten hat, so entsteht daraus nothwendig die Folge, dass den Lernenden eine Verachtung der abstracten philosophischen Erkenntniss beigebracht wird, und wenige sich mehr auf die Erlernung einer systematischen Philosophie befleissigen. Der Schaden hiervon ist sehr gross, denn die speculative Philosophie ist der Grund aller andern gelehrten Erkenntniss, und wo sie vernachlässiget wird,

da muss auch notwendig ein Mangel an Gründlichkeit in vielen andern Wissenschaften entstehen. Alles dieses sind nichts weniger als die eigenen Gedanken des Verfassers des Schreibens. Sehr viele Gelehrte haben eben dasselbe bereits in öffentlichen Schriften gesagt.

b. Hieraus ergibt sich nun von selbst, dass des Verfassers Meinung gar nicht ist noch seyn könne, als wenn der von ihm angeführte Schaden der Universität Göttingen eigen sei, oder nur bey ihr, nicht aber bey andern Universitäten statt fände. Die Worte des Schreibens ergeben schon ganz offenbar, dass hier von einem Schaden geredet wird, der allen Universitäten gemein ist, und von welchem nur gesagt wird, dass er bey der Universität Göttingen in gewisser Absicht grösser sey, als bey andern. Er ist nämlich desto grösser, je höher und wichtiger die Stelle ist, welche Göttingen unter den deutschen Universitäten einnimmt. (So wie also hier von keinem Uebel geredet wird, welches der Universität Göttingen allein eigen wäre, so wird auch keinesweges gesagt, dass die Beschuldigung alle Lehrer treffe, oder dass solches auf alle Wissenschaften, die daselbst getrieben werden, anzuwenden sei. Die Worte: in manchem Betracht, zeigen dieses augenscheinlich.)

Vorstehendes wird hinlänglich seyn, allem Missverstande bei dieser Stelle vorzubeugen. Der wahre Sinn des Verf. aber legt sich noch deutlicher dar, wenn man das auf die angeführten Worte unmittelbar Folgende betrachtet. Er fährt so fort: Dieser Schaden fliesst ursprünglich daher, dass die eigentlich so genannte Philosophie daselbst so sehr in Verfall, ja ganz in Verachtung gekommen ist.

Hieraus ist klar, dass der Schaden nach der Meinung des Verf. unmittelbar und an sich nur die eigentlich sogenannte Philosophie betreffe. Es geht also das hier Gesagte andere Wissenschaften gar nicht weiter an, als in so weit etwa die Vernachlässigung der Philosophie auch in andern Wissenschaften einen Einfluss haben kann. Es ist hier weder von der Theologie, noch von der Rechtsgelahrtheit, noch von der Medicin, noch von den historischen und philologischen Wissenschaften u. s. w. gesagt, dass sie in einen Verfall gerathen seyen. Blos von der Philosophie ist hier die Rede, so wie überhaupt in dem ganzen Schreiben nicht ein Wort befindlich ist, welches irgend einen Lehrer der andern Wissenschaften anginge. Auch von der Theologie wird in demselben gar nicht gesprochen, sondern es ist nur zuletzt an einem Orte gesagt worden, dass die Grundsätze eines gewissen Lehrers der philosophischen Facultät in die Bildung junger Schriftaus-

leger einen Einfluss haben können. Allein auch in Absicht auf die eigentlichen Lehrer der Philosophie ist kein Wort gesagt worden, woraus man glauben könnte, als wenn der Verf. dieselben alle unter seinem Ausspruche hätte begreifen wollen. Er kennet unter diesen Männern mehrere, die seine ganze Hochachtung haben und die er für sehr gründliche Philosophen hält. Die hier angezeigte wahre Meinung des Verf. ergibt sich auch aus den bald hernach folgenden Worten, dass man die Philosophie nur bei solchen zu hören pflege, die selbige auf eine superficielle Art vortragen. Natürlicher Weise liegt hierin dieses: dass es auch andere Lehrer gebe, welche die Philosophie auf eine nicht superficielle Art vortragen. Es ist nun bei der angeführten Stelle nichts mehr übrig, als dass auch dieses in das völlige Licht gesetzt werde: Was der Verf. durch eigentlich sogenannte Philosophie verstehe?

Wie ein Jeder der beste Ausleger seiner Worte ist, so würde es hoffentlich schon hinlänglich seyn, wenn der Verf. des Schreibens bezeugt, dass er darunter die sonst sogenannte speculativische Philosophie, das ist die Logik, Metaphysik und allgemeine Sittenlehre verstehe. Allein es sind auch hinlängliche Gründe, die es bestätigen, dass dieses und nichts anderes seine Meinung gewesen. Man rechnet sonst gemeiniglich ausser den speculativischen Wissenschaften auch noch die Physik, Politik, Oeconomie u. s. w. zur Philosophie, unmöglich hätte es dem Verf. einfallen können, zu behaupten, dass in Göttingen die Physik, Oeconomie u. s. w. nicht getrieben würde. Es müsste Jemand ganz unwissend in der gelehrten Welt seyn, ja er müsste nicht eine gelehrte Zeitung und am wenigsten die Göttingische lesen, wenn ihm nicht bekannt wäre, dass diese Wissenschaften zu Göttingen auf eine ganz vorzügliche Art blühen. Man kann daher hoffentlich sicher voraussetzen, dass dem Verf. ein so widersinniger Ausspruch nicht würde beigemessen werden, wenn er sich auch nicht noch näher deswegen erkläret hätte. Allein er redet sogleich in dem Nachfolgenden blos von Logik und Metaphysik, zu einem sichern Beweise, dass er nichts anders als diese im Sinne gehabt habe. Es ist auch der Unterschied, weswegen die speculativische Philosophie die eigentlich so genannte Philosophie heisset, in der Sache sehr klar gegründet. Denn die übrigen Theile der Philosophie sind schon von einer weit mehr zusammengesetzten Beschaffenheit, z. E. die Physik kann nicht ohne Mathematik und Naturgeschichte, die Politik und Oeconomie nicht ohne Geschichte und Erfahrung bestehen. Der Verf. kann also zuverlässig hoffen, es werde vollkommen ein-

leuchtend seyn, dass er nichts anders als dieses habe sagen wollen: dass die speculativischen Wissenschaften wegen der jetzo überall also auch in Göttingen herrschenden Geringhaltung derselben wenig getrieben werden. Dass die speculativisch philosophischen Studien der Jugend lächerlich gemacht werden, wie sogleich nach den angeführten Worten in dem Schreiben gesagt wird, dieses ist eine Wahrheit, davon so viele der Welt vor Augen liegende Schriften zeugen. Ueber was wird wohl mehr gespottet als über die Systeme und die abstracten Wissenschaften? Ist die Metaphysik nicht ein Gegenstand, worüber sich jeder witzige Schriftsteller lustig macht? Und ist nicht der Name eines Metaphysikers fast ein Schimpfwort geworden? Dieses ist wiederum nicht etwas, das Göttingen eigen seyn sollte, es ist der allgemeine herrschende Geschmack. Daher hat der Verfasser auch hier überhaupt geredet, und nicht einmal besonders auf Göttingen gedeutet. Dass aber auch in Göttingen die Metaphysik verächtlich gemacht wird, davon konnte, wenn es bei einer durch die Erfahrung so leicht auszumachenden Sache nöthig wäre, die vor einigen Jahren daselbst herausgekommene Revision der Philosophie schon allein einen hinlänglichen Beweis geben. „Dass fast niemand mehr Logik und Metaphysik höre, ausser bei einigen superficiellen Mode-Gelehrten", ist wiederum ein Satz, wobei der Verfasser Göttingen nicht ausdrücklich erwähnt hat. Er muss aber glauben, dass das hier Gesagte auch in Göttingen wahr sei, wofern er nicht annehmen will, dass ihn unzählige Berichte, an deren Glaubwürdigkeit zu zweifeln er keine Ursache hat, und unzählige eigene Erfahrungen an jungen von Göttingen zurückgekommenen Studirenden betrogen haben. Er gesteht auch, dass seiner Ueberzeugung nach in Göttingen es einige Lehrer gebe, deren Philosophie, wie er aus ihren herausgegebenen Schriften gesehen hat, überaus superficiell, und zu einer gründlichen Erkenntniss der Wahrheit sehr wenig behülflich ist. Dieses aber ist ein Urtheil von den Schriften anderer Gelehrten, weshalb der Verf. des Schreibens mit Recht hoffen kann, dass ihm die in der gelehrten Welt hergebrachte Freiheit auch hierin zukommen werde. Was hiernächst in dem Schreiben folgt, sind allgemeine Anmerkungen über den Einfluss der Philosophie in andere Disciplinen, wobei von Göttingen gar nicht die Rede ist, und die ohne Zweifel ein jeder gründlich denkender Gelehrter zugibt.

Nunmehr ist 3) die in dem Schreiben befindliche Kritik über die Gesinnung und Schriften einiger besonders erwähnten Göttingischen Gelehrten übrig. In An-

sehung dieses Punktes aber wird sich der Verf. ganz kurz fassen können. Er hat niemanden von den daselbst genannten oder angezeigten Gelehrten an seiner bürgerlichen Ehre oder sonst auf einige zum Inbegriff gelehrter Streitigkeiten nicht gehörigen Weise angegriffen, sondern blos sein Urtheil von den in ihren Schriften an den Tag gelegten Meinungen eröffnet, und dieses wie gesagt in der guten Absicht, einige Ueberlegung dieserhalb zu veranlassen. Er weiss wohl, dass er die Gelehrten, mit denen er zu thun hat, nicht auf andere Meinung bringen wird; allein er könnte sie doch vielleicht bewegen, in Ansehung des Vortrags solcher Meinungen etwas behutsamer zu seyn. Die Kritiken sind folgende:

1. Es seyen des berühmten Hrn. Hofrath **Michaelis** philologische und exegetische Grundsätze von der Beschaffenheit, dass die im Denken noch ungeübten jungen Leute dadurch mit Neuerungssucht und willkührlichen Schrift-Erklärungen angefüllt werden. Hier ist nichts mehr, ja noch bei weitem nicht so viel gesagt, als was bereits von vielen Gelehrten gegen den Hrn. Hofrath Michaelis in öffentlichen Schriften erinnert worden.

2. Der Hr. Hofrath Kästner und der Hr. Hofrath Michaelis seyen declarirte Anhänger des allergröbsten Fatalismus. Da der Fatalismus überhaupt diejenige Lehre ist, wodurch alle Dinge nothwendig gemacht werden, und die Freiheit des Willens aufgehoben wird, so gibt es verschiedene Arten desselben. Ein **feinerer Fatalismus** ist derjenige, da man zwar solche Grundsätze annimmt, aus welchen eine unvermeidliche Nothwendigkeit aller Dinge folgt, aber doch hiebei die moralischen Grundbegriffe im gewöhnlichen Verstande annimmt und behaupten will. Der **grobe Fatalismus** aber ist derjenige, der letzthin in **Alexander von Jochs** Schrift **von Belohnung und Strafen nach Türkischen Gesetzen** vorgetragen worden. In diesem System wird gelehrt, dass alle Entschliessungen unsers Willens vermittelst der unveränderlichen Verknüpfung aller Dinge schlechterdings nothwendig erfolgen, und dass es nur ein Betrug unserer Vorstellung sei, wenn wir glauben das Vermögen zu haben, anders zu handeln als wir thun; dass also die gemeinen Begriffe von Strafe, Schuld, Verdienst, Lob, Zurechnung, Laster u. s. w., in welchen freie Handlungen zum Grunde gesetzt werden, falsch seyen, indem das Böse sowohl als das Gute nothwendig geschehe, und den Menschen so wenig im eigentlichen Verstande **zugerechnet werden** könne, als einer Uhr, dass sie recht oder unrecht geht. Dieses System hat der Hr. Hofrath **Michaelis** schon vor vielen Jahren in seinem Tractat **von der Sünde** ganz frei und ausführlich behauptet, und ist schon damals in beson-

dern Schriften widerlegt worden. Dass der grosse Mathematicus Hr. Hofrath Kästner dem System des Alexander von Joch Beifall gibt, wird er nicht läugnen, sollte er sich aber öffentlich erklären, dass er dasselbe verwirft und die Freiheit des Willens zugibt, so ist der Verf. des Schreibens bereit, denselben öffentlich um Vergebung zu bitten und sein Unrecht zu erkennen.

3. Dass entweder diese beiden berühmten Männer oder ihre Schüler in den Götting. Gelehrten Anzeigen öfters solche Recensionen einrücken, worin alle moralischen Grundbegriffe verworfen werden u. s. w.

Um nicht das Papier mit Anführung solcher Stellen anzufüllen, will man sich hier nur auf die schon angeführte Recension der Schrift des sogenannten Alexander von Joch berufen. Alle zum Fatalismus führende Sätze sind, wie in dem Schreiben gesagt wird, von der Beschaffenheit, dass ein jeder Freund der Religion darüber, wenigstens der Folgen wegen, erschrecken muss, denn wenn die Freiheit des Willens aufgehoben ist, so fällt nothwendig alle Religion über den Haufen und diese Folge ist wohl erschrecklich genug. Hiemit aber hat der Verf. keinesweges sagen wollen, als wenn die HH. Michaelis, Kästner und die es mit ihnen hierinnen halten die Religion wirklich verwürfen. Nein! es kann Jemand dem ungeachtet der Religion aufrichtig ergeben seyn, wenn er nemlich entweder die Folgen seiner Sätze nicht einsieht, oder wenn er in Religionssachen nicht seinen Sätzen, sondern der natürlichen Empfindung folgt. Solche Stellen, worinnen die Vertheidiger der Freiheit des Willens, besonders der Hr. *Dr.* Crusius und die dessen System annehmen, lächerlich gemacht werden, liessen sich ebenfalls genug anführen. Es wurden dieselben noch bei der Recension der Schrift des Alexander von Joch als solche vorgestellt, deren ganze Philosophie nur blos in Worten ohne Begriffe bestehe. Bei dieser Gelegenheit wird nun in dem Schreiben die Frage aufgeworfen: Ob dergleichen wohl nicht auf die Denkungsart und Sitten der studirenden Jugend einen Einfluss haben sollte? Diese Frage hat der Verf. des Schreibens, seiner Meinung nach, mit aller Mässigung beantwortet. Es ist übrigens nichts gewisser, als dass manche Sätze, auch wider die Absicht desjenigen, der sie mündlich oder schriftlich vorträgt, bei jungen Gemüthern Schaden anrichten und durch eine Folge auch in die Sitten einen Einfluss haben können. Dieses aber sollte billig einen Jeden, der mit der Bildung junger Leute zu thun hat, bewegen, die allergrösste Behutsamkeit zu gebrauchen, damit man nicht einen Eindruck verursache, der das Gute hin-

dern oder zum Gegentheil angewandt werden könnte. Hiernächst erklärt sich der Verfasser:

4. in Ansehung mancher Gelehrten daselbst, dass er sich nicht darüber einlassen wolle, wie zweideutig die Religionsgesinnungen derselben seyen. Der Verf. hat namentlich angeführt, was ihm Gelegenheit gegeben habe, diesen Punkt zu berühren, nemlich das neuliche Urtel des Hrn. *Dr.* Millers über das Verfahren gegen das Wehrtheimische Bibelwerk, und einige Recensionen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen. In Ansehung des erstern thut er selbst keinen Ausspruch, sondern bezieht sich nur historisch auf das, was der Hr. Pastor Götze dagegen geschrieben hat. Was aber die Recension von Hr. Eberhards Apologie des Socrates anlangt, so ist nicht nur unläugbar, dass dieses Buch ganz und gar dahin abzielt, die sogenannte natürliche Religion als die einzige wahre, und als dem Menschen vollkommen hinreichend darzustellen, sondern es liegt auch am Tage, mit wie vielem Lob und Beifall dieses Buch in den Götting. gelehrten Anzeigen recensirt worden. Dieses ging so weit, dass der Recensent ordentlich eine Beisorge äusserte, es mögte Hr. Eberhard, der an einem Orte dem Recensenten etwas Blösse zu geben schien, seiner Sache hierdurch geschadet haben.

Die hier angeführte Recension, worin die Wirkung der bösen Geister auf die Seelen der Menschen bezweifelt worden, ist eben diejenige, worüber die Erklärung des Hrn. *Dr.* Crusius vorhin angeführt worden. Endlich

5. wird der Beschluss mit einer Kritik der im 1. Stück der Götting. gelehrt Anzeigen dieses Jahres enthaltenen Recension des Götting. Musen-Almanachs gemacht. Diese sowohl als was von verschiedenen anstössigen Stücken in dem Musen-Almanach selbst gesagt wird, ist wiederum etwas, wobei es blos darauf ankommt, ob die Erinnerungen gegründet sind oder nicht. Die geäusserte Befremdung, dass diese Sammlung von Gedichten die Censur passirt sei, trifft Göttingen gar nicht, weil der Verfasser des Schreibens weder weiss noch wissen kann, ob dieselben in Göttingen gedruckt worden oder nicht. Und die Verwunderung, dass diese Sammlung nicht öffentlich verboten wird, geht Göttingen und die dasigen Gegenden nicht insbesondere an, denn es können dergleichen Schriften auch anderer Orten, als da wo sie zum Vorschein gekommen sind, verboten werden, und hier ist nur ganz allgemein geredet worden.

Der Verf. glaubt durch das Bisherige alles Missverständniss gehoben und seine Kritik wenigstens in so weit gerechtfertigt zu haben, dass er hoffen kann, sie werde sich nicht

fertigt z

mehr in einer seinen Gesinnungen eben so sehr entgegenstehenden als ihm zum wahren Leidwesen gereichenden Idee darstellen. Er hält sich versichert, es werde dieselbe nunmehr auch höchsten Orts gerechtest nicht anders angesehen werden, als dass er sich der in der gelehrten Welt jetzo so glücklich eingeführten Freiheit bedient habe, seine Gedanken und Ueberzeugungen, auch wenn sie den Meinungen anderer Gelehrten entgegen sind, öffentlich vorzutragen. Um aber zu zeigen, wie heilig ihm die Pflicht ist, seine tiefe Verehrung gegen die hohe Königl. Regierung und seine Hochachtung für die Universität Göttingen auf alle Weise, auch durch Hinwegräumung des geringsten anscheinenden Verdachts, an den Tag zu legen, so erbietet er sich hiemit, auf den ersten Wink eine Erklärung den Hamburgischen freiwilligen Beiträgen selbst einrücken zu lassen, welche die Absicht seines diesen Blättern einverleibten Schreibens aufs deutlichste ausdrücken und dem Publico die Versicherung geben soll, dass er blos gegen die Meinungen und Schriften einiger Gelehrten in Göttingen habe Erinnerungen machen wollen, keinesweges aber diese Königl. Churfürstl. Universität, für welche und deren um die Wissenschaften so sehr verdienten Lehrer er die vollkommenste Hochachtung heget, im geringsten zu verunglimpfen oder bei dem Publico ein widriges Vorurtheil gegen dieselbe zu erregen einmal einen Gedanken gehabt habe.

Das Hannoversche Königl. Ministerium war jedoch mit dieser Entschuldigung des Consistorialraths und Professor Reinhard keinesweges zufriedengestellt, verlangte vielmehr eine ihm vorgeschriebene öffentliche Erklärung und verweigerte bis dahin, dass solche erfolge, die vom Canonicus Ziegra nachgesuchte Aufhebung der Suspension. Die öffentliche Erklärung des Reinhard wurde nun zwar nicht abgegeben, dagegen wurde dem Letztern, durch ein vom Herzog Friedrich zu Mecklenburg *d. d.* Schwerin den 3ten März 1775 erlassenes Rescript, Folgendes eröffnet:

Unsern gnädigsten Gruss zuvor, Ehrenvester und Hochgelarter, Lieber Getreuer.

Das königl. churfürstl. Ministerium zu Hannover hat dem Unsrigen von dem gerechten Missvergnügen schriftliche Nachricht gegeben, womit man dort einen im vorigen Jahr zuerst in den sogenannten Freiwilligen Beiträgen zu den Hamburger Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit *sub* Nr. 48 u. 49 zum Vorschein gekommenen, auch nachher, unter dem Titel: Schreiben über einige gelehrte Zeitungen, besonders die Göttingischen, noch einmal besonders abgedruckten Aufsatz gelesen habe, von welchem, nach eingezogener Erkundigung, ihr der Verfasser seyd, und worin nicht nur unterschiedene berühmte Lehrer der Göttingschen Universität persönlich und in Ansehung ihres moralischen Characters angegriffen worden, sondern auch die dortige

ganze öffentliche Anstalt auf eine beleidigende Art hat wollen verdächtig gemacht werden. Auf den deshalb von Unserm Ministerio gemachten unterthänigsten Vortrag, geben Wir euch das ungnädigste Missfallen, welches Wir über solch euer unleidliches Benehmen, sowol überhaupt, als nach Unserer besonderen für Sr. königl. Gross-Britannischen Majestät hegenden unwandelbaren Hochachtung empfunden haben, hiedurch gerechtest zu erkennen. Und wie euch jener Unfug daher höchst-ernstlich verwiesen seyn soll; So werdet ihr hiemittelst aufs nachdrücklichste erinnert, bey Vermeidung der schwersten Ahndung, euch dergleichen nicht weiter zu Schulden kommen zu lassen. Wir gewärtigen die genaueste Befolgung dieser Unserer höchsten Willens-Meinung, daferne ihr anders wollet, dass Wir euch mit Gnaden gewogen verbleiben.

Hierauf erklärte die Hannoversche Geheime Rathsstube in einem, unterm 16. März 1775 an die Regierung zu Stade erlassenen Rescripte, dass sie es nunmehr in Ansehung des Reinhard diesmal dabei bewenden lassen wollte; dass aber der Canonicus Ziegra wegen seiner gröblichen Theilnahme an dem Vergehen einen ihm wörtlich vorgeschriebenen Artikel in seiner Zeitung und unter seiner Unterschrift abdrucken lasse, und einige Abdrücke davon einliefere.

Ziegra gehorchte dieser Aufforderung und es enthält daher das St. 60 der Freiwilligen Beiträge u. s. w. vom 4. Aug. 1775 S. 473, auf der ersten Seite dieses Stücks, folgende Erklärung:

Hamburg.

Die Leser werden sich noch wol erinnern, wasmassen ich in dem 48. u. 49. Stücke der Beyträge zu den Hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit vom vorigen Jahre, einen von Professor Reinhard in Bützow herrührenden Aufsatz einrücken lassen, darinnen nicht nur verschiedene berühmte Lehrer der Universität Göttingen persönlich, und in Ansehung ihres moralischen Characters, angegriffen worden, sondern auch die ganze dortige öffentliche Anstalt auf eine beleidigende Art verdächtig gemacht werden wollen, und dann diese Verunglimpfung gegen besagten Verfasser bereits höheren Orts gerechtest geahndet worden: solchem nach erkenne auch ich nunmehro mein, durch den besorgten Abdruck dieses Aufsatzes unbedachtsamer Weise begangenes Vergehen, und nehme die daraus meiner Seits entstandene Beleidigung hiemit öffentlich zurück.

M. Christian Ziegra,
Canonicus minor.

Auf Verfügung königl. Regierung zu Stade an das Dom-Capitel zu Hamburg ist sodann der auf die Einkünfte seiner Präbende gelegte Beschlag wieder aufgehoben, ihm aber zugleich *ad protocollum* bedeutet, dass er sich künftig eines gleichen Versehens, als wodurch er sich die Suspension zugezogen, nicht wieder zu Schulden kommen lasse; welches er zu thun versprach. Durch einen (wie mir scheint glücklichen) Schreibfehler war der Ausdruck „Vergehen“ in einem wiederholten Rescripte der Regierung in „Versehen“ umgewandelt; was jedoch unbemerkt verblieben ist.

Miscellen.

I. Christliches Emigrantenhaus in Nordamerika.

Tausende und Zehntausende deutscher Einwanderer in Nordamerika, meistens Kinder der lutherischen Kirche, brechen alljährlich durch die Pforte der grossen Einwanderung, Castle-Garden bei New-York, und sind, unbekannt mit der Sprache, nicht nur manchen Unbilden, sondern auch grossen Gefahren an Leib und Seele preis gegeben. Diesem schreienden Nothstande der Einwanderer soll ein Emigrantenhaus durchgreifende Abhülfe bringen. Der Zweck dieses 1870 gegründeten Emigrantenhauses ist dahin festgesetzt: „Den Einwanderer bei seiner Reise durch New-York für einen oder ein paar Tage zu beherbergen und zu beköstigen, ihm sowohl in geistiger als leiblicher Hinsicht Beistand, Schutz und Auskunft zu ertheilen, ihm förderlich zu seyn, dass er am passenden Platze Arbeit und Fortkommen erlange, und überhaupt ihm rathend und helfend zur Seite zu stehen. Und soll von solcher Liebesbeweisung Niemand wegen seiner besondern Confession ausgeschlossen seyn; sondern in allen Fällen, wo man der Hülfe bedarf, soll das Beispiel des barmherzigen Samariters zur Richtschnur dienen. Doch soll zur kirchlichen Pflege der Fremdlinge das Haus mit einer Kapelle verbunden seyn, und darin nach dem Bekenntnisse der lutherischen Kirche täglich Gottesdienst gehalten werden.“ — Der beauftragte Leiter dieser Anstalt ist zur Zeit Pastor W. Berkemeier, Mount Vernon, New-York.

G.

II. Noch einmal päbstliche Infallibilität.

Es ist bekannt, wie auf Anlass des von „allgemeinem Concil“ beschlossenen Dogmas von päbstlicher Infallibilität — einer Satzung, von der wir übrigens unserntheils gar nicht so ungeheures Aufsehens zu machen vermögen, da sie nur die einfache feste Consequenz des längst bestandenen stricten Papalsystems und der längst behaupteten päbstlichen Stellvertretung Christi ist, auch in und ausserhalb katholischer Kirche sicher Wesentliches nichts ändern wird —, es ist bekannt, wie auf Anlass dieses Dogmas dermalen katholische Bischöfe und Erzbischöfe, nachdem sie ihren eignen Dissens gehorsamst fallen gelassen, immerhin glimpflich genug wider theologische Widersprecher gegen dies Dogma vorgehen, die protestantischen und katholischen Staatsregierungen aber ihnen — verlaufe die Sache nun weiter so oder anders — secundiren oder widerstehen, während die ganze übrige Welt für die Widersprecher offen Parthei nimmt. Da ist es wohl am Orte, auch hier noch

einmal in Erinnerung zu bringen, wie zu jener (ja immer noch fliessenden [1])) Zeit, als das (nicht einmal auch von Concil beschlossene, sondern gleich einem Pilz aus der Erde geschossene) protestantische Dogma von der Infallibilität eines gleichsam protestantischen Pabsts in seinen nach eines Heinrichs VIII. Façon gegebenen Ordres über rein kirchliche Dinge, Union, Vernichtung lutherischer Kirche u. dgl. [2]), bescheidene theologische Widersprecher fand, diesen seitens des Kirchen- und Staatsregiments „unbedingtes" Schweigen über diesen Widerspruch, und zwar Schweigen „auf dem Katheder, in Schriften und im Privatleben" aufgelegt und dies Gebot in herbster Weise durch Censur, Ab- und Festsetzung u. dgl. vollzogen ward. Ist es nicht ein denkwürdiges Zeichen der Zeit, dass, während dermalen alle Welt wider die Infallibilität des katholischen *Papa* und für die Widersprecher dagegen im Chorus in die Schranken tritt und unzweifelhaft auch die Staatsregierungen dem zu conniviren sich veranlasst sehen werden, Infallibilität protestantischen *Papa's* von allen Stimmführern öffentlicher Meinung nicht im Mindesten beanstandet, von der gewalthabenden Obrigkeit energisch durchgesetzt und von der hohen Bildung des 19. Jahrhunderts vollkommen ratihabirt ward? G.

III. Die behauptete Sympathie des Rationalismus und Unionismus mit dem Romanismus, wie sie von gewichtigen Autoritäten (u. A. auch von Ströbel über das römische Generalconcil, Zeitschr. 1870 H. I.) ausgesprochen worden, hat man neuerlich uns mannichfach zum Vorwurf gemacht. Mit welchem Rechte, bezeugt u. A. die „protestantische Kirchenzeitung" 1870 Nr. 51. S. 1125 in den Worten: „Wenn uns nur die Wahl übrig bliebe zwischen Unterwerfung unter Rom und Unterwerfung unter die lutherische Orthodoxie, so würden wir sagen: Her mit dem Papst! Lieber von Löwen gefressen, als von Ungeziefer aufgenagt! — So Prof. v. Holtzendorff in seiner neulichen Gedächtnissrede auf den Kirchenstaat. Es kann einem Theologen nur wehe thun, von der erschreckenden Härte dieses Ausspruchs nichts abziehen zu dürfen." — Es ist denn auch vollkommen sach- und wahrheitsgemäss, was die Protestantler hier sagen, und zum Ueberfluss wollen auch noch wir von der anderen Seite ebenso offen hier es aussprechen, dass auch wir einen ehrlichen römischen

---

1) „Wer der Union Feind ist, ist Mein Feind!"

2) Sie nahmen freilich fast in jedem Jahre, wenigstens in jedem Jahrzehend, eine radical divergente Gestalt an.

Katholicismus — so grunddivergent wir uns von ihm wissen — viel mehr lieben, ihn viel weniger verabscheuen und anathematisiren, als den protestantlerischen Rationalismus und Unionismus. Ist denn aber so diese eigenthümliche beiderseitige Sympathie eine gegenseitige, so ist sie dies fürwahr doch nicht etwa aus Caprice, sondern jeder Theil eben erkennt den Unterschied von dem anderen in Princip, Wesen und realem Inhalt für wirklich radicaler und grundstürzender als den zwischen Katholicismus und Protestantismus. O so schweige man doch endlich sein Hohnlachen über den Kampf der Fallibilisten und Infallibilisten im römischen Lager! Steht es drüben heillos und kläglich, sicher hüben nur noch mehr. G.

IV. Zeitzeichen! — Wer nur Augen, nur einigermassen geistliche Augen hat, der sieht in den namenlosen äusserlichen und innerlichen Greueln hüben und drüben des noch immer nicht beendeten fürchterlichen Krieges, welch ein entsetzliches göttliches Zorngericht es überhaupt um den Krieg mit seinem scheuslichsten „der Zweck heiligt das Mittel" [1]), welch ein unendlicher Segen es um den Frieden ist. Und wer nur Sinn für mehr als Schein, nur einigermassen geistlichen Sinn hat, dem leuchtet zwischen der ruhmsüchtig prahlerischen Rederei des politischen Feindes in seinem „Hin nach Berlin!" und der im eben gegenwärtigen Waffenstillstande hervorgetretenen sich so weise und schonend beschränkenden Bescheidenheit des Siegers [2]) der Unterschied innig wohlthuend entgegen. In solchem Moment die preussisch Frommen reden hören zu müssen, wie das Nathusius'sche Volksblatt 1870 Nr. 91 seinen leitenden Artikel mit den Worten eröffnet: „Nichts lieber als Friede, **aber lieber noch zehn Jahre Krieg**, als ein Friede ohne Einzug in Paris! In diesen beiden Sätzen vereinigt sich wohl die Empfindung Aller im Felde und daheim" —: wem überströmte dabei nicht tiefstes christliches Schaamroth das Antlitz! [Mitte Febr. 1871.] G.

1) Nur ein Vertheidigungs-Krieg erscheint so als gerechtfertigt. (Daher denn wohl auch das immer wiederholte Angeben, nur „durch eine Frivolität ohne Gleichen" sei dieser jetzige „uns aufgezwungen".)

2) Leider ist das Vertrauen auf ganz dieselbe auch weitere Haltung getäuscht worden. [März 1871.]

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, W. v. Baudissin, u. A., *

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. W. M. L. de Wette, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die kanon. u. apokryph. Bücher des A. Test.s, sowie in die Bibelsammlung überhaupt. Neu bearb. von *Dr.* Eberh. Schrader, Prof. der Theol. u. der semit. Sprachen zu Zürich, design. Prof. der Theol. zu Giessen. 8te durchgeh. verb., stark verm. u. zum Theil gänzlich umgestalt. Ausg. Mit einer Schrifttafel u. Registern. Berlin (Reimer) 1869. (Auch unter dem Titel: Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die Bibel A. u. N. Test.s. I. Theil.) XXIV u. 620 S. 8.

Der Verleger hätte für die Umarbeitung, deren die de Wette'sche Einleitung in das alte Testament bei einer neuen Auflage nach Maassgabe der wesentlichen Fortschritte der alttestamentlichen Kritik und der orientalischen Philologie während der letzten Decennien dringend bedürftig war, nicht leicht einen Gelehrten finden können, welcher sich dieser Aufgabe mit grösserer Hingebung und sorgfältigerem Fleisse unterzogen

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka., W. v. B.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

und sie mehr in Sinn und Methode de Wette's gelöst hätte, als dies von *Dr*. Schrader geschehen ist. Habe ich richtig gezählt, so sind gerade 100 Paragraphen theils vollständig neugestaltet worden, theils neu hinzugekommen. Die Zahl der Paragraphen ist von 325 auf 393 gestiegen. Auch die im Wesentlichen aus der früheren Auflage herübergenommenen Paragraphen haben vielfache Zusätze und Bereicherungen erfahren. Die Literatur ist in einer kaum zu übertreffenden Vollständigkeit und mit grosser Genauigkeit nachgetragen worden. Das Buch ist schon um desswillen und noch ganz abgesehen von den darin vorgetragenen kritischen Ansichten ein unentbehrliches Hülfsmittel für jeden, welcher sich mit der Einleitung in das alte Testament gründlicher befasst. Eben hiedurch aber hat sich andererseits auch seine Brauchbarkeit, um den Anfänger in das Studium der Kritik des alten Testamentes einzuführen, verringert. Es ist für den, welcher nicht bereits die einschlägige Literatur beherrscht, nichts weniger als leicht, durch die Menge von Citaten und einander gegenübergestellten Ansichten sich hindurchzuarbeiten. Was dem Fachgelehrten als Uebersicht über die Literatur höchst erwünscht ist, kann auf den Anfänger kaum anders als verwirrend wirken.

Die Methode de Wette's ist, wie bereits angedeutet, mit ihren Vorzügen, aber auch mit ihren Schattenseiten festgehalten worden. Es war dies auch nicht anders möglich, wenn anders noch die de Wette'sche Arbeit als der Grundstock des Buches beibehalten werden sollte. Dass aber auch de Wette's Definition der Einleitung in allem Wesentlichen erneuert ist (S. X f. 1 f.), war mir befremdend. Denn ist die Einleitung nichts weiteres, als eine Zusammenstellung von „Vorkenntnissen, welche auf die Geschichte und die geschichtlichen Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten der biblischen Bücher eine Beziehung haben“, so mag „dieses Ganze“ zwar „durch seinen praktischen Zweck“ zusammengehalten und von Anderem unterschieden werden, aber es entbehrt, wie de Wette richtig erkannt und ausgesprochen hat, nicht blos eines wahren wissenschaftlichen Princips, sondern auch des nothwendigen Zusammenhangs; denn was dem Einen in „propädeutischer“ Hinsicht absolut nothwendig erscheint, hält der Andere gerade insofern es „Vorbereitung zum Bibelstudium“ seyn soll für überflüssig, vielleicht sogar weil präoccupirend für schädlich. Hat die Einleitung „ihr Absehen“ „auf Einleitung zum Bibelstudium“, und beginnt dann dieses letztere selbst mit Untersuchung des Bibeltextes sowohl in Bezug auf seinen Inhalt und dessen historische, dogmatische, ethische Bedeutung als auf

seine Entstehung, Erhaltung und Verbreitung u. s. w., so kann der grösste Theil dessen, was die de Wette-Schrader'sche Einleitung enthält, nur Resultat des bereits bis zu einem gewissen Grade vollendeten und abgeschlossenen Bibelstudiums seyn. Wird nun aber das Wissen um den grössten Theil dessen, was den Inhalt der de Wette-Schrader'schen Einleitung bildet, dem auf das Bibelstudium erst noch Vorzubereitenden eingeprägt, so wird ihm in auctoritativer Weise ein Wissen mitgetheilt, dessen er trotz aller Citate von Bibelstellen darum noch nicht wissenschaftlich mächtig werden kann, weil er den Bibeltext selbst in seinem Zusammenhang noch nicht selbständig durchgearbeitet hat. Ein solches Verfahren aber wäre ungefähr in demselben Maasse unpädagogisch (unpropädeutisch), wie wenn etwa ein Lehrer der Chirurgie vor Zuhörern, welchen die Anatomie und Physiologie des menschlichen Leibes noch fremd ist, chirurgische Vorträge halten wollte, oder wie wenn ein Aesthetiker vor Zuhörern, welche weder einen Abguss noch eine Zeichnung des Apoll von Belvedere gesehen haben, diese Statue kritisiren und ihnen zum Belag für seine Behauptungen lediglich Abgüsse einzelner, wenngleich im Ganzen vieler, kleiner Theile der Statue vorzeigen wollte. Ich leugne nicht, dass ein guter Theil des Unterrichts in auctoritativer Weise vollzogen werden muss: wer eine Sprache erlernen will, muss allerdings damit den Anfang machen, dass er vorerst einen grossen Theil der Formenlehre seinem Gedächtniss einfach einprägt. Ich leugne auch nicht, dass in propädeutischem Interesse der Erklärung eines Buches eine Einleitung voranzuschicken ist, in welcher dargelegt wird, welches die verschiedenen Fragen sind, die sich in Betreff seiner erhoben haben und seiner Zeit aus dem exegetisch festgestellten Inhalt des Einzelnen wie des Ganzen beantwortet werden müssen. Dagegen aber behaupte ich, dass diese Fragen auch nur nach Feststellung des Inhaltes gelöst werden können. Mein geehrter Gegner gibt dies zwar ganz gewiss als etwas Selbstverständliches zu. Auf dieses Zugeständniss aber bauend behaupte ich weiter, dass wenn das, was wir abusive als Einleitung in die Bibel zu bezeichnen pflegen, nur Resultat der vollzogenen Untersuchung der Bibel, also des Bibelstudiums seyn kann, und wenn eine wissenschaftliche Methode erfordert, dass wir die schliesslichen Resultate nicht, wenngleich mit vorläufiger Begründung, als etwas bereits Bewiesenes vorausnehmen, — dass dann die biblische Einleitung nicht zur „Vorbereitung auf das Bibelstudium" gehört, sondern zu dem, was dem Betreffenden als die Frucht seines relativ abgeschlossenen Bibelstudiums in den Schooss fällt. Ist dem aber so, dann ist es

weder praktisch rathsam, das Studium eines Werkes wie das de Wette-Schrader'sche (vgl. z. B. §. 187—192) „zur Orientirung für den an die Exegese der Schrift Herantretenden" zu empfehlen — anders steht es natürlich bezüglich dessen, der mit seinen exegetischen Studien bereits zu einem gewissen Abschluss gediehen ist —, noch ist es wissenschaftlich zulässig, die sogenannte biblische Einleitung, insofern sie die bereits vollzogene Untersuchung der Bibel voraussetzt, anders denn mit Hupfeld, Reuss u. A. als die Geschichte des biblischen Schriftthums (missverständlich: biblische Literaturgeschichte) zu definiren.

Die Frage nach der richtigen Begriffsbestimmung der biblischen „Einleitung" hat nicht blos ein theoretisches Interesse, sondern zugleich eine hohe praktische Bedeutung. Denn wird ihr Begriff richtig bestimmt, so wird von dem Isagogiker vor allen Dingen zu fordern seyn, dass er den Inhalt der zu untersuchenden Bücher nicht so kurz skizzire, wie es in dem vorliegenden Werke der Fall ist (vgl. z. B. §. 172—176; gelegentlich wird auch jede Skizzirung des Inhaltes unterlassen z. B. bei dem Weissagungsbuche Jesaja's), sondern ihn vielmehr in einer solchen Weise reproducire, dass der Leser oder Hörer ein deutliches Bild gewinne von der Auffassung, welche der Isagogiker sich auf exegetischem Wege von der Gliederung, den Zusammenhängen und den Tendenzen des Buches gebildet hat und auf deren Grund er nun seinen kritischen Aufbau zu vollführen im Begriffe steht. Nur wo dieser Forderung Genüge geschieht, wird der Leser in den Stand gesetzt, die kritischen Schlussfolgerungen, welche der Isagogiker nach Maassgabe seines Verständnisses aus dem von ihm exegetisch untersuchten Buche zieht, in ihrer unmittelbaren Beziehung auf das Ganze des Buches zu würdigen und hienach in ihrer Begründetheit oder Unbegründetheit mit Leichtigkeit zu erkennen. Wird dagegen jener Forderung nicht genügt, so wird der Schein einer gewissen kritischen Willkür kaum vermieden: alle Citate und alle gelegentlichen exegetischen Erläuterungen der Citate bleiben blosse *disjecta membra*, welche so zusammenzuordnen, dass daraus ein deutliches Bild der Triebkraft oder der Fugung erwächst, welcher das dermalen eine Einheit bildende Buch seine Entstehung verdankt, endlose Mühe erheischt und doch kaum gelingen will. Der Leser wird da, wo die geforderte Reproduction des Inhaltes unterlassen ist, sich selbst in solchen Fällen, wo er den Resultaten des Isagogikers zuzustimmen geneigt ist, des Gefühles einer gewissen Unsicherheit nicht entschlagen können, weil ihm die Beziehung des Einzelnen auf das Ganze fehlt.

Wer die biblische Einleitung eine Geschichte des biblischen Schriftthums seyn lässt, wird die sogenannte specielle Einleitung der sogenannten allgemeinen voranstellen müssen. Denn bevor das Schriftganze entstehen konnte, mussten erst die einzelnen Bücher entstanden seyn. Welche Inconvenienzen die umgekehrte Anordnung mit sich führt, zeigt sich z. B. daran, dass wir jetzt in §. 12 eine Darstellung der Entwicklung der hebräischen Literatur, in §. 14—16 eine Geschichte der Entstehung des Kanons lesen, welche nur demjenigen als bewiesen erscheinen kann, welcher mit den Ergebnissen der später folgenden Untersuchung des Verfassers über die einzelnen biblischen Bücher einverstanden ist. Aber auch im Einzelnen wird vielfach eine andere Anordnung gewünscht werden müssen. So wird die Untersuchung über die einzelnen prophetischen Bücher nicht nach ihrer zufälligen Aufeinanderfolge im Kanon, sondern nach ihrer muthmaasslichen zeitlichen Aufeinanderfolge zu geschehen haben. Die Uebersicht über die semitischen Sprachen (§. 39—49) wird der Untersuchung über die einzelnen Bücher voranzuschicken seyn, da wie die Sprache früher vorhanden ist als die Literatur, so auch die Kenntniss der Sprache Voraussetzung für die Untersuchung der in dieser Sprache geschriebenen Literatur ist. Für eine theoretische Darlegung der Grundsätze der Auslegung des alten Testaments (§. 98—101) weiss ich in einer alttestamentlichen Einleitung, welche Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums ist, überhaupt keine Stelle.

Sehen wir auf den materiellen Inhalt des Buches, so steht der Verfasser, wie bereits angedeutet, in allem Wesentlichen auf dem Standpunkte de Wette's, oder, um es allgemeiner auszudrücken: er gehört zu derjenigen kritischen Richtung, welche durch Männer wie de Wette, Ewald, Hitzig, Knobel u. A. eine höchst bedeutende wissenschaftliche Vertretung gefunden hat. Die Vertreter einer zur Tradition freundlicher gerichteten Kritik wie Delitzsch, Caspari, Keil erscheinen ihm als Apologeten. Der Kampf mit diesen Männern wird fast ausnahmslos mit Würde und in rein sachlicher Weise geführt. Nur höchst selten lässt sich der Verfasser durch Selbstgewissheit weiter fortreissen, als gerechtfertigt werden kann. So fertigt er S. 548 diejenigen, welche die Reden Elihus's für einen ursprünglichen Bestandtheil des Buches Hiob halten, die Verschiedenheit des Vortrags aus der künstlerischen Gewandtheit des Dichters erklären und das Unpassende dieser Reden leugnen, mit den Worten ab: „Alles kommt hier auf Geschmack und Urtheil an, und wo diese fehlen, da lässt sich nicht streiten." Ich muss gestehen, ich finde es doch etwas stark, Män-

nern wie Umbreit, Stickel, Vaihinger, Schlottmann u. A. nachzusagen, dass ihnen Geschmack und Urtheil fehle! Hie und da wäre wohl auch grössere Empfänglichkeit für die Argumente der Gegner oder grössere Geneigtheit zu ihrer Widerlegung zu wünschen gewesen. Nachdem von Seiten der „Apologeten", neuerdings besonders eingehend von Keil in seinem Commentar zu Daniel, auseinandergesetzt worden ist, dass Dan. 2—6 in seinen Einzelheiten keineswegs sehr geeignet sei, um auf die Verhältnisse der makkabäischen Zeit gedeutet und übertragen zu werden, genügt es nicht mehr, auf S. 508 unter Verweisung auf Bleek, Hitzig, Graf u. A. einfach zu versichern, dass der Verfasser des Buches Daniel (in Cap. 2—6) den Zweck verfolge „dem Tyrannen und denen, die es mit ihm hielten, ein Spiegelbild vorzuführen, das ihnen zur Beschämung zugleich und zur Warnung gereichte." Andererseits aber muss anerkannt werden, dass *Dr.* Schrader alles das, was zur Begründung der von ihm selbst verfochtenen Ansichten geeignet erscheint, mit grossem Scharfsinn und mit einer auf gründliches Wissen sich stützenden Aribie vorträgt.

Schliesslich will ich noch kurz über einige Einzelheiten referiren. S. 20 f. wird gesagt, dass erst im 16. Jahrh. die Ansicht auftauche, der alttestamentliche Kanon sei durch Esra und die grosse Synagoge zusammengestellt worden. Ich kann nur für richtig halten, dass Elias Levita nachweisbar diese Ansicht zum ersten Male *disertis verbis* ausgesprochen hat. Sie scheint mir aber bereits der in *Baba Bathra fol.* 14. 15 enthaltenen Tradition zu Grunde zu liegen, wofern man mit Fürst, Der Kanon des A. T. S. 126, im Auge behält, dass die Tradition Urheberschaft, Redaction und Reception in den Kanon ganz ungetrennt behandelt (ähnlich Oehler in der prot. Realenc. VII, 246 f.). Ebenso weist darauf hin 4 Esra 14, 23—26. 37—47. Denn wenn das hier Erzählte auch selbstverständlich nichts weiter ist als Legende, so zeigt diese doch, dass der Verfasser des 4. Esrabuches den Kanon als durch Esra abgeschlossen ansah. Dass er übrigens erst geraume Zeit nach Esra abgeschlossen worden sei, ist auch mir unzweifelhaft. — S. 23 f. zieht auch Schrader die bekannte Stelle 2 Makk. 2, 13 zur Aufhellung der Geschichte des Kanons heran. Nach meinem Dafürhalten sollte man von dieser Nachricht ein für allemal absehen. Denn 1) handelt sie von der Begründung einer Büchersammlung (Bibliothek) und einer zu diesem Behufe dienenden Sammlung von Manuscripten, wie sie nach V. 14 später auch Judas Makkabäus vornahm; 2) kann nicht geleugnet werden, dass nach der Vorstellung des Erzählers in diesen Manuscripten nicht blos solches verzeichnet war,

was sich im alttestamentlichen Bibelkanon findet, sondern auch solches, was keine Aufnahme darin gefunden hat (ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων); 3) ist die Quelle, aus welcher der Erzähler von 2 Makk. 2, 1—13 schöpft, eine durchaus trübe; in ihr war nemlich nicht blos von der Veranstaltung einer Büchersammlung durch Nehemia zu lesen, sondern unter Anderem auch, dass Jeremia die Stiftshütte, die Bundeslade und den Räucheraltar in den Berg Nebo versteckt habe (vgl. τὰ αὐτά V. 13, ferner V. 4. 5 und Grimm's Bemerkung nach V. 8 auf S. 54 seines Commentars zum 2 B. der Makk.). — Als der eine Grund, weshalb die Samaritaner von allen alttestamentlichen Büchern nur den Pentateuch annahmen, wird S. 30 f. dies hingestellt, dass zu der Zeit (zwischen Nehemia und Alexander), wo die Samaritaner sich von den Hebräern trennten, lediglich noch das Gesetz kanonische Geltung erlangt hatte. Diese Grundangabe wird dem wenig einleuchtend seyn, welcher bereits in der exilischen Zeit Sammlungen von Prophetenschriften glaubt annehmen zu müssen. — Sehr dankenswerth sind die neu eingeschobenen §§. 32. 33, in welchen die Belagstellen für den Bibelkanon der orientalischen und der abendländischen Kirche im Mittelalter zusammengestellt sind. — Eine ebenso gründliche als im Ganzen treffliche Umarbeitung hat der Abschnitt über die linguistischen Voraussetzungen (§. 39—45 der neuen, §. 30—34 der 7. Auflage) erfahren. Mit vollem Rechte wird hier die Sprache der assyrisch-babylonischen Keilinschriften als eine besondere Formation des Semitischen eingeführt. Der Verfasser unterscheidet 3 Gruppen des Semitischen: 1) die südsemitischen Sprachen (Arabisch und Aethiopisch); 2) die nordsemitischen (Hebräisch und Aramäisch); 3) die ostsemitische (Assyrisch-Babylonisch). Mir will es zweifelhaft erscheinen, ob man gut daran thut, das Hebräische mit dem Aramäischen zu einer einzigen Gruppe zu rechnen. Schrader selbst gibt zu (§. 44), dass das Hebräisch-Canaanäische, wie es sich in manchen Punkten dem Aramäischen nähert*, so auch wieder in anderen mehr mit dem Arabischen und Aethiopischen sich berührt. Es nimmt daher eine gewisse Mittelstellung zwischen dem Nordsemitischen und dem Südsemitischen ein. Die Unterschiede zwischen dem Hebräisch-Canaanäischen und dem Aramäischen (hier Umbildung der *sibilantes* in *linguales*; Mangel eigentlicher Passivbildungen; Fehlen des Artikels und

---

* Wenn Schrader zu den Gemeinsamkeiten zwischen dem Hebräischen und Aramäischen auch dies rechnet, dass auch das Hebräische keine äusseren Casusbezeichnungen habe (§. 44 Note a), so ist dies nur in sehr eingeschränktem Maasse richtig; denn das ה *locale* und *temporale* zum Mindesten wird man als Casusrest anerkennen müssen.

em Maass
ls Casusrest

Bildung des Status emphat.; Mangel des Dual u. And.) scheinen mir so bedeutend, dass man ersteres als eine besondere Gruppe, die westsemitische, wird anerkennen müssen. Während man früher, und so noch Winer, die beiden hauptsächlichsten aramäischen Dialekte so unterschied, dass man das sogenannte Chaldäische als ostaramäisch, das Syrische als westaramäisch bezeichnete, sieht Schrader jetzt, hierin Nöldeke folgend, im Syrischen den östlichen (vgl. hiegegen jedoch S. 116 §. 60, 1 *sub fin.*), im Chaldäischen den westlichen Dialekt des Aramäischen. Aber mit Recht hat sich bereits Fürst gegen eine Unterscheidung der beiden Dialekte nach einer Verschiedenheit der Gegend, wo sie ursprünglich gewesen seyn sollen, erklärt. Mit voller Sicherheit können wir allerdings nur sagen, dass uns chaldäische Schriftstücke aus einer viel früheren Zeit erhalten sind, als syrische. Wenn nun aber einerseits aus Gen. 31, 47; Jes. 36, 11 erhellt, dass man im Osten von Mesopotamien aramäisch sprach, und nach Esra 4, 7. 8; 7, 11. 12; Dan. 2, 4 dieses Aramäische näher nur als unser jetziges sogenanntes Chaldäisch gedacht werden kann, während wir zugleich aus der Zeit Jesu und der darauf folgenden Zeit wissen, dass von den palästinensischen Juden im Westen ebenfalls chaldäisch gesprochen wurde; und wenn andererseits sicher ist, dass man sich auch der syrischen Sprache sowohl im Osten als im Westen Aram's bediente, so liegt die Annahme am nächsten, dass das Chaldäische eine frühere Entwicklungsstufe des Aramäischen bezeichne, und zwar diejenige, auf welcher die anfangs hebräisch redenden Israeliten es sich aneigneten und ohne normale Weiterbildung, lediglich mit Fremdem es mischend und depravirend, festhielten; und dass dem gegenüber das Syrische eine spätere Entwicklungsstufe des Aramäischen repräsentirt, und zwar diejenige, auf welcher es sich seit dem 2. christlichen Jahrhundert bei allen von Hause aus aramäisch redenden Völkern befand. Aus der Beschaffenheit des heutzutage von den Bewohnern von Ma'lûlâ, von den Umwohnern des Urumiasee's und den Mandäern gesprochenen Aramäisch lässt sich auf das ursprüngliche Verhältniss zwischen Chaldäisch und Syrisch darum nicht schliessen, weil wir weder den Ursprung und die Geschichte dieser Stämme genau kennen, noch wissen, warum bei den Einen das Aramäische diese, bei den Anderen jene Färbung trägt. — Als ein Zeichen maasshaltiger Besonnenheit muss ich es rühmen, wenn der Verf. am Schlusse von §. 44 zwar die Thatsache anerkennt, dass dialektliche Verschiedenheiten innerhalb des Hebraismus vorhanden waren, dagegen aber auch eingesteht, dass das uns vorliegende Material nicht ausreicht, um die mundartlichen Unterschiede näher

zu bezeichnen. — Was in §. 87—90 über die neueren unmittelbaren Bibelübersetzungen bemerkt wird, bedarf, wenn überhaupt auf die neueren Uebersetzungen eingegangen werden soll, einer starken Erweiterung. Eine Beschränkung auf die deutschen, englischen und französischen Uebersetzungen scheint mir unmotivirt. Die holländische Staatenbibel z. B. steht den besten englischen und französischen Uebersetzungen völlig ebenbürtig zur Seite. Ebenso soll es eine sehr sinngetreue slavische (polnische) Uebersetzung geben. Nachdem in §. 89 Note *g* auch die katholischen deutschen Bibelübersetzungen namhaft gemacht wurden, hätte die treffliche israelitische unter der Redaction von *Dr.* Zunz erschienene (Berlin 1837) nicht übergangen werden sollen. Gefreut habe ich mich, mit des Verfassers maassvollem Urtheil über die Nothwendigkeit einer Verbesserung der Luther'schen Bibelübersetzung zusammenzutreffen. — Die Uebersicht über die Geschichte der Auslegung des alten Testamentes (§. 91—97) hebt die in den verschiedenen Perioden bei der Auslegung maassgebenden Gesichtspunkte bündig hervor und führt die hauptsächlichern exegetischen Werke, zum Theil unter Mittheilung charakterisirender Stellen, von der älteren bis zur neueren Zeit auf. Dass man über den Werth einer exegetischen Leistung leicht verschieden urtheilen wird je nach dem Standpunkt, welchen man selbst einnimmt, liegt allzu nahe. So ist nach meinem Dafürhalten Coccejus zu gering gewürdigt, wenn auf seine typisch-allegorische Auslegung lediglich die Behauptung einer Beeinträchtigung der gesunden Entwickelung der Exegese innerhalb der reformirten Kirche basirt wird (§. 95 u. Note *d*). Dass Coccejus in ungerechtfertigtem Maasse Typen und Allegorieen statuirt hat und seine Exegese im Einzelnen eine vielfach ungesunde ist, bin ich weit entfernt zn leugnen. Daneben aber hat er sich aber doch auch dadurch grosse Verdienste um die Exegese erworben, dass er bei der Auslegung nicht mehr blos an den Einzelheiten haften blieb, sondern die verschiedenen Aussagen in ihrem Zusammenhang zu betrachten suchte (dies auch der Sinn der von Schrader S. 173 mitgetheilten Stelle) und auf eine geschichtliche Entwickelung der Offenbarung hinwies; vgl. Ebrard in prot. Realenc. II, 762 ff. und M. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in Rheinl. u. Westph. II. A. §. 7. Für unbillig halte ich ferner die Redaction des Schlusspassus von §. 97, wonach es den Anschein gewinnt, als wolle der Verfasser allen unter *lit. d* aufgeführten Arbeiten, im Gegensatz zu den unter *lit. e* namhaft gemachten, „Unterschätzung der grammatisch-historischen Auslegung" zum Vorwurf machen. Bei Arbeiten wie Delitzsch's Habakuk oder Job, Caspari's

Obadja oder Micha, Drechsler's Jesaja, H. A. Hahn's Hiob u. and. wäre dies einfach ein völlig unentschuldbares Verkennen des Thatbestandes. — In dem Abschnitt, welcher von der semitischen Schrift handelt (§. 103—105), erklärt sich auch Schrader für deren egyptischen Ursprung. Dass das semitische Alphabet von denselben Principien aus gebildet ist, wie die hieratische Schrift der Egypter, insoweit sie reine Lautschrift ist, kann nicht bezweifelt werden. Dass ferner zwischen dieser hieratischen Schrift und der alten phönizischen Schrift geschichtliche Berührungen stattgefunden haben, ist auch mir aus der Aehnlichkeit vieler Zeichen in beiden Schriftgattungen gewiss. Dagegen aber möchte ich die Frage noch offen lassen, wie wir uns jene Berührungen des näheren zu denken haben. Die Tradition ist ebensowenig für den egyptischen Ursprung des semitischen Alphabets beweisend, wie für den phönicischen oder babylonischen. Und die Verschiedenheit vieler phönicischer Schriftzeichen von den hieratischen sowie die ächt semitische Benennung der semitischen Schriftcharaktere beweist jedenfalls, dass die Semiten, wenn sie auch die erste Anregung zu Herstellung eines Alphabets von den Egyptern empfingen, dasselbe doch weiterhin selbständig ausbildeten im Anschluss an semitische Namen der von ihnen zu Lautbildern gemachten Gegenstände. — In §. 166 Note *a* hätte die erste Paranthese einer Erweiterung bedurft; die Baur'sche Ausgabe des de Wette'schen Psalmencommentars erwähnt S. 62 noch zweier weiterer gedruckter Sarkatafeln ausser der Jablonskyschen; am bekanntesten dürfte die von Ed. Nägelsbach in seiner hebr. Grammatik 2. A. veröffentlichte seyn. — — Bezüglich der sogenannten speciellen Einleitung glaube ich mein Referat und meine Bemerkungen so kurz als möglich fassen zu sollen, da eine eingehende wissenschaftliche Bekämpfung der zu beanstandenden Resultate im Rahmen einer Recension doch nicht möglich, mit einfacher Negation aber nichts gethan ist. Für den Pentateuch sammt dem Buche Josua nimmt Schrader zunächst zwei Quellenschriften an: 1) eine annalistische Erzählung, welche von einem Priester während David's Regierung in Hebron verfasst wurde (erster Elohist), und 2) eine theokratische Erzählung, bald nach der Reichsspaltung von einem Nordisraeliten verfasst (zweiter Elohist). Ein Angehöriger des nördlichen Reiches zur Zeit Jerobeam's II. verarbeitete beide Erzählungen unter mannichfachen Erweiterungen zu einem neuen Geschichtswerk prophetischen Charakters (Jahvist). Beachtenswerth ist das Zugeständniss S. 274, dass „die Scheidung der dem jüngeren Elohisten und dem jahvistischen Erzähler zuzuweisenden Erzählungen nicht durchweg in gleich vollkommener

Weise [wie die Unterscheidung des dem ersten Elohisten Angehörigen] durchzuführen steht, ein Umstand, der seinen Grund vornehmlich darin hat, dass die beiden letzteren Arten von Abschnitten wie an Sprache und Darstellungsweise, so in darin zu Tage tretender Anschauung und auch in Hinsicht auf die befolgten Traditionen im Vergleich mit der elohistischen Schrift sich weit näher stehen." In das jehovistische Geschichtswerk, welches sich bereits bis tief in die Königszeit hinein erstreckte, wurde von dem Deuteronomiker, einem dem Propheten Jeremia sehr nahe stehenden Manne, das von ihm verfasste Deuteronomium zur Zeit Josia's eingeschaltet. Der Deuteronomiker ist der letzte Redactor unseres jetzigen Pentateuchs mit dem Buche Josua. — Unter den Gründen für die nichtmosaische Abfassung des Pentateuches erscheint S. 267 unter anderen auch der, dass ein Werk wie der Pentateuch „nach Analogie der Geschichte der Literatur anderer Völker zu schliessen nicht an den Anfang, denn vielmehr an das Ende einer längeren Entwicklungsepoche gehört." Dieses Argument dürfte angesichts von Werken wie Cäsar's *commentarii de bello Gallico* und *de bello civili* u. and. kaum stichhaltig seyn. — Der Jizchak, welchen Aben Esra bekämpft, ist nach C. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T. S. 11 f., nicht Jizchak ben Jases aus dem 11. Jahrhundert (gegen S. 268), sondern Rab Jizchak ben Suleiman, auch Jizchak Jisraeli genannt, aus dem 9. Jahrhundert. Seine Ansicht kennen wir nur in Bezug auf Gen. 36, 31—39. — Bei §. 185 fehlt die Note *b*; denn was als solche bezeichnet ist, gehört bereits zu *lit. c.* des Textes. In der jetzigen Note *c* war bei der Erwähnung von J. H. Kurtz zu bemerken, dass er sich jetzt ebenfalls gegen die ursprüngliche Einheit des Pentateuchs erklärt hat; vgl. seine Geschichte des A. B. II. Band (2. A.) S. 541 ff., besonders S. 552 ff. — Das Richterbuch ist entstanden aus einer Ueberarbeitung des Berichtes des theokratischen Erzählers (zweiten Elohisten) durch den prophetischen Erzähler (Jahvist) und hat seine letzte Redaction durch den Deuteronomiker erhalten. — Das Gleiche gilt von der Entstehung der Bücher Samuelis. — Die Bücher der Könige sind von dem Deuteronomiker unter Benutzung vieler Quellen nach dem Falle Jerusalems verfasst; wir können nach Schrader noch folgende verschiedenartige Bestandtheile unterscheiden: 1) Erzählungen des zweiten Elohisten und 2) des Jehovisten; ferner 3) Bruchstücke aus den Reichsjahrbüchern und aus der Geschichtsdarstellung 4) eines ersten und 5) eines zweiten Geschichtsschreibers der Königszeit; endlich 6) Erzählungen, welche auf den Deuteronomiker selbst zurückzuführen sind. Die Stellen 1 K.

5, 4 f. und 2 K. 25, 22 — 30 sind Zusätze eines späteren Exulanten. — Das Geschichtswerk der Chronik mit Esra und Nehemia datirt Schrader zwar erst aus der griechischen Zeit, taxirt aber seine Glaubwürdigkeit und seinen schriftstellerischen Charakter höher (S. 375 f. 384), als de Wette gethan (S. 244 ff. der 7. Ausg.). Nicht zugeben kann ich aber, dass die Bezeichnung des Cyrus als Königs von Persien in 2 Chr. 36, 22 f. ein Anzeichen sei, dass die Chronik nicht mehr in der persischen, sondern bereits in der griechischen Zeit verfasst sei (S. 367). Denn nachdem der Verfasser, welcher gegen 200 Jahre nach Cyrus lebte, zuerst 2 Chr. 35, 20 den König Necho als König von Egypten und dann 36, 6 den König Nebukadnezar als König von Babel seinen Lesern vorgeführt hatte, bedurfte es auch da, wo der bereits einer fernen Vergangenheit angehörige König Cyrus eingeführt werden sollte, einer näheren Charakterisirung desselben als persischen Königs. Gegen die Behauptung de Wette's, dass die Erdichtung des in 1 Chr. 28. 29 Enthaltenen auch aus 28, 11 — 19 sich ergebe (S. 376), war auf Bertheau's wohl richtige Erklärung dieser Stelle hinzuweisen (Bertheau, Chronik S. 234 f.). Sehr anfechtbar erscheinen mir namentlich auch manche Behauptungen in §. 235 Note *e*, wie z. B. die, dass der Chroniker in Esra 4, 24 ff. den ihm vorliegenden Quellenbericht aus dem Hebräischen in's Aramäische übersetzt habe, oder dass der Ausdruck „der Gott, dessen Name daselbst wohnet“ in den Tenor eines persischen Erlasses nicht passe, während sich doch in diesen Worten, von einem Heiden gesprochen, nur die ächt heidnische Vorstellung von Jehova als einem Particulargott ausprägt. — Das Buch Ruth bildet nach Schrader keinen ursprünglichen Anhang an das Richterbuch, ist überhaupt nicht auf den Deuteronomiker als den Verfasser (und respective Redactor) des grossen von Genesis bis 2. B. der Könige reichenden Geschichtswerkes zurückzuführen, sondern erst nach dem Exil zur Zeit Serubbabel's entstanden. — Jes. 36 — 39 ist nach Schrader aus den Königsbüchern herüber genommen. Auf das chronologische Verhältniss zwischen dem Einfall Sanherib's und der Krankheit Hiskia's wird nicht näher eingegangen. — Das Weissagungsbuch Joel's wird nach meinem Dafürhalten mit Recht aus der Zeit des judäischen Königs Joas um 870 v. Chr. datirt und Hilgenfeld's wunderliche Meinung ausführlich zurückgewiesen. — Das Buch Jona ist eine aus der nachexilischen Zeit stammende Verarbeitung einer Prophetensage zu didaktischem Zwecke. — Sacharja 9 — 14, von de Wette bekanntlich in den späteren Ausgaben seiner Einleitung dem nachexilischen Propheten dieses Namens zugeschrieben, wird

wieder zwei vorexilischen Verfassern beigelegt. Wie schwer es hält, Cap. 11 mit einiger Sicherheit auf vorexilische Verhältnisse zu beziehen, zeigt sich in §. 308 Note *a*, wo es heisst: „11, 2. 3 weisen auf eine Zeit der Anarchie, vermuthlich die 2 Kön. 15, 10. 14 in Aussicht genommene, und V. 8 (drei Hirten, welche in einem Monate über Israel zur Herrschaft kommen [*sic!*]) erklärt sich am leichtesten aus dem 2 Kön. 15, 13 Berichteten." — Bezüglich des Buches Daniel, welches zwischen 167 und 164 v. Chr. geschrieben seyn soll, sind zwei Zugeständnisse hervorzuheben: 1) dass das Buch selbst über seinen Verfasser nichts aussagt (S. 491. 497), und 2) dass Belsazar keine vom Verfasser erfundene Persönlichkeit, sondern Nabunit's erstgeborener Sohn ist (S. 489). — Mit dem von dem Verfasser über die Entstehung der Psalmensammlung Gesagten kann ich mich zum grössten Theil einverstanden erklären. Da der Verfasser die Psalmensammlung vor dem Werke des Chronikers vollendet seyn lässt, so ist für ihn „die Aufnahme wenigstens einer grösseren Anzahl makkabäischer Psalmen von vornherein ausgeschlossen" (S. 528). Die Behauptung von §. 331 Note *a*: „Nach Delitzsch in P. R.-E. XII, 228 und im Comm. ist im strengen Sinne messianisch nur Ein Psalm (110)" ist nicht mehr ganz zutreffend: S. 641 der 2. A. erklärt Delitzsch von Ps. 110: „Der Psalm ist zukunftgeschichtlich auf typischem Grunde." Eben dies ist aber nach S. 62 f. seine Meinung auch bezüglich Ps. 2. [A. Kö.]

2. *Dr.* Ernst Gerlach, Die Klagelieder Jeremiä erklärt. Berlin (W. Hertz) 1868. IV u. 150 S. gr. 8.

„Die Klagelieder sind ein Zeugniss, wie auch noch auf den Trümmern Jerusalems Jeremias seines prophetischen Amtes wartete. So gewaltig und ergreifend auch die Klage ertönt: ihr Ausdruck zu geben, ist nicht der alleinige Zweck dieser Lieder, nicht einmal der hauptsächlichste. Sein schwer heimgesuchtes Volk hat der Prophet auch bei diesen Liedern im Auge. Er gibt allerdings ihrer Trauer Ausdruck, er klagt mit ihnen, möchten sie nun auch nicht nur mit ihm, sondern auch gleich ihm klagen, gleich ihm die Gerechtigkeit Gottes in der Strafe anerkennen, gleich ihm ihre Sünden vor Gottes Angesicht bekennen, gleich ihm den Trost da suchen, wo er allein zu finden, gleich ihm zu gläubigem Gebet um Gottes Erbarmen sich erheben." Mit diesen Worten hat der geehrte Verf. nicht nur die Bedeutung der Klagelieder richtig bestimmt, sondern zugleich auch ihren jeremianischen Ursprung theologisch begründet, indem er die Absicht des Propheten genauer so präcisirt: „sein Volk unter so unaussprechlichem Weh vor

Verzweiflung zu bewahren, sie in dem Gericht, das über sie gekommen, die gerechte Strafe ihrer Sünde erkennen zu lehren, sie deshalb zur Erkenntniss und zum Bekenntniss dieser Sünde zu führen und dasselbe Volk, das sich früher zur Abwendung des Gerichts nicht wollte zu Gott bekehren lassen, durch das Gericht zu Gott zurückzuführen." — Wer diese Bedeutung der fünf Lieder erkannt hat, wird sich durch die Einwürfe, welche nach dem Vorgange des gelehrten Sonderlings Herm. von der Hardt in neuerer Zeit Ewald, Bunsen und Thenius gegen die Echtheit derselben erhoben haben, an ihrer Abfassung durch den Propheten Jeremia nicht irre machen lassen, da die Schwäche dieser auf ganz singulären Geschmacksurtheilen beruhenden Einwürfe sofort in die Augen springt, wenn man erwägt, dass Thenius aus sprachlichen Gründen, zu deren Wahrnehmung nur „ein ganz gewöhnliches ästhetisches Gefühl" gehöre, C. 1. 3 u. 5 einem andern Verfasser beilegt als C. 2 u. 4, Ewald dagegen erklärt, dass „alle diese fünf Lieder in der Farbe der Sprache, in der Haltung der Rede und in der dichterischen Kunst, ebenso wie in den Gedanken und Lehren, auch in der geschichtlichen Anschauung und Schilderung, so vollkommene Gleichheit haben, dass jeder bessere Kenner sie nur einem Dichter zuschreiben wird." *Dr.* G. hat in der Einleitung zu seinem Commentare alle hiefür in Betracht kommenden Punkte sorgfältig und befriedigend erörtert. Die Stellung der Threni im hebr. Kanon oder ihre Trennung von dem Weissagungsbuche des Jeremia wird mit Recht aus dem der Dreitheilung des Kanons zu Grunde liegenden Principe erklärt, demzufolge diese Lieder wegen ihres subjectiven (lyrischen) Charakters nur in der dritten Abtheilung, unter den Kethubim ihren Platz erhalten konnten. Dem aus dieser Trennung gegen die jeremianische Abfassung entnommenen Einwande wird die Thatsache entgegengehalten, dass die Klagelieder in der LXX und Vulgata durch eine einleitende Ueberschrift dem Propheten beigelegt werden und dass diese Ueberlieferung durch Sprache und Inhalt der Lieder vollkommen bestätigt werde. Hierauf beleuchtet der Verf. die Form der fünf Lieder, namentlich die alphabetische Anordnung der ersten vier, und findet den Grund hiefür in der Absicht, dem sonst leicht masslosen Klagen ein Mass zu setzen, das ohne willkürlich zu seyn (weil mit der Zahl der Buchstaben gegeben) ihnen doch vermöge der Durchführung durch das ganze Alphabet den Charakter abgerundeter Vollständigkeit gebe. Für die auffallende Erscheinung freilich, dass in C. 2. 3 u. 4 die gewöhnliche Reihenfolge des Alphabets durchbrochen sei, indem der פ-Vers dem ע-Verse vorangeht, weiss der

Verf. auch, wie alle bisherigen Ausleger und Kritiker, einen genügenden Grund nicht anzugeben. Richtig wird dagegen das Fehlen der alphabetischen Anordnung in C. 5 aus dem Inhalte des Liedes, welcher Gebet ist, abgeleitet, indem zu einem Gebete die für die Befolgung der alphabetischen Structur unerlässliche Reflexion nicht passen würde. — Die Abfassung der fünf Lieder setzt der Verf. in die Zeit zwischen dem Ende des 5. Monats, an dessen zehntem Tage Nebusaradan das Werk der Zerstörung Jerusalems begann (Jer. 52, 12), und der 2 Monate später infolge der Ermordung Gedalja's erfolgenden Flucht nach Aegypten (Jer. 41, 1), in welcher Zeit Jeremia seinen Wohnsitz in dem Jerusalem benachbarten Mizpa hatte (40, 6), und zwar nach 1, 4 zu schliessen, näher dem letzteren Ereignisse als dem ersteren.

Die Auslegung der fünf Lieder verräth nicht nur gründliches Studium der exegetischen Literatur, wobei der Verf. namentlich dem Commentare von Tarnov wohlverdiente Beachtung hat angedeihen lassen, sondern auch tüchtige Sprachkenntnisse, Klarheit in Entwickelung des Gedankenzusammenhanges, massvolle Benutzung des exegetischen Materiales, richtigen Takt in der Wahl der richtigen und natürlichen Auffassung der Gedankenreihen, Satzglieder und Worte, und sorgfältige Begründung der als richtig erkannten Erklärungen im Ganzen und Einzelnen. — Ausgehend von der richtigen, mit der Ansicht des Referenten übereinstimmenden Auffassung des Gesammtinhalts der fünf Lieder, dass jedes derselben den gemeinsamen Gegenstand von einer anderen Seite behandle, das erste Lied hauptsächlich den Schmerz über die Schmach der Stadt, das zweite die Schrecken der Zerstörung der Stadt und des Tempels, das dritte die geistigen Leiden der Frommen unter dieser Züchtigung, das vierte die traurigen Schicksale der Bewohner schildere und das fünfte als Schluss die Bitte um Gnade enthalte, gibt der Verf. in den Einleitungen zu den einzelnen Capp. den Inhalt und die Gliederung dieses Stoffes näher an. Hieran reiht sich dann die Uebersetzung der einzelnen Abschnitte des Liedes mit der Auslegung an. Die Uebersetzung ist im Ganzen treu und wohlklingend, indem der Vrf., was wir nur billigen können, darauf verzichtet hat, die alphabetische Structur im Deutschen wiederzugeben, was ohne Künstelei und starke Abweichung vom Grundtexte nicht zu erreichen gewesen wäre. — Auch in der Auslegung kann Ref. in den meisten Fällen dem Verf. beipflichten. So wird z. B. in 3, 22 die Fassung des תָּמְנוּ als 1. *pers. plur.* mit guten Gründen gegen die Ansicht von Gesen., Ewald u. A., dass es für תַּמּוּ 3. *pers. plur.* stehe, gerechtfertigt und der V. richtig

übersetzt: „Gnaden Jehova's sind es, dass wir nicht gar aus sind, dass sein Erbarmen nicht zu Ende." Denn beides, Erhaltung wie Erbarmen, ist ja Ausfluss der Bundesgnade, welche durch חֶסֶד bezeichnet wird. Hie und da freilich kann Ref. dem Verf. nicht beistimmen. So z. B. in der Erklärung von c. 3, 41—44, welche der Verf. übersetzt:

41. Lasst uns unsere Herzen sammt den Händen erheben zu Gott im Himmel.
42. Wir haben gesündigt und sind ungehorsam gewesen, Du hast nicht verziehen.
43. Du hast Dich in Zorn gehüllt und verfolgtest uns; Du hast getödtet ohne Schonung.
44. Du hast Dich in Gewölk gehüllt, dass nicht durchdrang das Gebet.

Will Ref. hier auch die Uebersetzung des אֶל־כַּפַּיִם durch „sammt den Händen" nicht beanstanden, so reicht doch die Erklärung: „zu אֶל vgl. Lev. 18, 18. Ezech. 7, 26, wo es mit עַל wechselt, vgl. Ew. §. 217 *i*" zur Rechtfertigung der Uebersetzung des אֶל durch sammt nicht aus. Denn obgleich spätere Schriftsteller אֶל und עַל zuweilen *promiscue* gebrauchen, so sind doch gerade die angeführten Belagstellen hiefür nicht glücklich gewählt, da in beiden עַל und אֶל in unterschiedlicher Bedeutung stehen. Auch in v. 41 findet eine solche Vertauschung nicht statt. Jeremia gebraucht hier אֶל in dem Sinne: das Herz zu den im Gebete emporgerichteten Händen hinzu, nicht עַל auf, weil „das Herz auf den Händen habend" einen unpassenden Gedanken ergeben würde. In v. 42 ist das „wir haben gesündigt" nicht der bezeichnende Ausdruck für פָּשַׁעְנוּ wir sind abtrünnig gewesen, und in v. 43 סַכּוֹתָה בָאַף mit: „du hast dich in Zorn gehüllt" nicht richtig übersetzt. Denn erstlich wird סָכַךְ nicht reflexiv gebraucht, sondern nur activ, und entweder *c. accus.* construirt oder mit לְ eine Decke machen jemandem, wie gleich im folgenden Verse, wonach auch hier לָּךְ oder לְךָ nicht fehlen dürfte. Zweitens aber ist auch das Bild, dass Gott mit Zorn eine Decke um sich herum mache, unnatürlich und unerhört. Endlich ist der schon von Mich. gegen diese Erklärung erhobene Einwand: *qui se obtegit, non persequitur alios, ut statim additur*, durch die Bemerkung, dass ס״ באף nur die positive Seite des לֹא סָלָחְתָּ v. 42 sei, nicht entkräftet. Die richtige Erklärung haben schon die alten Versionen (Chald., LXX, Vulg.), denen Luther folgt: „du hast uns mit Zorn überschüttet und verfolgt", wörtlicher: du hast bedeckt mit Zorn und verfolgt uns, indem das Suffixum an וַתִּרְדְּפֵנוּ das Object zu beiden Verben enthält.

Nach dem Allen können wir diese Schrift als eine gediegene, die Auslegung der Klagelieder Jeremiä erheblich för-

dernde exegetische Leistung allen Lesern dieser Zeitschrift empfehlen. [Ke.]

3. Ludwig Noack, Tharraqah u. Sunamith. Das Hohelied in seinem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde. Leipzig (Fues) 1869. 210 S.

Ein eigenthümliches Gefühl beschleicht das Gemüth, wenn man nach der schwülstigen Vorrede, in der viel und doch eigentlich nichts gesagt wird, herantritt an den Versuch, das Hohelied auszulegen, den der Verf. gemacht hat nicht ohne den Gedanken, es sei ihm der hohe Fund des Steines der Weisen gelungen. Wir sind weit entfernt, schon von vorn herein seine kühne Hypothese zu verwerfen, wollen vielmehr den Gang seiner Entwicklung und Begründung verfolgen, um von da aus die Unhaltbarkeit seiner historischen und exegetischen Spitzfindigkeiten zu constatiren. Vor Allem leuchtet klar hervor, dass er mit der Bibel auf ziemlich gespanntem Fusse lebt und die göttliche Autorität derselben in nur sehr beschränktem Masse anerkennt. Trotz der Aussage des Verf. können wir uns keinen rechten Grund denken, warum er nach der Septuaginta und nicht nach dem Grundtext übersetzt, da er doch letzteren auch versteht und es allewege Grundsatz der Exegeten ist, diesen zu Worte kommen zu lassen. Was nun die Idee dieses Liedes anlangt, so ist der Verf. ein entschiedener Gegner jeder allegorischen Auffassung, so dass er die Auslegung von Delitzsch, Keil u. A. als Ausgeburten eines vertragenen Ungeschmackes und mittelalterlicher Barbarei bezeichnet, die unbedingt der Pathologie zu überantworten sind, die allerdings überschwänglichen, „süsslich-frommen", wie er sie nennt, Erklärungen der Herrnhuter Stimmungen eines verhaltenen Geschlechtstriebs nennt, das Entzücken Herders über die Natureinfalt der Liebesstimmen in diesem Liede als eine Selbsttäuschung charakterisirt —, und so die Pietät vor dem Worte Gottes über Bord wirft. Denn fehlt diesem Liede jede tiefere Idee, ist es der einfache Erguss zweier von heisser Liebesbrunst entflammter Herzen, dann verdient es im Kanon keine Stelle. Mit keiner der bisherigen Auslegungen zufrieden, jede als eine Verstiegenheit in Absonderlichkeiten und Ungereimtheiten bezeichnend, bricht er über alle den Stab der festen Meinung, er allein habe dem Hohenliede in's Herz geblickt. Den griechischen Uebersetzer desselben nennt er einen Stümper, der seiner Aufgabe nicht gewachsen war, die Exegeten erscheinen ihm als Männer, die blindlings auf Treu und Glauben schwören und zäh am Hergebrachten festhalten; nur ihm ist's gelungen, den bisher in tiefes Dunkel gehüllten Weg zum rechten Verständniss des Liedes zu finden, indem er — man

höre und staune — die masoretische Punctation als eine völlig unrichtige verwirft und eine neue Punctation und Verbindung der Consonanten erfindet, wodurch das ganze Lied alterirt und ihm ein völlig neuer Sinn untergeschoben wird.

Es dürfte nicht uninteressant seyn, die Idee des kühnen Verf. kennen zu lernen und seiner geistreich seyn sollenden Auslegung etwas auf den Grund zu schauen. Wie nach seiner Meinung Psalm 45 auf Ahabs und Jesabels Hochzeit sich bezieht, so kann das Hohelied nur auf einen König der syrisch-ptolemäischen Griechenzeit sich beziehen, und da ist man denn gar nicht in Verlegenheit, in welche Zeit und auf welchen König die ganze Anlage dieses Liedes passt. Es ist die Zeit zwischen 150 — 145 *a. Chr.*, in welcher der syrische Emporkömmling Alexander Balas als angeblicher Sohn des Antiochus IV. Epiphanes Herr von Syrien geworden war; mit ihm stand der Makkabäerfürst Jonathan in freundlichstem Verhältnisse, nicht minder wie der König Ptolemäus VI. Philometor, der ihm seine Tochter Kleopatra zum Beilager nach Ptolemais brachte. Demnach hat dies Lied eine staatlich-geschichtliche Beziehung und die Heldin desselben ist die Repräsentantin einer Stadt, die als Mutter-, Haupt- und Königsstadt zugleich ein Reich vertritt. Welches Reich? Nach Allem kann nur Samaria darunter verstanden werden, während unter der Taubenstadt die Jungfrau Ephraim oder das Reich Israel gemeint ist.

Ein Balladenkranz der Tarraqahromanze ist ihm das Hohelied, welchen die so schöner Rede kundige Hindin Naphtali dem von den Balsambergen auf Nimmerwiedersehen scheidenden Buhlen der reizenden Schonorontochter zum Angedenken mit auf den Weg gibt; ein von Heimathsduft durchwehter Kranz, den der Verf. in folgende fünf Abschnitte theilt: I. Eine neue Morgenröthe für die gefallene Tochter Schonoron, indem die liebekranke Tochter der ewigen Josephshügel ihr Auge auf den jungen Thronfolger des Aethiopenreiches, dessen Name Tarraq'ah ist, wirft; II. Der Streifzügler auf den Bergen Baithel und Bathor; III. Das Sanherib-Schwert über den Verbündeten; IV. Die Krone Ephraims unter Tarraqahs Hut, und V. Die Schonoron-Taube und der Habicht Assarhaddon.

Schon diese kurze Titelbezeichnung muss das höchste Erstaunen erregen und die Frage hervorrufen, wie man dazu kommt, dem Hohenliede diese Idee unterzuschieben, diese Ausdeutung zu octroiren? Nun der Verf. hat sich von „neuweltlicher Empfindsamkeit“ frei gemacht und den ganzen Text umgeformt, hat mit einer Kühnheit sonder Gleichen den bisher ohne Anstand und Bedenken von allen Exegeten beibehal-

tenen Urtext über den Haufen geworfen und sich auf ein Gebiet in massloser Selbstüberhebung verirrt, auf das zu folgen nie und nimmer möglich ist. Seine Arbeit ist ein völliger Bruch mit der mehr als tausendjährigen continuirlichen Auslegung des Hohenliedes. Soll die Kirche bisher in dem Verständniss dieses erhabenen Liedes geirrt und wie der Verf. meint von sentimentaler Empfindsamkeit in Blindheit und Nebel umhergegangen seyn? soll der Geist der Wahrheit erst dem Verf. dieser monstrosen Auslegung das Geheimniss entsiegelt haben und der Charakter der Unfehlbarkeit nicht blos in Rom, sondern auch in Giessen zur Vertheilung gekommen seyn? Wir sind der Ansicht, dass er wenig Nachbeter und Nachtreter finden wird; von einer eigentlich wissenschaftlichen Widerlegung aber kann nur die Rede und erfolgreich seyn, wenn man darangeht, das Hohelied selbst auszulegen und dem Verf. Schritt für Schritt in die dunkeln Gänge seiner selbstgemachten Gedanken zu folgen, da er in dem von ihm hergestellten ursprünglichen Texte fast kein Wort des bisherigen Textes unangetastet lässt. Wer etwas Pikantes lesen will, den verweisen wir auf diese Ausgeburt der menschlichen Weisheit, die sich in vollen Widerspruch setzt mit Allem, was die vom Geist des Herrn geleitete Theologie geleistet hat. [W. E.]

4. T. Godet (*Dr.* und Prof. der Theologie in Neuchâtel), Commentar zu dem Evangelium Johannis, deutsch bearb. von C. R. Wunderlich, Stadtpfarrer in Pfullingen. Mit e. Vorw. von W. Gess, *Dr.* u. Prof. der Theol. in Göttingen. Hannover (Meyer) 1869. XV u. 672 S. gr. 8.

Dieses auch von der Buchhandlung sehr schön ausgestattete Werk hat sich bereits grosse Verbreitung verschafft. Die französische Arbeit verdiente in unsere deutsche Sprache übersetzt zu werden, denn der Verf., der allerdings sich ganz auf die deutsche Wissenschaft stützt und ihre Resultate verwerthet, hat dies in so klarer, zweckmässiger, wohl geordneter Weise und in so schönem Stile gethan, dass es eine Freude ist, in dem trefflichen Werke zu lesen. Zugleich spürt man es an dem Buche in sehr wohlthuender Weise, dass der Professor zugleich Pfarrer ist; er weiss dem praktischen Elemente die nöthige Rechnung zu tragen, und deshalb werden namentlich praktische Geistliche den Werth dieses Buches wohl schätzen. Es gilt von diesem Werke, was Gess von etlichen neueren französischen Werken sagt, es tritt an religiösem Ernst und wissenschaftlicher Tiefe den Arbeiten der besten Theologen Deutschlands zur Seite, und es kommt hiezu als Vorzug der praktische Blick und die Schönheit der Darstellung, die hier nicht, wie so oft bei unsern Nachbarn, in eitle Rhetorik

ausartet, sondern massvoll und gehalten ist. Es mag dem Werke auch zur Empfehlung dienen, was Gess über dasselbe urtheilt: Ein Werk, wie dieser Commentar, führt sich von selber ein, seine Bedeutung nöthigt den Theologen zur Kenntnissnahme; es ist eine Arbeit ächter Theologie, ich gebrauche sie mit steigender Freude.

Besonders instruktiv ist das 2te Kapitel über die Authenticität des Evangeliums, worin dieselbe wirklich schlagend nachgewiesen wird, so weit das eben menschenmöglich ist, denn mit Recht freilich hat der Vf. unter C „das Wesen des eigentlichen Beweises“ hinzugefügt: Zuletzt steht dem menschlichen Verstand oder eigentlich dem Willen ein Hinterhalt von allen möglichen Möglichkeiten zu Gebot, vermittelst welcher man sich den folgerichtigsten Schlüssen aus den gesichertsten Thatsachen entziehen kann. Es ist wirklich wunderbar anzusehen, wie diese modernen Kritiker da, wo die Thatsachen gleich gewaltigen Bergen ihnen gegenübertreten, sich schlangengleich durch die dazwischenliegenden Schluchten durchzuwinden suchen, obgleich es hie und da nicht an einem tüchtigen Schlage fehlt. So hat der hochmüthige Volkmar in seinem Streite mit Tischendorf über Celsus einen gründlichen Aufsatz prästirt, und es ist erfreulich mit dem Verf. das Resultat des geschichtlichen Verlaufes der modernen Kritik dahin zusammenfassen zu dürfen: Es geht der Kritik, wie dem verlorenen Sohne. Um sich unabhängig zu zeigen, entläuft sie dem Vaterhause, der kirchlichen Tradition; dann wird sie eben durch ihre Verirrungen dahin zurückgeführt, aber bereichert durch neue Erfahrungen und gestärkt durch eine persönliche Ueberzeugung, welche fortan zusammenfliesst mit dem kindlichen Vertrauen auf die alten Ueberlieferungen der Heimath. Gewünscht hätten wir in diesem Abschnitt, dass der Verf. die aus den K. V. citirten Stellen bestimmter bezeichnet hätte, um das Nachschlagen zu ermöglichen. — Im 3ten Kapitel behandelt er das Leben, den Charakter, das Werk des Apostels, auch diese Punkte durchaus gründlich, geistvoll, mit eingehender Berücksichtigung der Einwürfe der Kritik. Bethsaida bezeichnet er bald als Stadt, bald als Flecken, ja er glaubt sogar es habe keine eigene Synagoge gehabt; allein der Apostel bezeichnet es als *πόλις* und deshalb ist letztere Ansicht zu verwerfen. Die Vergleichung mit Luc. 4, 38 weist darauf hin, Joh. 1, 45 vielmehr *πόλις* als Geburtsstadt zu fassen, von wo Petrus später nach Capern. übersiedelte, doch wäre es auch möglich, dass er an beiden Orten Häuser hatte. Jedenfalls ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Bewohner einer Stadt ohne Synagoge gewesen seyn sollen. Die Annahme, Johannes heisse nur inso-

fern eine Säule der Gemeinde in Jerusalem, als er dies war so oft er sich dort befand, allein daraus folge nicht, dass er für gewöhnlich dort wohnte, ist seltsam. Er konnte nicht also heissen, wenn er nicht in jener Zeit ständig in Jerusalem war und die Gemeinde leitete.

Vortrefflich ist die Charakteristik des Joh., er hat sich, sagt der Vf., wie auf Flügeln zu dem sonnenhellen Gipfel aufgeschwungen, thront in vollem Genuss und winkt uns nur zu sich hinauf, als ob in der Welt nichts leichter wäre. Von aller analytischen Entwicklung freie Synthese ist bei Johannes die Form seines Denkens. Seine Empfänglichkeit war die des Stahls, in welchen der Stich mit Scheidewasser einradirt wird, oder vielmehr die der gehörig zubereiteten Silberplatte, welche das Bild einsaugt, so dass sie es wiedergeben kann.

Im 4ten Kap. wendet er sich dem Werke Joh. und seiner Abfassung zu. Es ist auch hier das Nöthigste in klarer, guter Ordnung gegeben, doch im Ganzen mehr referirend, als bestimmt entscheidend. Auch möchte es sich nicht ganz empfehlen, dass er diese allgemeinen Betrachtungen in Einleitung und Schlussbetrachtung, welche die Ergebnisse der Erklärung des Textes mittheilt, auseinanderlegt, da das Ganze hiedurch zu sehr zerklüftet wird und so an Einheitlichkeit leidet. Bei der Hinweisung auf die wichtigeren Stellen der Kirchenväter sollten diese stets im Grundtexte mit Uebersetzung mitgetheilt werden, da der Wortlaut oft entscheidend ist und nicht Jedem der Text selbst zu Gebote steht. Als Zweck des Evangeliums hebt er gegenüber den willkürlichen Annahmen der neueren Kritik hervor, dass ganz einfach der Schlusserklärung des Evangelisten zu trauen ist, er hat wirklich Geschehenes erzählen wollen, um dadurch den Glauben an Christum zu befestigen. Es ist durchaus kein Grund, seine Aufrichtigkeit zu bezweifeln und anstatt seiner Angabe andere willkürliche Theorieen zu setzen. Es stimmt vielmehr nur diese Annahme zu 1 Joh. 1, 1—4. Bezüglich des Planes des Evangeliums theilt er zuerst eine klare Uebersicht über die bisher gegebenen Eintheilungen mit und bemerkt mit Recht, dass jede rationelle Einfassung, die man dem Buche gibt, das eben Geschichte und nicht Dogmatik enthält, etwas Künstliches behalten muss. Der Evangelist hat eben nicht bestimmte *loci* entwickelt, wie die moderne Kritik uns glauben machen möchte, sondern er hat Geschichte erzählt, und darum wird sich wohl auch keine andere Eintheilung finden lassen, als welche ihm die Geschichte selbst bot. Mir scheint daher das Evangelium nur in 2 Theile zu zerfallen, welche der Evangelist C. 13, 1 angibt, nämlich der erste Theil C. 1—12 handelt von Jesu Eintritt und Wirken in

der Welt, der 2te C. 13—20 von seinem Ausgang aus der Welt. Als Unterabtheilungen dieser beiden Abschnitte würden wir dann die von Godet angegebenen 5 acceptiren, oder besser jeden Theil in 3 Unterabtheilungen theilen: 1) C. 1, 19—4, 54, 2) C. 5—10, 42, 3) C. 11 u. 12 im ersten Theile.

Im 5. Kapitel verbreitet der Vf. sich über die Erhaltung des Textes, und zwar eingehender, als es in gewöhnlichen Commentaren geschieht, mit Recht, denn bei einem so wichtigen Werke soll jeder Leser mit eignen Augen sehen. Auch sein Urtheil über die beiden grossen Klassen der Codd. ist gegenüber der Einseitigkeit, mit welcher sich manche Kritiker für die eine Klasse ausschliesslich entscheiden, das richtige. Er will eine unbefangene, vorurtheilsfreie Stellung beiden gegenüber, welche sich jederzeit die Prüfung vorbehält, ohne dass er deswegen den relativen Vorzug der einen Codd. vor den andern leugnet.

Nachdem er sich so in diesen 5 Kapiteln den Weg gebahnt hat, tritt er zu dem Heiligthum des Evangeliums selbst hinzu und erläutert dasselbe nach Erklärung des Prologs C. 1, 1—18 in den 5 Theilen, in welche er das Evangelium zerlegt, worauf dann in einem Anhang noch C. 21 betrachtet wird.

Bezüglich der Auslegung des Textes sagt Gess: Der Leser wird finden, dass Godet ein Charisma für das Verständniss dieses Buches empfangen habe; er dringt in die Tiefe seines Gegenstandes ein und wird dadurch dem Praktiker fruchtbar; und zwar, setzen wir hinzu, thut er dies im Einklang mit dem Verständniss der Kirche. Wir verweisen z. B. auf Joh. 16, 12—14. Während Rothe z. B. diese Worte ohne Unterschied auf die ganze Zukunft der Kirche bezieht und sagt: Jesus fühlt, dass dazu noch Jahrtausende gehören, um seine Erkenntniss der übersinnlichen Dinge auszusprechen; die Lehre Jesu ist auch jetzt noch der Vervollkommnung bedürftig, es fehlt noch Mancherlei; ihr tretet mit so vielen Fragen heran und erhaltet keine Antwort auf sie — unterscheidet Godet mit Recht im Sinne der Kirche zwischen der apostolischen Inspiration, die hier zunächst gemeint ist, und der der einfachen Gläubigen, in welcher nur wiedergegeben wird, was in der ersteren gegeben wird. Letztere ist also nur mittelbar in dieser Verheissung inbegriffen. Rothe erklärt *δοξάσει* v. 14: er wird das Bild Christi uns immer erhabener und deutlicher vor Augen stellen, Godet in Uebereinstimmung mit der Kirche: er wird das Bild des verklärkten Christus im Herzen der Jünger widerstrahlen. Jener sagt: *τὰ ἐρχόμενα* ist die Hoffnung der ewigen Herrlichkeit, Godet: es ist das Zukünftige, das in dem

ὁ ἐρχόμενος Apok. 1, also in seiner Person eingeschlossen ist; hingegen hat Jener gut bemerkt: ὁδηγήσει weist hin auf die erziehende Leitung, auf die Methode des Geistes, welche nicht blos durch Enthüllung von Kenntnissen, sondern durch Erziehen die Wahrheit in ein helleres Licht stellt.

Der Erläuterung des Prologes widmet G. einen verhältnissmässig fast zu grossen Raum, S. 87—152, er thut es, weil eben dieser Abschnitt einen entscheidenderen Einfluss, als sonst irgend eine andere Stelle, auf die kirchliche Auffassung des Christenthums übte; allerdings; indessen möchte er doch zu weit in das Gebiet der Dogmatik und Apologetik hineingerathen seyn. Seine Eintheilung des Prologes billigen wir nicht. Er rechnet v. 5 noch zum ersten Absatz, allein dieser Gedanke hängt doch zu innig mit den folgenden Versen zusammen, als dass man ihn von dem zweiten Abschnitte losreissen könnte. Es bildet v. 5 nicht den Uebergang, sondern das Thema des zweiten Abschnittes. Ebenso hängt v. 12 zu innig mit v. 11 zusammen, als dass man beide in verschiedene Abschnitte zertheilen könnte; der Gegensatz allein bedingt noch gar nicht einen neuen Gedanken, vielmehr hebt solcher, wie auch fast alle Ausleger sehen, erst mit v. 14 an. Nicht der Unglaube und Glaube sind hier die die Absätze bestimmenden Begriffe, sondern die verschiedene Selbstoffenbarung des λόγος.

Geistvoll und herrlich ist aber die Erklärung des Prologes. Nicht nur dies ist Godet's Vorzug, dass er mit grösster Gewissenhaftigkeit die verschiedenen zu Tage getretenen Auslegungen prüft, und mit sehr gesundem Urtheil das Einseitige und Irrthümliche zurückweist, sondern er gibt auch selbst so treffende Winke, so feine Bemerkungen, dass man hier wohl den genialen Blick des ächten Exegeten erkennt. Nicht beistimmen können wir indess Folgendem: V. 3 πάντα solle ein besonderes Ganzes anzeigen, nein es heisst: das Universum. Gesucht ist die Behauptung, διά bedeute nicht das blosse Werkzeug, sondern das Hindurchgehen. Der Fortschritt von v. 4 soll seyn: Zuerst war der Logos die Wurzel, dann der Saft des Baumes; allein ζωή umfasst Beides: Schöpfung und Erhaltung, auch jene ist aus seinem Leben entstanden, es kann also v. 4 nicht die Fortentwicklung bedeuten. Verfehlt erscheint uns die Erklärung von v. 5. Es ist mit nichts angedeutet, hier ein historisches Nacheinander anzunehmen, als folge hier nach der Schilderung der Paradieseszeit die Beschreibung der Periode nach dem Sündenfall; vielmehr gibt hier der Apostel nach der Darstellung des Wesens des Logos die Beschreibung seines Thuns. Ueber die Entstehung der Finsterniss will er gar nichts sagen, sondern er will nur den

erniss will

einfachen Thatbestand angeben, wie er sich der geschichtlichen Betrachtung eröffnet ohne irgend welche Begrenzung der Zeit etwa auf das alte Test. oder das Heidenthum. Es ist also auch die christliche Predigt inbegriffen und das Wirken in der Heidenwelt, und es hindert gar nicht, dass die Erfahrung des Unglaubens noch lange nicht vollständig abgemacht ist, denn er will nur mit dem Aoriste sagen, welche Beobachtung sich dem geschichtlichen Betrachter im Allgemeinen aufschliesse. Wenn daher Einzelne das Licht aufnahmen, so widerlegt das nicht die allgemeine Beobachtung. Ebenso wenig billigen wir das über das Verhältniss von Licht und Leben Gesagte, denn es handelt sich nicht um das, was im Herzen der Menschen sich findet, sondern als was der Logos sich offenbart. Wo er aber als Licht ist, ist er auch als Leben. Dadurch endlich, dass Godet v. 5 auf die Zeit vor der Erlösung beschränkt, entgeht ihm der Zusammenhang mit v. 6 und er geräth auf seine falsche Eintheilung, die ihn v. 6 zu der verkehrten Behauptung drängt, der Logos habe, damit es ihm nicht ähnlich gehen möge, wie bei seiner innern Offenbarung, einen Vorläufer gewählt, was ja ebenso vereitelt wäre; sowie zu dem falschen Satze: Der Täufer ist der Inbegriff des ganzen alten Testamentes, und zu der Annahme, mit v. 6 beginne die äussere Geschichte im Gegensatz zum innerlichen Leuchten. Solcher Gegensatz hätte angedeutet werden müssen. Nein, vielmehr ist v. 5 das grosse Thema des zweiten Abschnittes, das nun in seiner Modalität weiter explicirt wird. Gegen den Sprachgebrauch des Johannes nimmt er in v. 9 das vorausgehende φῶς als Subj. an, in diesem Falle würde das Demonstrativ-Pronomen stehen müssen, während nur der ganze Nachdruck auf ἦν liegt. Aber dieses ἦν versteht er freilich nicht, wenn er sein Erleuchten als die Mitgabe fasst, welche jeder Mensch in der Idee der Sittlichkeit mit auf die Welt bringt. Es ist vielmehr von der geschichtlichen Offenbarung des Logos hier die Rede; ein unbedeutender Umstand ist das aber nicht. Auch v. 10 kann sich der Verf. nicht zu der Beziehung auf den Menschgewordenen entschliessen, allein nachdem einmal Joh. der Täufer erwähnt ist, ist eine andere Fassung nicht mehr möglich. Es ist aber auch gar nicht nöthig, blos an einen bestimmten Augenblick im Leben Jesu zu denken, vor des Apostels Augen steht hier immer das ganze Leben des Herrn in dem Eindrucke, den es gemacht hat. Falsch ist es, dass καί den Gegensatz stärker, als eine Adversativ-Partikel hervorhebe, aber sehr richtig bemerkt, dass eben diese Satzverbindung deutlich auf die hebräische Muttersprache des Verfassers hinweise, und möchte ich hinzusetzen, dem Sprachken-

ner ist das ein so deutliches Merkmal des wahren Verfassers, dass hunderte der willkürlichen Sätze der Tübinger Schule daran abprallen. Mit der Annahme von Plusquamperf. in unserm Verse ist es nichts, ebenso wenig v. 11 mit einem Gegensatze von ἦν und ἦλθε, als bedeute jenes die geistige Gegenwart; nur vom Allgemeinen geht der Evangelist zum Besondern, vom Unbestimmteren zum Bestimmten. Mit v. 12 hebt Godet den dritten Abschnitt an, und zwar so, dass der Gedankenfortschritt wäre: Trotz dieser Verwerfung ist seine Heilsthätigkeit noch nicht geschlossen, er bildet sich jetzt eine neue Menschheit. Allein offenbar will v. 12 die allgemeine Bestimmung v. 11 näher erläutern, nämlich so, dass doch nicht alle ἴδιοι diesen Unglauben theilten. Nach des Verf. Ansicht müsste hier der Uebergang des Evangeliums von Israel zu den Heiden kommen, allein dem ist keineswegs so, vielmehr verweilt der Ap. offenbar noch bei Israel, wenigstens vorwiegend. Ferner ist es jedenfalls ein bedeutender Mangel seiner Eintheilung, dass der wichtige 14. V. eine untergeordnete Stellung erhält, während gerade in ihm der Gedankenfortschritt kulminirt. Wenn er in v. 12 zwei Vorrechte erblickt, eine neue Stellung der Gläubigen und ein neues Leben, so hält er sich wenigstens nicht an den Wortlaut, der nur von der Befugniss zu Einem Rechte spricht und in der Befugniss selbst nicht ein zweites Recht hervorheben will. Der hier gemeinte Name ist nicht Logos, denn ὄνομα bedeutet auch nicht das innerste Wesen, sondern die geschichtliche Offenbarung, die durch Jesum Christum geschah. In v. 13 einen Rückblick auf die erste Schöpfung anzunehmen, liegt durchaus fern, zumal der Ap. jene keineswegs als eine rein natürliche hingestellt hat. Seine Absicht ist nur, da, wo er zum ersten Male den Begriff: Gotteskind gebraucht, denselben vor aller Missdeutung sicher zu stellen. Auch die Deutung der Steigerung können wir nicht billigen; der Wille des Mannes ist an und für sich noch nicht auf ein höheres Ziel gerichtet, als der Wille des Fleisches. Der Ap. will vielmehr das natürliche Gebiet nur immer schärfer bezeichnen. Der Gedankenzusammenhang zwischen v. 13 und 14, wie ihn der Verf. darstellt, ist ein dem Texte ganz fremder, mit nichts indicirter; v. 14 hebt so selbständig an, bezeichnet sich durch das weiterführende καί so sehr als ein Neues, tritt durch das Verhältniss zu v. 15 so sehr in Analogie mit dem Anfang des vorigen Abschnittes v. 5 und 6, stellt sich so klar als Thema der folgenden Auseinandersetzung hin, dass wir die Eintheilung des Verf. für ganz verfehlt erklären müssen. Die vielfache Deutung des σκηνοῦν in v. 14 ist nicht sehr wahrscheinlich, der Ap. hat doch wohl nur

Einen bestimmten Begriff vor Augen, und das ist das Wohnen gleich dem Wohnen Jehova's in der Stiftshütte unter seinem Volke, ohne jedoch auf den Begriff des Pilgerns in der Wüste einen Nachdruck zu legen. Den Nom. πλήρης v. 14 auf ὁ λόγος zu beziehen geht nicht an, da es von jenem zu weit getrennt ist, vielmehr gehört es zu αὐτοῦ, und der Ap. geht in den Nom. über, um das Missverständniss zu vermeiden, als gehöre es zu πατρός. Die Deutung des ἀντί im Austausch (v. 16) ist eine unrichtige; denn es würde so χάρις in zweierlei Sinn stehen, göttlich gespendete und menschlich besessene Gnade; zudem ist mit nichts auf die alttest. Oekonomie hingewiesen. Doch der Raum gestattet uns nicht, weiter auf Einzelnes einzugehen.

Wir fassen daher unser Gesammturtheil in folgende Bemerkungen zusammen. In Hinsicht auf philologische Schärfe und Präcision steht G. dem Meyer'schen Commentare nach, allein er hat das dort gebotene Material in der treuesten Weise und mit durchaus selbständigem Urtheile benutzt, hingegen durch ein genaueres Eingehen auf den Sinn des Apostels und mehr praktische Verwerthung den Geistlichen eine noch zweckmässigere Handreichung geboten. Ferner hat er namentlich die Einwürfe der ungläubigen Gegner eingehend gewürdigt und so besonders im apologetischen Interesse der Kirche Treffliches geleistet. Dabei hat er die schöne Gabe, dem erhabenen Fluge des hl. Evangelisten und der Tiefe seiner gewaltigen Gedanken mit Begeisterung folgen zu können, und die Gewandtheit, seinen Gedanken geistvolle Darstellung zu geben — es ist also dieser Commentar ein werthvoller Schatz für die Kirche. [E. E.]

5. *Dr.* Rudolf Stier (weiland Superint. und Oberpf. in Eisleben), Die letzten Reden des Herrn Jesu des Leidenden, Sterbenden und Auferstandenen nach den vier Evangelisten ausgelegt. 3te A., auf's neue durchges. u. mit Zusätzen aus dem Nachlasse des Verf. vermehrt von seinem Sohne, Diaconus Friedrich Stier. Erster Theil: Die Reden des Leidenden und Sterbenden. Barmen u. Elberf. (Langewiesche) 1869. 518 S. 8.

Das vorliegende Werk ist die erste Hälfte des sechsten Bandes „der Reden des Herrn Jesu“. Es erscheint noch vor der dritten Auflage des vierten und fünften Theiles, weil gerade dieser Band besonders grosse Nachfrage fand. Und es ist dies auch erklärlich, denn er enthält ja die bedeutungsvollen Abschnitte über die Einsetzung des heiligen Abendmahles und über jene Schrifttheile, die jährlich in der hl. Passionszeit der Gemeinde ausgelegt zu werden pflegen. Wir haben

nun über diesen Band eigentlich nicht zu richten. Sein Verfasser ist aus der streitenden Kirche, in der wir alle noch mit der Finsterniss, die sich auf unsere Augen legen will, zu ringen haben, entrückt und gemäss seines lebendigen Glaubens an den Erlöser eingegangen in das Reich des seligen Lichtes, wo er selbst nun klar und vollkommen schaut, was auch ihm noch hienieden dunkel geblieben ist. Seine Hinterlassenschaft aber soll in Ehren gehalten werden. Sein Sohn hat sich daher blos erlaubt, nach der Vergleichung des Auszuges für Nichttheologen einzelne unnöthige Sätze zu streichen, den Ausdruck an wenigen Stellen präciser zu fassen, und hie und da kleine Zusätze zu geben. Hauptsächlich aber hat er die Randbemerkungen, welche sein Vater in seinem Hand-Exemplare machte, nun als kurze Notizen unter dem Texte mitgetheilt, wofür wir ihm am meisten danken, da es doch vorzüglich von Interesse ist, zu erfahren, worin der Ausleger noch besserte, oder wo er sein Zeugniss zu erhärten suchte. Endlich hat der Sohn auch das Inhalts-Verzeichniss in übersichtlicherer Gestalt gegeben, als bisher.

Nun das, was Stier für die Exegese der Schrift geleistet hat, wird noch lange in gutem Andenken stehen und Segen bringen. Er brannte vor Eifer für das Wort Gottes und er lebte in demselben, deshalb ist auch seine Auslegung voll Feuer und voll Leben. Gewaltig strömen ihm die Gedanken aus dem Born der Schrift zu, so dass er ihrer fast nicht mächtig zu werden vermag, so dass er mit der Sprache ringt und die volle Wucht des Gedankens in jeden Satz legen möchte. Deshalb ist auch sein Stil unbeholfen, schwerfällig, der übermächtige Gedankenfluss findet nicht das harmonische Mass der Sprache. Das innere Feuer treibt ihn, dass er sich nicht genug thun kann, dass er vielfach denselben Gedanken immer von neuem, nach anderen Seiten explicirt, mit neuen Gründen bestätigt, um ihn der Seele tief einzuprägen. Aus seiner Auslegung kann daher jeder Schriftforscher lernen. Aber der selige Mann hat auch seine Fehler gehabt, wie auch dieser Band bezeugt. Nicht immer hat er sich unter das Wort gestellt, sondern das Wort musste sich der Willkür der mannichfachsten Deutung beugen, dann hat er nicht ausgelegt, sondern eingelegt. Der lutherischen Kirche hat er nicht die Bereitwilligkeit des Verständnisses entgegen gebracht, darum hat er Luther's Lehre vom Abendmahl und überhaupt seine Principien nicht wahrhaft gewürdigt. Eben deshalb glaubte er auch vielfach den Bekenntnissschriften opponiren zu müssen. Er war von ganzem Herzen ein Mann der Union, darum waren ihm die Kämpfer für ächt lutherische Lehre in ihrer zum

Theil unerbittlichen Härte unbegreifliche Gestalten; wie denn, sagt er z. B. in einer nachträglichen Bemerkung, „gewiss die Westphale, Hesshuse, Mörline (dass wir nicht mehr noch und auch Jetzige nennen) weiland verfinstert waren in fleischlicher Streitsucht.“ Es ist ihm eine unbegreifliche Sache, wie man die Gemeinschaft im Sakramente weigern könne wegen verschiedener Auslegung. Er hält dafür, dass sich heutzutage nicht mehr Viele finden, die mit festem Herzen und auch nur vermeintlich klarer Einsicht die Lehre vom Abendmahlsgenusse der Unwürdigen unterschreiben. Denn, setzt er hinzu, die neuesten Zänker und Pocher sind im grössten Haufen durchaus keine Theologen, keine selbständig frei forschenden Denker und Ausleger, sondern haben aus allerlei manchmal halbguten, öfter jedoch übeln Gründen die alte Fahne wieder aufgeworfen. An solchen Stellen tritt nun deutlich hervor, dass der begeisterte Unionsmann, der so entschieden Liebe und Nachsicht predigt, dass er bezüglich der Abendmahls-Gemeinschaft auf Erkenntniss und Lehre gar kein Gewicht legt, doch in der Hitze des Kampfes dieser Liebe gegen seine Gegner gänzlich vergessen kann; ebenso, dass der unermüdete Forscher in den Geheimnissen der Schrift da, wo nun der logisch konsequente Verstand bis zu den äussersten Folgerungen fortschreitet, auf solches Verfahren der Wissenschaft schilt und es als Scholastik bezeichnet, welche das Dogma nicht mehr weiter, eher wieder rückwärts gebracht habe.

Doch lassen wir das. Es bleibt trotz allen menschlichen Mängeln das Verdienst dem seligen Verfasser unbestritten, dass er dem praktischen Geistlichen in seinen Werken eine ausgezeichnete Handhabe zum tieferen Eindringen in die Schrift geboten habe, und dass seine Auslegung auch von der wissenschaftlichen Exegese stets gewürdiget werden wird. [E. E.]

6. *Dr.* J. Ch. K. v. Hofmann, Die heilige Schrift N. T. zusammenhängend untersucht. III. Brief an die Römer. Nördlingen (Beck) 1868. IX u. 633 S. 8.

Indem ich für die allgemeine Charakteristik des vorliegenden Werkes in all seinen glänzenden Vorzügen wie in seinen öfters recht störenden Schwächen* den geneigten Leser auf meine ausführliche Kritik der Commentare Hofmanns zu den Briefen an die Korinther (Jahrg. 1868 Heft I. S. 148—173 dieser Ztschr.) verweise, darf ich mich füglich bei der Anzeige dieses Bandes im Wesentlichen auf die Besprechung

* Dies Mal will ich (mit dem Recensenten im Lit. Centralbl 1869 Nr 28) nur noch über den Mangel an Uebersichtlichkeit im Aeusseren klagen: noch immer fehlen die Columnentitel!

1869
lagen:

einzelner Stellen beschränken. Nur muss ich vorweg mit Rücksicht auf H.s eigenthümliche Auslegung und Auffassung dieses Briefes auch hier die hervorragende Bedeutung seiner ganzen Arbeit für neutestamentliche Exegese und Isagogik betonen, sofern der Vf. ohne die grundstürzende Neuerungssucht eines phantastischen Idealismus, wie ihn die moderne Theologie leider zu oft einer falsch berühmten Philosophie nachbildet und darüber, der Nüchternheit echt evangelischer Auffassung bar, in einen neuen Gnosticismus* geräth, seinerseits, mit treuer Benutzung des früher Dargebotenen und in aufrichtigem Festhalten an dem bewährten Kerne kirchlicher Forschung, doch auf Schritt und Tritt in anregender Weise neue Fassungen und Wendungen alter Wahrheit vorträgt, eigenthümliche Ansichten, die freilich keineswegs immer stichhaltig, aber mitunter wohl unrichtig verstanden und gewürdigt sind. Im Folgenden beachte man einen Versuch die eben ausgesprochene Ueberzeugung wenigstens einigermassen zu begründen.

Vor Allem drängt sich mir das schwierige fünfte Capitel zur Betrachtung auf, von dessen Verständniss die Auffassung des ganzen Briefes nach seinem Plane und Zwecke abhängt.

Von Belang ist hier sofort V. 1 die stark bezeugte Lesart ἔχωμεν (als deren Zeugen H. leider nur א ausdrücklich aufführt), welche in der That eine genaue Erwägung verdient, da ausser 6** Uncial-Handschriften, der Minuskeln zu geschweigen, sowohl Väter wie alte Uebersetzungen, selbst die Syrische und die ‚Itala', für dieselbe eintreten. Wieseler in der Anzeige dieses Buches (Jahrbb. f. Dtsch. Theol. 1870 S. 365) weist diese Variante freilich schlechtweg als ‚blos aus der Auslegung der griechischen Väter eingeschlichen' zurück, und Meyer nennt sie ‚dem Sinne nach durchaus unangemessen'. Aber wie begründen sich diese leichthin absprechenden Urtheile? ‚Da ein neues theoretisches Lehrstück beginnt, an dessen Spitze eine Ermahnung, und zwar hinsichtlich eines Gegenstandes, von welchem noch nicht geredet war, ein fremdartiges Element wäre.' Mey. Der strenge Kritiker gestatte uns die Bemerkung, dass er mit dem ersten Theile dieses Beweises sich lediglich im Kreise dreht, wenn er behauptet, eine Aufforderung sei unstatthaft, da nicht eine Ermahnung folge, sondern eine Belehrung. Ist ἔχωμεν richtig (und nach der

* Vgl. Grau im Bew. des Glaubens 1870 Juni-Heft: Das Christenthum und die Gnosis.

** Vgl. Mey. z. d. St.; dazu kommt noch Cod. B, sofern Tischend. in ‚*The New Testament. Tauchnitz Edition* 1869' unter dem Texte notirt: Sin. Vat. Al.: *let us have peace.*

Ueberlieferung muss ein gründlicher Exeget, der nicht seine Voraussetzungen hineinträgt, davon ausgehen), so folgt eben eine Aufforderung, und wir haben zuzusehen, ob nicht demgemäss der ganze neue Theil sich in ermahnendem Sinne anschliesst. Sollte das des Zusammenhangs wegen nicht statthaft seyn? Schon das hier überleitende οὖν wird für diese Auffassung wohl geeignet seyn, indem diese Partikel ja keineswegs immer lediglich weiter führt, sondern gern den inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bezeichnet, das Kommende als nothwendige Folge hervorhebt und so häufig bei Aufforderungen steht, welche sich aus der bisherigen Darstellung ergeben. Nun ist hier von 1, 18—4, 25 gezeigt, wie der Mensch gerecht wird, nämlich nicht durch sich, sondern durch Gott mittelst des Glaubens; was ist demnach natürlicher als fortzufahren: Gerecht geworden aus Glauben, wollen wir also....? Oder stimmt der Inhalt der Selbstaufforderung nicht dazu? Wie uns die Gerechtigkeit, die Rechtfertigung, der Anfang des Heils zu Theil geworden ist **aus Glauben**: so soll es auch weitergehen auf dem Heilswege nur durch **Glauben**; so lesen wir in voller Uebereinstimmung mit dem Thema, wie es 1, 17 die δικαιοσύνη θεοῦ pries, welche offenbar werde ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Denn πίστιν = πιστεύοντας zu fassen, wie man wohl gewollt hat, liegt durchaus keine Nöthigung vor, ja zerstört die Kraft des überwältigenden Redestromes und bringt wesentlich eine Tautologie, dass nämlich aus Glauben gerecht werde, wer ihn hat. Wie viel nachdrücklicher hören wir die Apostel von einer Gerechtigkeit aus Glauben reden, die uns weiter blos in Glauben hinein treibt! Ich möchte sagen, schon das εἰς πίστιν ‚in Glauben hinein' hat eine paränetische Bedeutung, die 5, 1 nur hervortritt. ‚Aber hier steht ja nicht εἰς πίστιν, sondern διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.' Als ob es nicht dasselbe wäre durch Christum oder durch Glauben zu sagen! Ist doch der Glaube das Nehmen seiner Versöhnung (5, 11). Nur deutlicher noch spricht die Nennung des Heilandes selbst unsere schlechthinige Abhängigkeit aus, und diese volltönende Anführung des Heilsmittlers zieht natürlicher Weise den Ton der Art auf sich, dass wir mit H. daraus abnehmen: Wer durch Glauben zu Gott gekommen ist d. h. durch Christum, der darf nicht weiter mit Werken umgehen, sondern durch Christum muss er stetig zu dem Quell des Lebens sich leiten lassen. Wem klänge dabei nicht das Jesus-Wort nach, da er nach Darlegung seines Mittlerverhältnisses Joh. 16, 33 bekennt: Ich habe das gesagt, „damit in mir (ἐν ἐμοί vorangestellt) ihr Friede habet"? Es kommt

eben im Grunde in diesem ganzen Abschnitte des Briefes nichts Anderes zur Aussage, als was der HErr Joh. 15, 1 ff. ausführt, wo gleicher Weise Belehrung und Mahnung in einander laufen, und den Reben, denen der wahrhaftige Weinstock sich selbst als einzigen Halt ihres Daseyns bezeugt, nur die Eine Forderung auferlegt wird: μείνατε ἐν ἐμοί (v. 4) = μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (v. 9). Und wie in dieser Rede Zeugniss und Aufforderung sich mit einander verbinden, so ist es auch in der Epistel; denn die Scheidung des Dogmatischen und Ethischen, dass eins vom andern sich sondert, sollte sie wirklich wissenschaftlich seyn? biblisch ist sie nicht. Und schwerlich wäre man dazu gekommen den herrlichen Brief des Apostels in einen dogmatischen und einen paränetischen Theil zu zerklüften, wenn man seinen Brief-Charakter recht im Auge behalten hätte, auf den neuerdings so treffend auch Grau in dem Buche ‚Zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testamentes' hingewiesen hat. In dem Briefe gestaltet sich Alles persönlich: der Prediger der Glaubensgerechtigkeit docirt nicht systematisch vom Katheder; seelsorgerlich geht er seine Glaubensbrüder an, und indem er sich mit ihnen über die Grundthatsache ihres gemeinsamen Heilsbesitzes verständigt, kann er nicht anders als sie und sich auffordern zu halten, was sie haben; ganz ähnlich wie wir es bei Luther sonst und auch in der Beschreibung des Glaubens in der Vorrede zum Römer-Briefe finden. So konnte ein Paulus nicht anders als die Heiligung neben der Rechtfertigung bezeugen, und gewann solche Erinnerung selbstverständlich einen ermahnenden Charakter, wie derselbe auch weiterhin in diesem angeblich ‚dogmatischen' Abschnitte bestimmt genug hervortritt, vgl. z. B. 6, 12. 19. 8, 12. Wie zweckentsprechend aber solche Vermahnung in einer Gemeinde war, der einerseits heidnischer Leichtsinn so nahe lag, während andererseits bei der nicht unerheblichen Zahl jüdischer Mitglieder auch wohl eine falsche Gesetzlichkeit gefordert werden mochte: das setzt uns H. in lichtvoller und anregender Weise in den allgemeinen Betrachtungen auseinander, welche er nach einer für Anleitung zu unbefangener Schriftforschung gewiss sehr richtigen Methode erst nach Abschluss der Auslegung des Briefes in seinen Theilen zu Ende seines Commentars anstellt. Haben wir so nach mehreren Seiten hin die H.sche Lesart ἔχωμεν zu rechtfertigen versucht, so dürfen wir endlich wohl den Leser bitten selbst nachzusehen, wie auch der Zusammenhang mit dem Nächstfolgenden unseren Ausleger auf diese Lesart hinleitet, die demnach zum Mindesten einer sorgfältigen Prüfung empfohlen werden darf.

Beiläufig bemerken wir, dass für die Beziehung des ἐν ᾗ ἑστήκαμεν 5, 2 auf die Gegenwart passend an die griechische Bezeichnung des Präsens durch ἐνεστώς wie an den Paulinischen Sprachgebrauch (z. B. R. 8, 38 οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα) erinnnert worden wäre. Dagegen würden wir diesen Gegensatz von Jetztzeit und Zukunft nicht so auf die Spitze treiben, dass wir deshalb v. 5 die Schreibung ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχυνεῖ (statt καταισχύνει) für nöthig erachten sollten. Warum dürfte denn eine allgemeine, für alle Zeit geltende Aussage hier nicht am Platze seyn?

Sehr ansprechend ist aber die meist nicht beliebte Erklärung von ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ v. 5 im objectiven Sinne ausgeführt. In der That ist der Gedanke, dass selbst des Christen Liebe zu Gott ‚ganz ebenso wie der Glaube' ein Werk Gottes sei, durchaus paulinisch, wie denn sogar die Werke, in denen wir wandeln sollen, Eph. 2, 10 von Gott vorherbereitet heissen. Auch die Ausführung, dass der Thatbestand christlichen Lebens eine Bürgschaft künftiger Herrlichkeit sei, hätte durch Vergleichung des Briefes an die Epheser (1, 13 f.) beleuchtet werden können, wo uns ebenfalls der Dreiklang von Glaube, Liebe und Hoffnung entgegentönt. Wie viel der Vf., wenn er sich nicht so strenge der Objectivität beflisse, hier zur Empfehlung seines theologischen Systems anzuknüpfen vermocht hätte, das wird dem kundigen Leser nicht entgehen; diese keusche Selbstbescheidung ist aber unseres Erachtens selbst in sittlicher Beziehung ein Lob für den Schriftsteller, dem eben nicht an dem Seinen liegt, sondern an jener folgerichtigen und gleichmässigen Durcharbeitung der gerade vorliegenden Aufgabe, wie dieselbe auch in diesem Bande alle Anerkennung verdient.

Der Raum dieser Anzeige verbietet uns auf die scharfsinnige Auslegung der nächsten Verse genauer einzugehen; doch wollen wir wenigstens im Vorübergehen ein Bedenken nicht zurückhalten. Τοῦ ἀγαθοῦ v. 7 soll nicht von dem Vortheil verstanden werden: immerhin; aber die Begründung ‚Was könnte das für ein Vortheil seyn, der ihm zu gute käme, nachdem er todt ist' will doch angesichts der Verherrlichung des Nachruhms, wie wir sie zumal bei Dichtern so oft wahrnehmen, wenig verfangen.

Auch können wir solche Spitzfindeleien nicht billigen, wie z. B. zu 6, 4, dass ‚durch den Ausdruck βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ feststehe, dass βαπτίζειν ἐν ὕδατι, von der Taufe gebraucht, als Ueberströmen mit Wasser und nicht als Eintauchen gedacht ist.' Dafür wäre hie und da genaueres Eingehen auf die vorhandene Literatur erwünschter, z. B.

zu 5, 12 ff. auf die Ernestische Besprechung dieser Stelle oder auf die Wendung, welche grade der Hofmannschen Auslegung, wie sie schon im Schriftbeweise vorgetragen war, von Riggenbach gegeben ist (Apologet. Beiträge von Gess und Rigg. 1863. S. 216—223).

In sachlicher Beziehung ist übrigens eben diese Partie bei H. eine besonders gelungene, die in der That eine *crux interpretum* so leicht wie scharfsinnig beseitigt, wiewohl das bisher wenig anerkannt ist. Freilich, dass H. ‚den Tod kaum anders denn als Leibestod fasse und dadurch seiner Erklärung Eintrag thue‘, ist eine unbillige Beschuldigung Riggenbachs, der sich schon aus dem Schriftbeweise vom Gegentheil hätte überzeugen können, sofern es daselbst (I. 2. Aufl. S. 488) heisst: „Der Tod ist überall jene Verlorenheit des Menschen, in welcher er nicht in Gott sein selbst, sondern ausser Gott des Argen ist.... Diese Verlorenheit des Menschen schliesst Beides in sich, was man den leiblichen, und was man den geistlichen Tod nennt.“ Vgl. Comm. zu 2. Kor. S. 69. 197. Ja jetzt hören wir H. ausdrücklich lehren: „Die Begriffe *ὑμαρτία* und *θάνατος* in diesem Satze irgendwie einzuschränken hat man kein Recht.... *ὁ θ.* ist alles Widerspiel des Lebens aus Gott.“ Dieser Tod in so weitem Sinne ist mit des ersten Menschen Sünde in die Welt gekommen, wie durch des andern Adam gerechtes Thun ein für alle Mal das Leben für die Menschheit beschafft ist: so zwar, dass, wie ohne unser Zuthun des Einen Gerechtigkeit den Sündern aus Gnaden zugerechnet wird, gleichermassen der Tod über Alle, auch abgesehen von eigener Versündigung, königlich herrscht. Diesen offenbar in der Stelle enthaltenen Gedanken stellt H. so recht ins Licht, indem er *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* nicht causal übersetzt „weil Alle sündigten“ — denn damit würde ja grade die Spitze dem Vergleiche abgebrochen —, sondern bei welchem (näml. Tode), bei dessen Vorhandenseyn Alle sündigten. Dabei wird es nicht von wesentlichem Belange seyn, ob man *ἐφ᾽ ᾧ* in sachlichem Sinne fasst „bei welches Verhältnisses Vorhandenseyn“, wie Thomasius will, den H. und Meyer unrichtig abweisen (Schriftbew. a. a. O. S. 529), „da vorher von einem Verhältnisse keine Rede gewesen sei.“ Sage man vielleicht ‚bei welcher Sachlage‘ oder mit Rigg. ‚auf welches Durchgedrungenseyn des Todes hin‘: der Sinn bleibt überall im Grunde der von H., nur dass es einfacher ist, wenn *ὁ θάνατος* mit H. und Mey. nach den besten Zeugen vor *διῆλθεν* wiederholt wird, an dies Masculinum den Relativsatz anzuschliessen. Denn auch das wird nicht wesentlich verschieden seyn, wenn man *ἐφ᾽ ᾧ* „auf Grund

dessen“ versteht, was keineswegs den Spott Meyers verdient, der freilich in unbiblischer Weise den Tod mit Hinblick auf Gen. 3 nur als physischen ansieht, eine Auffassung, die allerdings den Tod als Ursache der Sünde nicht gelten lassen kann, was bei der vorher dargelegten biblischen Anschauungsweise sehr wohl möglich ist. Es genügt uns aber mit H. rein zeitlich zu erklären: bei welchem, während dessen. Meyers Machtspruch, dergleichen seien verunglückte Künsteleien; sprachlich sei das unrichtig — trifft vorbei und schreckt den nicht, der wirklich rein philologisch die Sache ins Auge fasst, und begreift sich nur aus einer dem hochverdienten Erklärer eigenen Steifheit der Sprachbetrachtung. Die von H. S. 188 ff. aufgeführten Bespiele sind durchaus genügend* zum Gegenbeweise und lassen sich durch ähnliche vermehren, wie z. B. Iliad. 8, 529 ἀλλ' ἤτοι ἐπὶ νυκτὶ φυλάξομεν ἡμέας αὐτούς ganz augenscheinlich ‚während der Nacht‘ (Faesi) ist, vgl. Il. 10, 48. Od. 2, 284 u. mehr Stellen bei K. W. Krüger Griech. Sprachlehre II, §. 68, 41 A. 5, auch Ἀεὶ πεινῶμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν Γν. bei Krüger a. a. O. I, §. 68, 41 A. 5, oder Xen. Cyr. 1, 3, 12: τοσαύτας αὐτοῖς εὐθυμίας παρεῖχεν ἐπὶ τῷ δείπνῳ. Ja schliesslich will H. nichts weiter, als was Mey. für statthaft erklärt: während dessen; nur dass H. dies ‚während‘ betont und umschreibt: bei dessen Vorhandenseyn. Wie kläglich nimmt sich nun gegenüber der durchweg innerlich wie äusserlich wohlbegründeten Erklärung H.s die andere aus: weil Alle sündigten, nämlich in Adam, wobei dann grade die Hauptsache ergänzt wird, und obendrein der ganze Sinn des Vergleichs sich trübt. Oder wollte man auch sagen: es wurden Alle gerecht, sofern sie in Christo Gehorsam leisteten? (Vgl. H. S. 187 unten) Dass aber in diesem Falle ἡμάρτανον statt ἥμαρτον stehen müsste, ist ein unbegründeter Einwand H.s, den Mey. mit vollem Rechte verwirft. So bleibt denn der Sinn: „Vorhanden war der Tod bei dem Sündigen aller derer, zu welchen er hindurchgekommen ist, und nicht ist er immer erst durch ihr Sündigen und nur immer je für den Einzelnen, welcher sündigt, zu Wege gekommen.“ H. Ueber die beachtenswerthen Feinheiten der H.schen Auffassung im weiteren Verfolge möge die eigene Lectüre belehren; Rigg. gibt dieselben nicht genau wieder, wiewohl er das Ganze mit Geschick zu empfehlen weiss. In besonderer Weise beachtenswerth ist ferner 9, 5, wo ὁ ὢν ἐπὶ πάν-

* Z. B. Sophocl. Oed. Col. κἀπ' εὐπραξίᾳ μέμνησθέ μου θανόντες, wo Schneidewin εὐπραγοῦντες erklärt und Damer übersetzt: und im Wohlergehn denkt mein. Von sprachlicher Willkür ist also H. hier durchaus frei.

των θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας als Attribut zu ὁ Χριστός betrachtet und dadurch der Uebelstand vermieden wird, den doch eine so unvermittelte und so eigenthümlich ausgedrückte Doxologie hier hervorbringen müsste, während sicherlich nur (angeblich freisinnige) dogmatische Befangenheit aus Schreck vor der ‚Gottheit Christi' von dieser einfachsten Fügung der Worte sich entfernt hat.

Doch wir müssen enden und es dem Leser überlassen sich durch gründliches Studium des Buches selbst zu fördern und dann unser Urtheil zu prüfen. [Ko.]

7. Heydemann, A. G. (Director), Programm des königl. u. Stadt-Gymnasiums zu Stettin. Theolog. Commentar über das erste Capitel des Epheserbriefs vom Oberlehrer *Dr.* F. A. Kolbe.

Der Verfasser dieser gelehrten, auf den neuesten Forschungen fussenden exegetischen Darlegung des Inhalts und Zusammenhangs des ersten Capitels des Epheserbriefes hat seine Aufgabe in sehr gelungener Weise und mit durchaus selbständigem Urtheil gelöst. Wir werden deshalb nicht mit einer blos flüchtigen Anzeige uns begnügen, sondern etwas auf das Einzelne eingehen. Mit Recht hält er an der Bezeichnung ἐν Ἐφέσῳ fest; denn wenn auch der Brief eine Encyklika an mehrere Gemeinden seyn sollte, so lässt sich doch nicht in Abrede stellen, dass die Gemeinde in Ephesus dazu bestimmt war, den Brief bei sich aufzubewahren als ein Denkmal apostolischer Fürsorge und treuer Hirtenliebe. In v. 3 erscheint es uns trotz der Berufung auf Luthardt nicht richtig, auch auf θεός den Gen. Ἰησοῦ zu beziehen; vielmehr dürfte zu übersetzen seyn: „Gesegnet sei Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi." Ebensowenig kann ich der Erklärung des Vf. von ἐν τοῖς ἐπουρανίοις beistimmen, da es natürlicher ist, dies vom Ort zu verstehen, an dem der geistliche Segen sich befindet, von dem aus er in die Welt niederströmte und fort und fort sich ergiesst. Damit will derselbe als ein überweltliches, dem Wechsel und der Vergänglichkeit entrücktes Gut bezeichnet werden. Da der Verf. den Begriff von ἐκλέγεσθαι wesentlich nach der Ansicht v. Hofmanns entwickelt, so sind wir mit ihm völlig einverstanden, indem uns diese Definition als die sachgemässe erscheint; auch die Verbindung von ἐν ἀγάπῃ mit v. 5 ist durchaus entsprechend. Trefflich sind die Bemerkungen zu v. 10, wo der Gedanke klar entwickelt und zugleich die falsche und einseitige Theorie von der ἀποκατάστασις πάντων abgewiesen wird. In v. 14 halten wir sowol die Verbindung der Worte εἰς ἀπολύτρωσιν-αὐτοῦ wie die Erklärung von περιποίησις für die dem Zusammenhang allein

völlig gerechte. Dagegen ist die Verbindung von ἐπὶ τῶν προςευχῶν mit εὐχαριστῶν v. 16 unsers Erachtens viel richtiger und entsprechender, da der Gedanke, dass sein Gedenken an sie ein betendes Danken ist, dadurch viel markirter wird. In v. 17 tritt nicht deutlich hervor, wovon ἐν ἐπιγνώσει abhängig ist, das nur mit δώῃ richtig verbunden werden kann. So originell die Deutung der Schlussworte v. 23 ist, so will uns doch bedünken, dass der Verf. mehr dem Schwung seiner Phantasie gefolgt ist, als dass er sich vom Texte leiten und bestimmen liess. — Im Uebrigen zollen wir dieser Monographie gern die gebührende Anerkennung und freuen uns, dass der Vrf. zum Verständnisse dieses an exegetischen Schwierigkeiten reichen Capitels einen wesentlichen Beitrag geliefert und dies in klarer, lichtvoller Darstellung gethan hat.

[W. E.]

8. A. Schulze *(Stud. theol.)*, Galaterbrief III, 20. Ein exegetischer Versuch. Kiel (Schwers) 1869. 30 S. 8.

Der jugendliche Verfasser wollte sich durch das Misslingen der bisherigen (300) Auslegungen von einem neuen Versuche nicht abschrecken lassen. Kein Ausleger, meint er, habe die Stelle verstanden. Man sei unvermögend gewesen, diese Worte auf Paulus' sittlichreligiöses Bewusstseyn zurückzuführen. Eifrig versichert er, dass die Wahrheit von der Versöhnung des Menschen mit Gott in Christo der Mittelpunkt von des Apostels religiösem Bewusstseyn sei. Meint der Verf. wirklich, alle Ausleger vor ihm hätten diese Wahrheit verkannt? Aeusserungen, fast herausfordernd, wie im Vorwort: „Nur stichhaltige Gründe werden im Stande seyn, dem Verfasser die Ueberzeugung zu rauben (!), dass er den (!) Paulus an dieser Stelle verstanden habe"; ferner S. 6: „Wie schwer sich die Vernachlässigung der psychologischen Auslegung rächt, dürfte wohl nichts so schlagend beweisen als die Geschichte unseres Verses" —; „wer den Schlüssel zu unserer scheinbar bezauberten (!) Stelle nicht im eigenen Kopfe, sondern in der geistigen Werkstatt des Heidenapostels gesucht hätte, hätte ihn längst gefunden", S. 18 f.; „— geistreichen Gedanken und Einfällen beizuzählen, welche dem Geiste der Ausleger zu entlocken dem Genannten ein besonderes Vergnügen gemacht zu haben scheint" —: solche Auslassungen zeugen von einem grossen Selbstvertrauen, dem gegenüber der Schlusswunsch: „möchte es dem Verf. gelungen seyn, einiges Licht in das Dunkel gebracht, der Wissenschaft einen wenn auch noch so kleinen Dienst geleistet zu haben" kaum mehr ist als eine Formel des Anstandes. Die S. 9 gegebene Inhaltsübersicht des Briefes ist klar und treffend im Ganzen. Aber unrichtig

ist die Behauptung S. 16: „Paulus habe keine Vorstellung von einem alten und neuen Bunde". Vgl. dagegen 1 Kor. 11, 29. 2 Kor. 3, 6 f. Galat. 4, 22. Unrichtig ferner S. 17: „Paulus wolle die Ungiltigkeit des Gesetzes für die Menschheit nach Christus überhaupt und für die Heiden insbesondere beweisen." Der Verf. übersieht, dass das Gesetz keineswegs unbedingt der Verheissung entgegensteht, sondern zu demselben eine Beziehung haben muss, da selbst seine Fluchwirkung nur eine vermittelnde ist, denn V. 13 sagt: ἐξηγόρασεν ἡμᾶς (nicht nur die Juden) ἀπὸ τῆς κατάρας τοῦ νόμου. Man darf das Wirken des Gesetzes nicht beschränken auf die Zeit vor Christus — vielmehr hat jeder lebendige Christ diese Wirkung erfahren. Die Spracherörterung S. 18 ff. ist keineswegs erschöpfend, da die Stellen 5 Mos. 5, 5. 2 Mos. 19, 7. 24. 20, 19. 25, 27 zur Feststellung des alttestamentlichen Sinnes von μεσίτης nicht berücksichtigt sind. Der Verf. gehört zu denen, welche unsre Stelle als Ober- und Untersatz eines Syllogismus fassen, und er ergänzt die Folgerung: ἄρα ὁ μεσίτης ἑνὸς θεοῦ οὐκ ἔστιν. Er sucht zu erweisen S. 21—23, dass ἑνός und εἷς V. 20 nicht schlechthin im quantitativen (numerischen) sondern vorzugsweise im qualitativen (attributiven) Sinne gebraucht sei. Richtig sei, dass nicht ἑνός sondern ἑνὸς εἶναι hier verneint werde, also der Mittler ist nicht eines Einen Mittler. Unter dem Ausdrucke aber: Gott ist Einer, versteht der Verf. S. 28 „Gott ist Einer für Juden und Heiden, weshalb diesem als dem Einen der Mittler nicht angehöre, welcher vielmehr nur insofern Gott angehören könne, als Gottes Verhältniss nur zu den Juden in Frage stehe." Als Urheber des Gesetzes nicht, sondern als Urheber der Verheissung sei Gott Einer für Juden und Heiden und der Vers wolle sagen, dass, weil Gott als Urheber des Gesetzes nicht Juden und Heiden im Auge gehabt habe, er aber in der That ein Gott der Juden und Heiden sei, die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz kommen könne. Dieses Letztere ist anerkannte Wahrheit. Ich bestreite aber, dass Paulus diese durch V. 20 vorwiegend oder ausschliesslich ausspricht. Sehe der Verf. zu, ob sein qualitatives εἷς sich nicht verwandele in εἷς καὶ ὁ αὐτός. Unter den S. 22 fg. von ihm bezeichneten Stellen ist keine, durch welche sich die vom Verf. angenommene Bedeutung beweisen lässt. Denn 1 Kor. 11, 5 stehen die Worte καὶ τὸ αὐτό ausdrücklich dabei und 1 Kor. 3, 8 ist ἕν nicht Einer der Person nach, denn es sind und bleiben zwei Personen, Paulus und Apollo, sondern ἕν ist = τὸ αὐτό als Prädicat, nicht als ontologische Identität, d. h. beide sind Diener (V. 5) und insofern Eins. Wenn also der Verf. S. 24 sagt, zu ἑνός müsse θεοῦ hinzu-

gedacht werden, so entgegne ich, dass, hätte Paulus dies sagen wollen, er lieber gleich würde ἑνὸς θεοῦ geschrieben haben, und verweise auf Röm. 3, 29. 30, wo εἷς ὁ θεός in seiner Stellung der qualitativen Bedeutung um so mehr widerspricht, als eben jene Stelle klarer und entschiedener als irgend eine andere Gott als den Einen Gott der Juden und Heiden verkündet. Als Commentar dient Röm. 10, 12 ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων und 1 Kor. 8, 4—6, wo wie überall εἷς voransteht, mit θεός verbunden. Um die von Sch. beanspruchte Bedeutung zu vernothwendigen, wäre εἷς καὶ ὁ αὐτός der zutreffende Ausdruck gewesen. Denn von εἷς für sich ohne zugesetztes αὐτός in dem vom Verf. verfochtenen Sinne möchte derselbe weder im neuen Testamente noch überhaupt in Stephanus' griechischem Sprachschatze ein Beispiel auftreiben. Wie schon bemerkt: des Verf. Deutung spricht eine anerkannte Paulinische Lehre aus, aber nicht unser V. 20 ist es, der diese Lehre aussagt, sondern Röm. 3, 29. 30: Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ δὲ καὶ ἐθνῶν; ἐπείπερ εἷς ὁ θεὸς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν ἐκ πίστεως. Der Gegensatz von ἑνὸς οὐκ ἔστιν ist aber allerdings nicht die Trivialität: „nicht mit Einem (sondern mit Mehrern) hat ein Mittler es zu thun", auch nicht: „ein Mittler ist nicht eines Einen (Einigen) Mittler", sofern Mittler = Bevollmächtigter recht wohl für Einen das Wort führen kann, wie Moses in den oben angeführten Stellen; sondern der Gegensatz ist dieser: Alle Menschen ohne Ausnahme bedürfen des Mittlers, bei allen Menschen sie seien Juden oder Heiden findet die vermittelnde d. i. Erkenntniss der Sünde wirkende, das Bedürfniss eines Erlösers weckende, somit zu Christo hinführende (V. 24 παιδαγωγός) Thätigkeit des Mittlers (Gesetzes) statt, aber bei Einem Menschen findet dieser Mittler nicht statt, mit einem Einzigen hat der Mittler nichts zu thun, der aber (ὁ δέ) d. h. dieser Eine (Mensch) ist Gott (Mensch) Christus. Diese meine Auslegung habe ich in meiner Anzeige von A. Stölting's Beiträgen zur Exegese der Paulinischen Briefe Jahrg. 1870 H. 3 dies. Ztschr. S. 518 ff. zu begründen gesucht und erlaube mir hier darauf zu verweisen. [Le B.]

9. W. F. Besser, St. Pauli Brief an die Galater in Bibelstunden für die Gemeinde ausgelegt. Halle (Mühlmann) 1869. X u. 387 S. 27 Gr.

Der vorliegende, „Hrn. *Dr.* F. A. Philippi, dem treuen Lehrer des Glaubensweges zur Gerechtigkeit, zum Zeichen brüderlicher Liebe und herzlicher Dankbarkeit freudig zugeeignete", Commentar lässt über den Sinn der „Reformationsepistel" Luther'n besonders reichlich zu Worte kommen. Mit

vollem Recht! „Denn wiewohl ein Athanasius und ein Chrysostomus, ein Ambrosius und ein Augustinus desselben Einen Glaubens gelebt haben, durch welchen die ganze Christenheit auf Erden gerecht und selig wird, so ist doch gewiss, dass lehrhaft zu reden vom Glaubenswege zur Gerechtigkeit seit den Tagen der h. Apostel keinem Lehrer in gleichem Masse wie unserm Lehrer M. Luther gegeben worden ist." Im Galaterbriefe hat Paulus das, was er „mein Evangelium" nennt, in streitbarer Kraft zusammengefasst. „Diese Kraft evangelischer Fülle zur Entfaltung zu bringen und dem Schriftverständniss vornehmlich dadurch zu dienen, dass Pauli Wort in's Licht der Geschichte Pauli gestellt werde, das ist's, woran die hier dargebotene Auslegung allen Fleiss gewandt hat." Als beste irdische Belohnung solches treuen Fleisses wünschen wir dem Verfasser eine zahlreiche Leserschaft, die sich von ihm in die Kernepistel an unsere deutschen Ahnen, die Galater, einführen lässt. Das wird auch in unseren Tagen nicht ohne heilsamen Erfolg abgehen können, zumal bei denen, die um die Zukunft des Evangeliums in unserm Vaterlande besorgt sind. Sie werden beim Gebrauch der vorliegenden Auslegung wohl wahrnehmen, worauf unsere Hoffnung und Stärke beruht. „Wenn nur das heilsame Wort, welches im Galaterbriefe so hellen und deutlichen Tones schallt, auf dem Plane bleibt, dann wird wohl bleiben die Kirche deutscher Reformation, in Nüchternheit sieghaft über allen ‚nationalen' Unionstaumel dieser Zeit. Nimmermehr müsse das Aergerniss des Lutherthums, worin sich das Aergerniss des Kreuzes Jesu Christi in zeitgemässer Gestalt darstellt, unter uns aufhören um den Preis, dass aufhöre die im Galaterbriefe mächtige Ausschliessungskraft der evangelischen Predigt! Nein, es behalte ihr Feuer die im Anathema über alle Irrlehrer glühende Spitze der Zunge Pauli in des Apostels deutscher Zunge!" Schon einmal hat diese „glühende Spitze" unser theures Vaterland aus geistlicher Verwesung gerissen. „Nach 1500 Jahren hatte es der alte böse Feind in der Christenheit dahin gebracht, wohin es mit den Gemeinden in Galatien gekommen seyn würde, wäre nicht Paulus auf dem Plane gewesen, und in Deutschland vornehmlich traf Pauli Deutsche Stimme, Martin Luther, solche, ‚denen allein St. Paulus diese Epistel geschrieben hat, nämlich denen, so da im Glauben verwirrt, geängstet, geplagt und angefochten werden, gleichwie die Galater waren; dieselben sind's auch allein, die solche Lehre recht und gründlich verstehen.' Es ist bedeutsam, dass gerade diese, den Christenglauben und die Christengerechtigkeit mit flammendem Eifer vertheidigende Apostelschrift an Gemeinden

gerichtet ist, welche aus einem Deutschen Volksstamme gesammelt waren.“ Es liegt hierin ein göttlicher Wink, dass auch den evangelischen Deutschen des 19. Jahrh. aus dieser Epistel die nämliche Hilfe kommen werde, wie einst unsern Glaubens- und Volksgenossen in Galatien und Wittenberg, wenn wir nur, gleich diesen, die zweischneidige Schärfe des „streitbaren“ Apostelschwertes furchtlos „gegen Missglauben und Anspruch fleischlicher Gerechtigkeit“ kehren, — und hierzu gibt uns Besser's Commentar eine gründliche Anweisung. Ganz besonders empfehlen wir folgende Abschnitte: den 2ten: „des Apostels Anathema über die Irrlehrer“, — den 5ten: „die Hauptsumme des Evangelii“, — den 10ten: „Hagar und Sara, oder die zwei Testamente“, — den 11ten: „der Prediger der Christenfreiheit Paulus scheidet die Galater von ihren Verführern zur Gesetzesknechtschaft“ — und den 14.: „Schlusswort und Befestigung der Kluft zwischen Paulo und seinen Widersachern.“ Aber auch die übrigen 9 „Bibelstunden“ enthalten des Belehrenden, Anregenden, Stärkenden einen reichlichen Vorrath. Es würde zu weit führen, alles Einzelne auch nur zu erwähnen; beispielsweise führen wir an die Auslegung von Cap. 3, 16 („durch deinen Samen“), von 4, 8. 9 („zu den schwachen und dürftigen Satzungen“), von 4, 17 (gegen allerlei „Rottengeister“, namentlich „die Baptisten und Methodisten, auch die Unionsschwärmer, welche Luther's Lehre durch die Melanchthon'sche ‚Richtung‘ zu verbessern vorgeben“), von 5, 17. 18. 19 ff., von 6, 6 u. 1, 14. 15. — Noch möchten wir hinsichtlich zweier wichtigen Stellen Einiges bemerken. Zu Gal. 2, 17 folgt Besser der Auslegung Luther's. Nun ist diese ja (was kaum erwähnt zu werden braucht) durch und durch der Schrift und dem Glauben analog, und wir würden deshalb auch ihr ferneres Festhalten dem werthen Verf. nicht im entferntesten verargen. Aber (wie unsere Alten in ähnlichen Fällen sagten) sie ist nicht „*textus propria.*“ Wir haben gegen sie 2 Bedenken. Erstens fasst sie den Ausdruck „Sündendiener“ in gutem Sinne („Sündenamtmann nach der Weise Mosis“, „Gesetzlehrer, der eben das und gar nichts anders lehrt, denn das Moses lehrt“), was schon wegen der abwehrenden Worte: „das sei ferne!“ nicht angeht. Zweitens dreht sie factisch die logische Ordnung des Verses um; ihr Gedankengang ist nämlich der: Durch des Gesetzes Werke wird niemand gerecht (V. 16); wäre nun Christus ein „Gesetztreiber“, so wären auch wir, die durch Christum gerecht zu werden trachten, noch nicht gerecht, sondern würden noch immer als Sünder erfunden. — So wahr das an sich ist, so wenig hat Paulus an dieser Stelle daran

gedacht. Darum halten auch wir (mit Balduin, Bengel und den meisten neueren Auslegern) den übeln Sinn des Wortes „Sündendiener“ fest („Sündenpfleger“, „Sündenbeförderer“), und finden von V. 16—19 folgende Gedankenreihe ausgesprochen: Da der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht werden kann, sondern allein durch den Glauben an Christum, so zieht uns Christus von dem gesetzlichen Heilswege ab und zu sich hin. Würde nun, wer seine Gerechtigkeit allein bei Christo sucht, wegen solcher Abkehr vom Gesetz als Sünder erfunden, so hätte ihn offenbar Christus zur Sünde verleitet. In Wahrheit verhält es sich aber ganz anders. Gerade der zum Gesetzeswege, den er bereits verlassen, zurückkehrende Christgläubige macht sich selbst zum Uebertreter des Gesetzes; denn das Gesetz verlangt, wir sollen nicht bei ihm, sondern bei dem gekreuzigten Erlöser unsere Gerechtigkeit suchen. Dies thut nun eben der Werkgerechte nicht, wird also dem Gesetz ungehorsam, während der Gläubige dem gesetzlichen Gerechtigkeitssuchen gerade auf Befehl des Gesetzes entsagt. — — Die zweite Stelle ist die vielumstrittene, Gal. 3, 20, zu der wir eben auch nichts mehr als unsere Meinung geben können und wollen. Wir stimmen mit Chrysostomus, Augustin, Calov u. A. überein. Die Art, wie 1 Tim. 2, 5 der Eine „Mittler“ dem Einen Gott gegenübergestellt wird, überzeugt uns, dass der biblische Ausdruck „*mesites*“ einen ausschliesslich auf Christum anwendbaren Begriff (den der schuldlosen Dahingabe in den Sühnopfertod) bezeichne. Die angeführten Stellen sprechen nicht dawider. In Joh. 1, 17 kommt das Wort „Mittler“ gar nicht vor, und die Sprüche Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24 reden ausdrücklich nur von Christo und nennen ihn keineswegs „den Mittler des Neuen Testaments“, sondern: „eines neuen Testaments Mittler“, ihn unterscheidend nicht von einem (der h. Schrift unbekannten) „Mittler“ des Alten Bundes, sondern von den „zwei unter sich uneinigen Parteien.“ In Gal. 3, 20 fassen wir das „Einig“ beidemale als Zahl, nicht als Widerspruchslosigkeit. Die ganze Stelle verstehen wir so: Schon längst vor Moses ist Christus zum alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen verordnet. Nun ist aber eben das sinait. Gesetz „durch Mittlers Hand“ gestellt. Hat damit nicht bereits Christus sein Amt als Mittler ausgerichtet? Keineswegs; denn so lange nur erst die Eine Partei vorhanden ist, findet der Mittler noch keinen Raum. Bei dem sinait. Gesetze ist aber blos erst Gott da, dessen unverbrüchlichen Willen der Mittler damals auf steinerne Tafeln schrieb (Exod. 31, 18; 32, 15. 16); es fehlten noch die Menschen, denen er

sie dereinst, kraft seines Todes, ins Herz schreiben sollte. — — So viel über das vorliegende Buch. Einiges darin vielleicht zu Monirende läuft wohl nur auf ungenauen Ausdruck oder auf Hypothetisches hinaus. [Str.]

VII. Jüdische Geschichte und Archäologie.

1. E. W. Hengstenberg (weil. *Prof. theol.* zu Berlin), Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde. Erste Periode: von Abraham bis auf Moses. Berlin (Schlawitz) 1869. 268 S. 8. 1⅓ Thlr.

Der Verf. beginnt sein Werk — es enthält die akademischen Vorlesungen, die er über diesen Gegenstand gehalten hat — mit einer Erörterung über Begriff, Umfang, Namen, Eintheilung, Bedeutung und Behandlungsart der alttest. Geschichte. Er hebt mit Abraham an; man könnte darüber mit ihm rechten, denn die Geschichte des Reiches Gottes fällt nicht völlig zusammen mit der Geschichte des Bundes mit Israel, indessen müssen wir hier der Beschränkung Rechnung tragen, welche einer akademischen Vorlesung gesteckt ist, obgleich andererseits hier anhangsweise die Geschichte der Juden bis zur Zerstörung Jerusalems fortgesetzt werden soll, was viel weniger im Bereiche der Aufgabe liegt. Eigenthümlich ist seine Auffassung, dass die Kirche im alten Test. mit dem Staate verbunden seyn musste, weil sie in sich noch kein selbständiges Prinzip hatte, im neuen Bunde aber sei solche Verbindung eine Entartung durch die Sünde des Menschen; allein gegen jenes streitet die Bewahrung der Gemeinde Gottes auch zur Zeit der gottlosen Könige, gegen dieses der Sauerteigs-Beruf des Evangeliums, vielmehr ist jenes das Vorbild des Schaltens auf die Zeit neutest. Vollendung. Die Theologie des alten Test. will er mit der Geschichte verbinden, und allerdings hat diese Behandlungsweise viel für sich, weil die Lehre in ihrer Entwicklung wesentlich mit der Geschichte verwachsen ist; allein formelle Gründe entscheiden doch hiegegen, da ein Geschichtswerk, das die Theologie zugleich eingehend erörtern will, zu einem unverhältnissmässigen Umfang anschwellen muss. Vortrefflich ist seine Darlegung der Bedeutung der alttest. Geschichte. Man erkennt hier den grossen Meister im Verständniss des alten Testamentes, der, weil er diesen Grund als einen festen Felsengrund unter den Füssen hatte, unbeweglich mitten in den Fluthen unserer Zeit stand. Bezüglich der Behandlungsweise erklärt er es für einen Fehler, in den Kurtz verfiel, dass er sich zu tief in die Details der Exegese eingelassen habe, sowie, wenn über der polemi-

schen Tendenz der Totaleindruck der geschichtlichen Entwicklung geschwächt würde; ebenso will er sich von dem Fehler der Alten fern halten, welche die Entwicklung der Offenbarung nicht erkannten und den Patriarchen genau dieselbe Heilserkenntniss beilegten, wie den Aposteln. Er verwahrt sich gegen den Vorwurf Oehler's, als ob er denselben Irrthum theile, und präcisirt seine Stellung zu der modernen Behandlungsweise der alttest. Geschichte dahin, er, wie diese, nehme einen Entwicklungsprozess der Offenbarung an, jene einen durch Abnormitäten gestörten, er einen durchaus gesunden; jene neben richtigen Ideen viele unrichtige, er zwar Unvollkommenheit, aber doch Irrthumsfreiheit der Erkenntniss. Sehr eingehend spricht er sich über die Glaubwürdigkeit der Quellen aus, wobei er freilich eigentlich in die Einleitungswissenschaft zum alt. Test übergreifen muss; indessen lässt sich die Erörterung derselben auch hier wohl motiviren, und das, was der Verf. bietet, ist vortrefflich; nur in Einem Punkte scheint er uns zu wenig gesagt zu haben, wenn er gegenüber dem Vorwurfe, das alte Test. beziehe das Natürliche irriger Weise auf Gott, hervorhebt, dass bei der Verhärtung des Pharao die Thätigkeit Gottes sich blos auf die Form beziehe, in der sich die Sünde äussere; nein sie bezieht sich auch sehr auf das Materielle, auf die Gradation der Sünde, indem Gott seinen guten Geist dem Menschen entzieht und ihm Gelegenheit bietet, sein sündiges Wesen immer mehr zu enthüllen. Auch die Ansicht wird sich geschichtlich und theologisch nicht erhärten lassen, dass zur Zeit der Makkabäer keine originellen Psalmen entstehen konnten, weil Prophetie und Psalmodie Hand in Hand gingen. Allein letztere weist uns auf ein ganz anderes Gebiet des Geistes, als erstere. Sie ist die gläubige Anwendung des in der ersteren gegebenen Schatzes, die überall da eintreten kann, wo sich das begeisterte Herz in jene Schätze versenkt und angeregt durch tief einschneidende Zeitereignisse sich zu der Offenbarung Gottes flüchtet. Als einzige einheimische Denkmäler, die zur Erläuterung der Geschichte dienen, bezeichnet er die Makkabäischen Münzen; hier hätte er doch auch der neueren Ausgrabungen zu Jerusalem gedenken sollen. Sehr eingehend spricht er auch von den auswärtigen Quellen. Der Leser gewahrt hier überall den fleissigen Forscher, der nicht blos nach Hörensagen, sondern nach gründlichem eigenen Studium urtheilt. Hie und da aber möchte er doch etwas zu geringschätzig von diesen Quellen urtheilen; so wenn er sagt: Die Geschichte Aegyptens wird nie aus der Verwirrung, in der sie sich befindet, herauskommen, man mag entdecken, was man auch will; denn die Aegypter haben nie eine Geschichte ge-

habt. Das ist doch wenigstens zu hoffen, dass einzelne Partieen besser beleuchtet werden. Merkwürdig, alle diese fremden Quellen sind höchst unbedeutend wenigstens für die ältere Geschichte Israels. In Bezug auf die Urzeit ist der ganze Orient vom alten Test. abhängig; selbst bei Berosus, sagt Hengstenberg, kann dies nur die grösste Befangenheit verkennen.

Hierauf handelt er von den Hilfsmitteln der alttest. Geschichte, und zwar in so klarer, durchsichtiger Weise und mit so treffendem Urtheil, dass man seine Darstellung nur mit innigem Vergnügen lesen kann. Es ist ein wirklich gerechtes Mass, mit dem er die verschiedenen Zeiten misst, höchstens könnte man wünschen, dass er die Verdienste der rationalistischen Periode entschiedener anerkannt hätte, die sich eben doch nicht leugnen lassen; denn sie ist es gewesen, welche lehrte auch der menschlichen Seite der Geschichte gerecht zu werden, und die auf manche Probleme aufmerksam machte, über die jene alte Zeit ruhig hinüberglitt. Auch Ewald's Leistung ist zu gering angeschlagen, wenn H. sein ganzes Verdienst in die Anregung setzt, die sein Werk gewährt; er hat doch gewiss auch positiv viel geleistet. In seinem Urtheil über die allerneuesten Leistungen kann H. den Parteimann nicht ganz verleugnen; doch ist es einem Zeitgenossen wohl kaum möglich, ein ganz objektives Urtheil zu fällen. Darin aber hat er entschieden Recht, dass er an unserer Zeit tadelt, dass der Sinn für das Einfache und Natürliche im Abnehmen begriffen ist.

Nach dieser 103 Seiten umfassenden Einleitung wendet er sich zu dem Gegenstande selbst, betrachtet zuerst den Zustand des menschlichen Geschlechtes zur Zeit der Berufung Abrahams in politischer und religiöser Hinsicht und gibt dann in 14 §§. die Geschichte Abrahams, in 3 das Leben Isaaks, in 4 die Geschichte Jakobs, dem dann in einem 5ten Abschnitte eine Betrachtung über Joseph folgt. Den Schluss dieses ersten Bandes bilden Bemerkungen über Verfassung, Sitte und Cultur, über die Religionserkenntniss und die äussere Gottesverehrung der Patriarchen.

Von der weisen Besonnenheit des Verf., der sich nicht durch vorschnelle Hypothesen fortreissen lässt, sondern ruhig an der Hand der Geschichte und der Schrift die verschiedenen Aufstellungen prüft, zeugen seine trefflichen Bemerkungen über die politische Lage jener Zeit. Er führt uns die einzelnen Völker jener Periode in anschaulicher Darstellung vorüber. Nicht theilen können wir seine Ansicht, dass der Name „Canaaniter“ nie eine einzelne Verzweigung des Volkes bedeute.

Dafür sprechen nicht blos Num. 13, 29, sondern noch mehrere Stellen. Auch seine Herleitung der Philister aus Colchis erscheint uns durchaus unbegründet, denn es gibt keinen stringenten Beweis, dass die Casluchim in Colchis wohnten, vielmehr weist uns Gen. 10 auf die Nähe Aegyptens, und ferner ist Caphtor als Insel bezeichnet, was sich von Cappadocien nur höchst gezwungen sagen lässt, zumal man hier auch gar keine sprachliche Verwandtschaft nachweisen kann. Auch lässt sich nicht leugnen, dass die Annahme einer doppelten Einwanderung 1) der Casluchim und 2) der Caphtorim sehr viel für sich hat, da die doppelten Angaben der Schrift sich so am leichtesten vereinbaren lassen, und die Philister zu Abr. Zeit einen ganz andern Charakter, als die späteren, zeigen. Jene scheinen von einem binnenländischen Stamme ausgegangen zu seyn, diese als handeltreibend von einer Insel, also war etwa Creta und wohl auch Cypern von ihnen besetzt. Die Gegengründe des Vf. sind nicht stichhaltig. Ueber die Abstammung der Amalekiter sind wir ebenfalls abweichender Ansicht, die citirten Stellen weisen auf ein höheres Alter dieses Volkes hin. Vortrefflich ist die Darstellung des Heidenthums; nur zeigt die geschichtliche Erörterung, die er später gibt, dass man keineswegs den Pantheismus als erste Stufe desselben betrachten dürfe, diese ist vielmehr die Aufstellung von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen; über diesen vergisst der Heide Gott mehr und mehr und hält sie ausschliesslich fest, so dass also der Polytheismus früher ist, als der Pantheismus.

Das Leben Abrahams will der Verf. nicht erzählen, denn er sagt mit Recht, die Erzählung verliert in jeder andern Form, als sie die Bibel gibt, sondern nur mit seinen Bemerkungen begleiten, welche denn auch in der That in den innern Organismus des biblischen Berichtes gründlich einführen. Zu gewagt ist die Annahme, Sarai sei identisch mit Jisca c. 11, 29, was ja gegen 20, 12 streitet. Auch darin können wir ihm nicht beistimmen, dass er jede Rechtfertigung Abrahams bezüglich seiner Nothlüge in Aegypten verwirft. Wohl sind die moralischen Anforderungen Gottes für jeden Menschen gleich, aber gleich ist doch nicht aller Menschen Schuld bei ihrer Uebertretung, weil die Klarheit der Erkenntniss der Sünden nicht bei allen dieselbe ist, wie er ja auch selbst bezeugt, dass Manche Gelegenheit haben, die unbedingt verpflichtende Kraft des Gesetzes besser zu erkennen.

Die Verheissung des ewigen Besitzes Canaan's kann Hengst. nach seiner Stellung zum Millennium nicht verstehen, er kann sich das Wort von Kurtz nicht aneignen: Israel ohne sein Land ist wie ein Schatten der Unterwelt, der keine Ruhe

sich
Land ist

findet. In der Erläuterung der Gaben Melchisedeks erweist der Verf. seinen nüchternen Sinn gegenüber den Ueberschwänglichkeiten anderer Ausleger; doch legt er zu viel hinein, wenn er in Brod und Wein Symbole sieht, da es doch das Natürlichste bleibt, hierin den Zweck der Erquickung, denn dazu und nicht zum Mitnehmen der Gaben hat sie der König gebracht, und des Geschenkes zu erblicken, und andererseits zu wenig, indem er die Beziehung der Gabe auf diesen Sieg und auf die Erkenntniss, die dem Melchis. aus demselben über Abraham aufgeht, nicht erkennt. Die Auffassung des Gesichtes in C. 15, als sei hiebei durchaus an keinen äusseren Vorgang zu denken, streitet mit der Form der Erzählung, die z. B. c. 5, 10 von äusseren Handlungen spricht. Es ist doch nicht leicht denkbar, dass Abr. am hellen Tage im Gesichte die Sterne geschaut habe; die einfachste Annahme wird doch wohl seyn, mit v. 5 die Beendigung des Gesichtes anzunehmen. Der Hoheit des neuen Testamentes ist zu wenig Rechnung getragen, wenn der Verf. von der Erscheinung Jehova's C. 18 sagt, sie sei nur der Form nach von derjenigen verschieden, mit der der Logos Fleisch wurde; es zeigt sich hierin ein Ueberrest der früheren Stellung Hengst.'s, da er die Unterschiede der beiden Testamente noch zu wenig würdigte. C. 20 übergeht er ganz, wodurch es den Anschein gewinnt, als lege er dieser Begebenheit im Fortgange der Offenbarung keinen Werth bei. Auffallend ist, dass Hengst. bei seiner spiritualistischen Auffassung der Opferung Isaaks trotz der gründlichen Widerlegung von Kurtz geblieben ist, ein Zeichen, wie schwer es hält, von einer einmal gefassten Meinung abzugehen. Es spricht wahrlich die einfache Erzählung so deutlich und entschieden, dass demjenigen, der nicht mit dogmatischer Befangenheit an diesen Abschnitt herantritt, ein Missverständniss gar nicht entstehen kann. Was soll man dazu sagen, wenn Hengst. bemerkt, Abraham habe unmöglich den Befehl Gottes richtig verstehen können? Ist das vielleicht Gottes würdiger, als anzunehmen, dass Gott wirklich etwas gebot, dessen Ausführung er nachher verhinderte? Es fehlt hier am geschichtlichen Verständniss. Weil Gott später das Menschenopfer verbot, folgt daraus noch keineswegs, dass dies Abraham jetzt schon klar ist; diese Geschichte eben soll eine Lehrerin hiefür für die Zukunft werden. Energisch geisselt H. die Hypothese Bertheau's, der aus Abraham eine Terachitische Völkermasse machen möchte. Vortrefflich ist die am Schlusse der Bemerkungen über Abrahams Leben gegebene Charakteristik dieses Vaters der Gläubigen.

Auch Isaak ist ganz richtig und trefflich gezeichnet. Das

Aufragen der Rebekka 25, 22 kann nicht im Gebet gemeint seyn, dazu wäre der Ausdruck „hingehen“ ganz ungeeignet; jedenfalls wendet sie sich an eine prophetische Persönlichkeit, die ja sehr wohl im patriarchalischen Kreise vorhanden seyn konnte. Abr. selbst heisst ein Prophet. Mit feinem Verständniss hat H. die Charaktere der beiden Söhne skizzirt, nur in dem Einen stimmen wir ihm nicht zu, dass Esau der personificirte gesunde Verstand, Jacob die Phantasie sei. Auch die Behauptung, dass Isaaks baldiges Erblinden in seiner ganzen Eigenthümlichkeit begründet gewesen sei, darf wenigstens nicht mit solcher Zuversicht, wie hier, ausgesprochen seyn. Wir müssen uns immer der Grenze zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und Vermuthung bewusst bleiben. Uebrigens versteht es der Verf. auch hier, immer nur die Hauptzüge mitzutheilen, das Nebensächliche zu übergehen und zugleich bedeutsame praktische Anwendung zu geben.

Nicht minder schildert er auch Jacobs Leben nur in grossen Zügen. Die Vertheidigung seines Gelübdes C. 28 halte ich für unnöthig, ebenso die Annahme, erst v. 22 beginne der Nachsatz. Es ist kein Lohndienst, denn in jenen Erweisen sieht er eben die Lebendigkeit seines Gottes, ohne jene wäre diese nicht vorhanden; findet er sie aber, so findet er in ihnen die Macht seines Gottes, Jehova ist ihm dann Elohim. Ein Ausfluss der spiritualistischen Anschauung Hengst.'s ist es, dass er bei dem Kampfe Jacobs in Gen. 32 die äusserliche Unterlage, auf welcher der geistliche Kampf erst ruht, verkennt und ganz gegen die Weise des alten Bundes das leibliche Ringen nur zur Folge des geistigen Ringens macht, indem sich die Empfindungen der Seele dem Leibe mittheilten, während in Wirklichkeit der Vorgang ein äusserlicher war, der erst für die innerlichen Kämpfe Licht bringen sollte. Hingegen ein Zeichen der durch und durch praktischen Auslegungsweise des Verf. ist die Meisterschaft, mit der er auch hier die Bedeutung jener Geschichte für das Reich Gottes erschliesst.

Im Anschluss an die Genesis lässt der Verf. von C. 37 an Joseph in den Vordergrund treten. Hier besonders liegt ihm nur daran, die Hauptgesichtspunkte klar hervorzuheben, welche bei dieser Geschichte ins Auge zu fassen sind, und er thut dies mit gewohnter Klarheit und praktischer Einsicht; hier ist nichts Geschraubtes, nichts Gekünsteltes, es ist die Sprache der einfachen, lauteren Wahrheit, welche den Leser tief in die Gedanken Gottes mit seinem Volke einführt und doch Alles als so einfach und selbstverständlich erscheinen lässt, dass man meint, es hätte gar nicht anders kommen können. So zeigt er uns recht den Rath Gottes, der so oft dem

Menschen den Anschein lässt, als habe sich seine ganze Schickung recht natürlich ergeben, während die göttliche Weisheit Alles durchdacht und geleitet hat. Die Joseph gemachten Vorwürfe weist er kurz und treffend ab.

Den Schluss dieses Bandes bilden Bemerkungen über Verfassung, Sitte und Cultur. Er leitet hiebei das Leviratsrecht aus dem Fehlen der klaren Aussicht in ein jenseitiges Daseyn ab — doch etwas weit hergeholt; ich dächte, es läge näher, das aus dem Berufe der Menschheit, zu wachsen und fruchtbar zu seyn, wie es den Urgeschlechtern besonders tief eingeprägt war, zu erklären. Auch das dürfte nicht abzuleugnen seyn, dass die Polygamie den Patriarchen nicht entschieden als Sünde erschien; eben weil kein Verbot gegeben war, musste sich die richtige Erkenntniss erst nach und nach bilden. Hierauf behandelt er die Religionserkenntniss der Patriarchen, hebt mit Recht hervor, dass ihr religiöses Leben ein unmittelbares war, das jedoch den Keim zu aller folgenden Entwicklung schon in sich trug. Bezüglich des *Maleach Jehovah* ist Hengst. auch hier seiner früheren, von uns nicht getheilten Anschauung treu geblieben, dass derselbe ein ungeschaffenes Wesen sei, eins mit Christo, wobei er uns freilich unerklärt lässt, wie doch im neuen Testamente Michael und überhaupt der Engel des Herrn neben Christus erscheinen könne und wie schon die alten Väter zu der Erkenntniss verschiedener Personen in dem göttlichen Wesen kommen konnten, während diese Erkenntniss bei den späteren Autoren mehr und mehr in den Hintergrund tritt. Zugleich ist auch nirgends im alten Test. gelehrt, dass jener alle Beziehungen Gottes zu der Welt vermittelte, er ist vielmehr nur der Bundesengel. Auch die Unterscheidung zwischen Elohim und Jehova können wir in der Art, wie sie Hengst. lehrt, El. sei der verhüllte Jehova, die Differenz beider liege nur in der Erkenntniss, sei also keine reelle, Eloh. werde mehr und mehr zu Jehova, durchaus nicht billigen; sie hat keinen Schriftgrund, Gott bleibt stets Elohim, und eher lässt sich sagen, das Verhältniss, das Jehova zu der Menschheit einnimmt, ist dazu bestimmt zu dem Verhältniss zu führen, das Elohim zu der Menschheit haben will. Die beiden Bezeichnungen ruhen auf objektiven, nicht subjektiven Gründen. Endlich spricht er noch von der äusseren Gottesverehrung der Patriarchen, eingehend von der Beschneidung, in deren Deutung Hengst. ebenfalls bei seiner früheren spiritualistischen Anschauung geblieben ist; das was am Leibe geschieht, hat für diesen selbst gar keine Bedeutung und bildet nur ab, was an dem Herzen geschehen soll; nur dies Eine gibt er zu, dass gerade dieses Symbol gewählt wurde,

um die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung darzulegen. Aber dies allein genügt noch nicht, es ist der Zusammenhang der Zeugung mit dem kommenden Weibessaamen hervorzuheben. Alle Hoffnung Israels beruht auf der Zeugung, darum schliesst sich das Bundeszeichen gerade hieran an. Ist jener Same erschienen, so hat die Bedeutung der Beschneidung ein Ende. Die Feier des Sabbaths in der Zeit der Patriarchen bestreitet Hengst.; allein wie kommt es dann, dass die Siebenzahl so bedeutsam in ihr Leben eingreift, wie er selbst zugibt, und dass jene Väter die Heiligung des 7ten Tages Mosi überliefert haben, was sich kaum erklären liesse, wenn ihnen dieser Tag nicht wichtig geblieben wäre? zudem ist es an sich kaum glaublich, dass ein Mensch, der vor dem Angesichte Gottes wandelt, seine Tage unterschiedslos hingebracht haben sollte.

Dies sind einige Bedenken, die uns entgegengetreten sind, die uns aber nicht im Mindesten hindern, die Vortrefflichkeit des Ganzen entschieden anzuerkennen. Wer die Geschichte der Patriarchen nach ihren grossen Grundzügen, nach ihrer prophetischen Bedeutung, nach ihrer praktischen Wichtigkeit kennen lernen will, ohne zu sehr gezwungen zu seyn, in Detailfragen einzugehen, dem empfehlen wir dieses Werk des abgeschiedenen grossen Kenners alttest. Geschichte auf's beste. [E. E.]

2. *Dr.* H. Jolowicz, Geschichte des hebräischen Volkes u. seiner Literatur von Samuel Sharpe. Leipzig (Winter) 1869. XII u. 187 S.

Die von Samuel Sharpe herausgegebene Arbeit hat der Vrf. mit Zustimmung des Autors und mit Weglassung der etymologischen Spielereien und unbegründeten Hypothesen deutsch bearbeitet, so dass das vorliegende Buch gewissermassen sein eignes Werk und er für die darin aufgestellten Hypothesen verantwortlich ist. Der Inhalt desselben erhellt aus seiner Absicht, die Ergebnisse einer unbefangenen, selbständigen Bibelforschung in einfacher, allgemein verständlicher Sprache vorzuführen und sich mit Verleugnung des Glaubens lediglich auf den Standpunkt der Wissenschaft zu stellen, um mit dieser Waffe die wirkliche, von Patriarchensagen gereinigte und verbürgte Geschichte darzustellen. Ihm ist Israel nicht das Gottesvolk, nicht der Träger einer besondern Mission, sondern lediglich ein Culturvolk, und die Schrift keineswegs die Quelle der göttlichen Offenbarung, sondern ein Geschichtsbuch, das die Kritik von fingirten Erzählungen zu reinigen hat. Daher tritt er an die Berichte des Pentateuch und des Buches Josua mit Zweifeln aller Art heran, lässt die dort mitgetheilten Gesetze das Erzeugniss von Jahrhunderten seyn, und vindicirt letzerem

nur eine geringe historische Bedeutung, während er dem Buch der Richter als dem ältesten biblischen Geschichtswerk einen höhern Werth zuschreibt. Wir übergehen seine Darstellung der Richterperiode, da es ein fruchtlos Mühen wäre und weit über die Grenzen unsrer Aufgabe hinausginge, die verworrenen Ideen, die der Verf. für Wahrheit ausgibt, zu berichtigen und dem schillernden Wissensdünkel wissenschaftliche Gründe entgegenzustellen, da er ja in hochtrabender Selbstüberschätzung der Theologie erst da ihre Stelle anweist, wo die Wissenschaft aufhört. Der Verf. ist durchaus bemüht, die Geschichte des Volkes Isr. ihres heiligen Charakters zu entkleiden, und findet es nicht der Mühe werth, mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung bibelgläubiger Theologen sich zu beschäftigen. Seine Autoritäten sind lediglich Ewald, Hitzig, Thenius und Knobel Deshalb wird in seiner ganzen Ausführung Alles geleugnet, was auf göttliche Anordnung und Veranstaltung geschehen ist, und die edelsten Charaktere, die grössten Helden der heiligen Geschichte werden falsch beurtheilt. Saul wird hinaufgehoben als der König, der ohne Betrug und Verbrechen aus dem Privatleben zu hohem Rang emporstieg; David erscheint als ein ränkesüchtiger, listiger Mann, der den günstigen Augenblick für seine Zwecke benutzt, und die ganze Darstellung seiner Regierungszeit ist einseitig und mit hämischen und subjectiven Bemerkungen durchflochten. Ebenso wird dem David die Urheberschaft der nach ihm genannten Psalmen abgesprochen, nur Psalm 110 ist so glücklich, als Product davidischer Zeit anerkannt zu werden. Die meisten Psalmen werden in die Makkabäerzeit verlegt, der auch Stücke des Pentateuch zugetheilt werden. Nicht minder entstellend und alles Heilige der Schrift abstreifend, die biblische Geschichte lediglich in der Art einer Profangeschichte behandelnd, wird Salomos Regierungsperiode beschrieben und werden mit dem Secirmesser der negativen Kritik die Stücke der Schrift, die in diese Zeit fallen sollen, aus dem Ganzen herausgeschnitten, ohne dass jedoch der Verf. im Stande wäre, beweisende Gründe für sein unstichhaltiges Verfahren vorzuführen.

Was das Hohelied betrifft, so spricht der Verf. demselben jede religiöse Färbung und Tendenz ab und verlegt es in die Zeit des Rehabeam; ebenso leugnet er die Autorschaft des Salomo bei einem Theil der Sprüche, obschon er sie in seiner Zeit zum Theil entstanden seyn lässt. Die Thätigkeit der Propheten wird selbstverständlich ihres göttlichen Charakters entkleidet und in einer Weise geschildert, welche sie in nicht sonderlich günstigem Lichte erscheinen lässt.

Doch wir wollen diesen Wirrwarr einer historisch treu

seyn sollenden Darstellung nicht weiter verfolgen und am allerwenigsten dieser ungemessenen, willkürlichen Kritik eine Antikritik gegenüberstellen, die bei jeder Seite des Buches und bei der total verfehlten, allen bisherigen Forschungen zuwiderlaufenden Chronologie entschieden in die Schranken treten müsste. Wir messen dieser Arbeit, der es an Objectivität und Gründlichkeit gänzlich mangelt, keine sonderliche Bedeutung bei, da durchgehends die Wahrheit sich vermissen lässt, glauben auch nicht, dass dieselbe eine freundliche Aufnahme und weite Verbreitung finden wird, denn sie bietet nichts wesentlich Neues, sondern ist nur aufgewärmter Kohl, ist auch nicht im Stande, das Verständniss dieser wichtigen Geschichte zu fördern, indem sie vielmehr Verwirrung erzeugt. Wem die Wahrheit des göttlichen Wortes feststeht, den wird der Verf. mit seinen Scheingründen nicht irre leiten, und seine ganze oberflächliche und einseitige Kritik wird nie von dem überzeugen, was er im Dünkel seiner abgeblassten Weisheit als grosse Resultate wissenschaftlicher Forschung hinstellt. Die ganze Arbeit macht den Eindruck des Absichtlichen und Tendenziösen, und wir glauben, dass jeder ernste, gründliche Forscher am Ende des Buches die Worte schreiben wird: *Si tacuisses, philosophus mansisses!* [W. E.]

VIII. Christliche Archäologie.

1. *Dr.* C. Friederichs (a. o. Professor an der Univers. zu Berlin), Der bildliche Schmuck auf den Grabsteinen alter und neuer Zeit. Ein Vortrag. Hamburg (R. Haus). 44 S. 8. 7½ Gr.

Dieser im wissenschaftlichen Verein in der Singakademie zu Berlin am 17. März 1866 gehaltene Vortrag rührt von einem Manne her, der das Bedeutendste, was wir an antiken Grabdenkmälern besitzen, selbst gesehen hat und einen feinen Sinn für die Ideen der alten Welt besitzt, zugleich aber auch ein gediegenes Urtheil darüber hat, was an bedeutsamem Bildwerk unsern christlichen Grabstätten noch fehlt. Wem es nicht möglich ist, auf weiten Kunstreisen die bedeutenden Reste des Alterthums anzuschauen, der wird hier mit grossem Interesse die treffliche Uebersicht der wichtigsten Ideen, die zur Darstellung gelangten, lesen. Auch des Vf.'s Erfahrung ist es, dass die Grundstimmung der Denkmäler des Alterthums Trauer und nicht Hoffnung ist, aber die Trauer ist immer wunderbar gemässigt, wie dies in der Kunstanschauung der Alten begründet war. Doch zeigen sich auch bedeutende Differenzen bei den Monumenten der verschiedenen Völker, und gerade das

macht uns den Vortrag besonders interessant, dass er uns diese Verschiedenheiten schlagend nachweist und auch zeigt, wie das Heidenthum zu der Zeit, als das Christenthum bereits sich als eine Lebensmacht zu erweisen begann, sich anschickte, die Räthsel des Todes in neuer Weise zu beantworten. In wenigen, aber bedeutsamen Zügen beleuchtet er die Geschichte der christlichen Kunst an den Grabdenkmälern, um daran die Wünsche zu reihen, die sich jedem Freunde einer wahrhaft religiösen Kunst aufdrängen. Namentlich stimmen wir ihm darin bei, dass die Kunst die Muttersprache gebrauchen soll, dass sie also nicht ohne Weiteres Antikes entlehne, sondern aus dem Volksleben hervorwachse. Es sollte gelingen, das ist auch unser Wunsch, edle und volksthümliche Kunst auf den Kirchhöfen wieder einzuführen. Dazu aber ist dieser Vortrag eine bedeutsame Mahnung, und deshalb wäre es sehr wünschenswerth, dass er weite Verbreitung fände. [E. E.]

2. Hermann Riegel, Ueber die Darstellung des Abendmahles besonders in der toskanischen Kunst. Ein Beitr. zur vergleich. Kunstgeschichte. Mit 4 Abbildungen. Hannover (Rümpler) 1869. 94 S. gr. 8.

Es ist gewiss ein interessanter Versuch, an der geschichtlichen Darlegung der Entwicklung eines einzelnen Gegenstandes der religiösen Kunst zu zeigen, wie die Gesammtanschauung der Zeit jedesmal auf die Behandlung dieses Stoffes einwirkte und wie auch auf diesem Gebiete der menschliche Geist von Stufe zu Stufe, wenn auch nicht ohne langen und bedeutenden Rückfall vorschritt. Der Verf. nimmt einen hohen Standpunkt ein, indem er es als die Aufgabe der Kunstgeschichte erkennt, sie im innigsten Bezuge auf die allgemeine Geschichte der Menschheit darzustellen, so dass dies das Ziel wäre, die Ergebnisse einer Philosophie der Kunstgeschichte mit denen der Philosophie der allgemeinen Geschichte in volle Uebereinstimmung zu bringen. Es handelt sich also darum, in der Betrachtung des Einzelnen die allgemeinen Gesetze der Entwicklung der Menschheit zu finden. Mit Recht fusst nun der Verf. auf dem Grundsatze, dass solche Erkenntniss am besten aus genauer Erforschung der einzelnen Gruppen künstlerischer Darstellung entwickelt werde; je umfassender dann allmählich der Ueberblick über die verschiedenen Gruppen wird, desto klarer muss die Einsicht in den allgemeinen Entwicklungsgang der Kunst werden. Er dringt deshalb, um auch auf diesem Gebiete Bedeutenderes zu leisten, auf die Bearbeitung einer vergleichenden Kunstgeschichte, worunter er die Art der geschichtlichen Bearbeitung der Kunst versteht, die sowohl einzelne Theile der Kunstgeschichte, als gewisse Gruppen von

Denkmälern sich darauf ansieht, inwiefern sich allgemeine Gesetze darin ausprägen.

In vorliegender Arbeit hat er nun den Versuch hiezu an der Beschreibung der künstlerischen Proben, das hl. Abendmahl zur Darstellung zu bringen, gemacht. Es ist das jedenfalls ein auch für Theologen höchst anziehender Punkt, zumal wenn der Autor, wie im gegebenen Falle, auch sonst durch seine kunsthistorische Arbeiten hervorragt. Derselbe ist durch seinen Grundriss der bildenden Künste, sowie durch seinen „Cornelius" vortheilhaft bekannt, und zeigt auch hier, dass er seinen Gegenstand einer genauen Erwägung unterzog und allen Denkmalen, die hieher gehören, eine aufmerksame Betrachtung widmete. Allerdings ist es nun gerade die theologische Seite des Gegenstandes, auf der sich unser Widerspruch erhebt, wenn er z. B. S. 29 sagt, bei Johannes leide die Scene mit Judas an innerem Widerspruche, bei Marc. und Luc. werde er nicht als Verräther entdeckt, denn was hier als bekannt übergangen wird, ist deshalb nicht geleugnet; und bei Joh. hat der Verf. nicht überlegt, dass ja die andern Jünger die Frage des Johannes nicht hörten, also sich wohl über Jesu Wort an Judas wundern konnten, ja dass Joh. selbst sich recht gut über dies Wort unklar seyn konnte, weil er sich den Verrath nicht so nahe dachte. Wenn ferner der Verf. glaubt, dass das Abendmahl im Cultus der evang. Kirche nicht der Mittelpunkt sei, so ist er ebenfalls im Irrthum. Wenn er sagt, die Annahme, Judas sei bei der Einsetzung des hl. Abendmahles zugegen gewesen, sei der Kirche als mystische Beziehung stets willkommen, weil sie bei Gelegenheit mit Erfolg auf dies Benehmen des grössten Sünders vorbildlich hinweisen könne, so ist er wohl noch mehr im Irrthum, denn die kirchliche Auslegung [? Red.] nimmt jene Gegenwart des Judas nicht an, während z. B. Schenkel sie lehrt und darin einen schlagenden Beweis gegen alle äusseren Zuchtmittel der Kirche, insbesondere die Beichte findet. Doch wir sehen von diesen Einzelheiten ab und zollen dem geehrten Verf. unsern Dank für diesen interessanten Beitrag zum Verständnisse der künstlerischen Behandlung eines Gegenstandes, der uns besonders theuer seyn muss, und dessen Auffassung in den verschiedenen Zeiten der Kunstgeschichte dem Theologen bekannt zu seyn verdient.

[E. E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. *Dr.* Joseph Nirschl (Prof. der Theol. am k. Lyceum zu Passau), Das Todesjahr des hl. Ignatius von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan. Eine

chronol.-histor., krit. Untersuchung. Passau (Deiters) 1869. IV u. 84 S. 8. 24 Gr.

Das Todesjahr des Ignatius, welches hier zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht wird, bildet eine bekannte Streitfrage in der älteren Kirchengeschichte. Ihre richtige Beantwortung hat nicht nur für die Chronologie Bedeutung, sondern „es hängt davon wesentlich das Urtheil über die Aechtheit oder Unächtheit der Märtyrerakten des hochberühmten Apostelschülers ab"; ja sie wird selbst für die Briefe, die unter seinem Namen gehen, von Gewicht seyn. Letztere Erwägung ist es wohl vornehmlich gewesen, welche den Verf. oben bezeichneter Schrift zu seiner Arbeit geführt hat. „Da in die Leidensakten, sagt er, auch der ebenso schöne und herzliche, als wegen seiner Zeugenschaft für den Primat Roms sehr wichtige Brief unsers Heiligen an die Römische Christengemeinde aufgenommen ist, so hängt die Aechtheit dieses Sendschreibens mit jener der Akten zusammen." Wir wollen „das hohe Interesse" eines römischen Katholiken an einer Entscheidung zu Gunsten des Leidensberichtes bei unserer Besprechung des der Wissenschaft gebotenen Büchleins nicht in Anschlag bringen; wir müssen aber vorliegenden Versuch, der nach dem Vorworte „eine überraschende Klarheit in die Chronologie des Kaisers Trajan" bringen und als Todesjahr des Ignatius 107 n. Chr. bis zur Evidenz nachgewiesen haben will, Schritt für Schritt prüfend begleiten.

An die Spitze der Untersuchung werden die von Ruinart zuerst veröffentlichten Märtyrerakten gestellt, „weil sie in der Frage das allerwichtigste urkundliche Document sind." Gleich im Beginne heisst es in ihnen: „Als Trajan vor kurzem die Herrschaft des römischen Reichs übernommen u. s. w." Mit Recht schützt der Verf. gegen Dressel die Beziehung der Worte auf den Anfang der Regierung Trajans, und da hernach nur von „wenigen Jahren" der Ruhe, welche die Kirche genoss, die Rede ist, so bleiben wir immer noch in der ersten Hälfte, also vor dem J. 108, stehen. Näher treten wir der Sache im 2. Cap., wo die Verfolgung, als deren Opfer Ignatius gefallen seyn soll, in das „neunte" Regierungsjahr Trajans verlegt wird. Auch die Situation des Reichsoberhauptes wird angegeben: der Krieg gegen die Scythen und Dacier ist siegreich beendet, Trajan will gegen die Armenier und Parther ziehen. Die genaueste Zeitbestimmung aber begegnet uns am Schlusse, wonach des Ignatius Tod am 20. December *ὑπατευόντων παρὰ Ῥωμαίοις Σύρα καὶ Σενεκίου τὸ δεύτερον* d. i. 107 n. Chr. statthatte. Da nun die Berichterstatter sich selbst für Augenzeugen ausgeben und bei ihren Angaben „nicht das mindeste

Schwanken, nicht das geringste Zeichen der Ungewissheit" zeigen, so glaubt der Verf. hier sicheren Grund und Boden zu haben und bestimmt aus den Leidensakten das Jahr 107 als das Todesjahr des Ignatius. Es wird dabei vorausgesetzt, dass wir es hier mit einem ächten Schriftstücke zu thun haben, und wir stimmen im Allgemeinen dem Grundsatze bei, dass es so lange als Beweismittel angewendet werden darf, als seine Unächtheit nicht ausgemacht ist. Allein nicht zum ersten Male steht die Forschung vor diesem Documente, seine Glaubwürdigkeit ist mit sehr gewichtigen Gründen angetastet worden; es konnte daher nicht so ohne Weiteres als Grundlage hingestellt, sondern musste mit schärfster Genauigkeit geprüft werden. Dies scheint nicht genug geschehen. So wird als das neunte Regierungsjahr Trajans dasselbe Jahr angenommen, in welchem Sura und Senecio zum zweiten Male zusammen Consuln waren, und allerdings die Akten machen auch den Eindruck, als wäre es so: indess jenes umfasst die Zeit vom 27. Jan. 106 bis dahin 107, fällt also nur zum kleinsten Theile mit dem genannten Consulate (107 n. Chr.) zusammen. Hierdurch würde freilich immer noch kein Widerspruch gesetzt, da ja Trajan im Januar nach Syrien gekommen seyn könnte, während Ignatius erst im December den Tod gefunden, und dies stimmt auch vorzüglich mit der Notiz bei Joh. Malalas, der Kaiser sei Donnerstag den 7. Jan. in Antiochien eingezogen, was während seiner Herrschaft nur im J. 101 und 107 möglich war. Ebenso lässt sich damit vereinigen, wenn Hieronymus *de vir. ill. c.* 16 das Leiden des Ignatius in das 10. Jahr des Trajan setzt, da der 20. December 107 wirklich demselben angehört. Demnach ist in den Märtyrerakten allerdings das J. 107 als das Todesjahr des Ignatius angenommen, und es bedarf das keiner weiteren Stützen, wie sie unser Verf. noch beibringt: morsch wenigstens ist die auf das angeblich amtliche Schreiben des Präfecten von Palästina I. Tiberianus an den Trajan, dessen Inhalt, wie zugestanden wird, an den bekannten Brief des Plinius erinnert und leicht aus ihm fabricirt seyn könnte. Was wir aber sonst an historischen Daten in Betreff des Ignatius bei kirchlichen Schriftstellern finden, weicht bedeutsam genug von den Akten ab, so dass man sich wundern muss, dass unsere Monographie nicht mehr darauf eingegangen ist. Nur eins scheint von dem Verf. gut gelöst zu seyn, nämlich die Abweichung bei Syncellus, der um ein ganzes Jahrzehend differirt, aber dadurch, dass er überhaupt an der Stelle die Chronologie um 10 Jahre verschiebt. Auch fehlt es im Einzelnen nicht an Ungenauigkeiten sowohl im Texte als in den Anmerkungen, welche nicht weiter bespro-

chen zu werden brauchen, da sie für den Gang der Untersuchung nichts ausmachen.

Mit den Märtyrerakten haben nun aber bisher weder die Profanschriftsteller noch sonstige geschichtliche Zeugnisse, wie Münzen, Inschriften u. s. w., stimmen wollen. Dort ist nämlich von einem Feldzuge Trajans gegen die Armenier und Parther schon im J. 107 die Rede, während man aus den übrigen Documenten nur von einer derartigen Expedition desselben weiss, und zwar erst im J. 114. Gegen diese Ansicht muss sich nothwendig der Vertheidiger der Leidensakten wenden, und unser Verf. sucht nachzuweisen, dass Trajan nicht einen, sondern drei Feldzüge in den Orient unternommen habe. Hier erweckt es gerade kein günstiges Vorurtheil für seine Untersuchung, dass er sich von dem hauptsächlichsten Geschichtschreiber für jene Zeit, Dio Cassius, nicht einmal den Urtext, sondern nur eine lateinische Uebersetzung vom J. 1592 zu verschaffen gewusst; ausserdem hat er die sehr gründlichen „Beiträge zu einer kritischen Geschichte Trajans" von J. Dierauer im ersten Theile der von Büdinger herausgegebenen „Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte" (Leipzig, 1868) unberücksichtigt gelassen, vielleicht noch nicht berücksichtigen können. Unter den Gegnern der Märtyrerakten fasst er besonders den Numismatiker Eckhel ins Auge. Tillemont u. A. hatten, auf Dio Cassius und Zonaras gestützt, nach welchen dem Trajan der Ehrentitel „*Optimus*" erst nach der Eroberung Armeniens zuerkannt sei, behauptet, er müsse schon vor dem J. 112, womit sein sechstes Consulat beginne, einen Zug dahin unternommen haben, da viele Münzen aus seinem fünften Consulate die Inschrift „*Optimus*" trügen; auch war von ihm auf eine Münze aus dem 10. Regierungsjahre des Trajan, auf welcher er bereits den Beinamen „*Parthicus*" führe, hingewiesen: beides deute auf eine frühere Expedition in den Orient, die mit den Akten des Ignatius stimme. Dagegen wandte Eckhel ein: 1) Trajan habe vor dem J. 114 den Titel „*Optimus*" officiell nicht geführt; 2) der Beiname „*Parthicus*" komme erst im 19. und 20. J. seiner *Potestas Tribunicia* = 116 und 117 n. Chr. vor; 3) die von Tillemont producirten Münzen seien demnach unächt. In Betreff des ersten Punktes sprach er sich weiter dahin aus, dass (vgl. *Plin. paneg. c.* 2. 88) Trajan schon im J. Roms 853 = 100 n. Chr. mit dem Titel „*Optimus Princeps*" geschmückt gewesen, derselbe auch von da ab auf öffentlichen Monumenten und Münzen von unzweifelhafter Aechtheit, aber nur auf der Kehrseite sich finde; mit dem J. 867 = 114 gehe bei dem Titel eine Veränderung vor, von da an erscheine er auf der Vorderseite, und zwar

laute er nun nicht mehr „*Optimus Princeps*“, sondern einfach „*Optimus*“, das zwischen „*Trajanus*“ und „*Augustus*“ stehe, und diese Veränderung beweise, dass ihn Trajan jetzt erst officiell geführt habe. Bestimmter noch äussert sich J. Dierauer a. a. O. S. 43: „Schon vor dem September des J. 100 bestand ein Senatsbeschluss, nach welchem Trajan das Cognomen „*Optimus*“ in aller Form zuerkannt war, und zwar im Sinne eines wesentlichen Bestandtheiles seines vollständigen Namens, als *ἐπώνυμον*. Trajan gab diesem Beschlusse, wie es scheint, keine officielle Folge. Erst vom J. 103 an (frühestens) duldete er die Bezeichnung „*Optimus Princeps*“ im Sinne eines belobenden Ausdrucks von Seite des Senats (*ἐπίθετον*). Endlich erfolgte ein zweiter Senatsbeschluss, der im Grunde nur eine Wiederholung des ersten war, nun aber wirklich ausgeführt wurde. Diesen Beschluss hebt Dio Cassius 68, 23 hervor, aber er bringt ihn unrichtig mit der Ertheilung des Ehrennamens „*Parthicus*“ in Verbindung, die nach dem mesopotamischen Feldzuge des J. 115 erfolgte. Aus einer Vergleichung des Militärdiploms bei Henzen, n. 6857 a, mit zwei antiochenischen Münzen aus dem 18. Tribunat geht vielmehr hervor, dass er zwischen dem 1. Jan. und 1. Sept. 114 gefasst wurde.“ Der Vorwurf Dierauer's gegen Dio Cassius ist nicht begründet, wenn man die Stelle mehr als eine gelegentliche Notiz auffasst. Was aber unser Verf. gegen Eckhel, dem er zum Theil Recht geben muss, geltend macht, stützt sich nur auf die unzuverlässigen Angaben des Mediobarbus, nach welchem jene auffallende Titelumsetzung schon vom J. 107 an gefunden werden soll: es ist sehr bedenklich, auf dem Gebiete der Numismatik einem Manne, dessen Treue mit Recht angefochten wird, zu folgen, weil man seine Münzen doch nicht alle für unächt erklären könne. Damit fällt auch die weitere Folgerung, dass im J. 107 besondere Ereignisse stattgefunden haben müssen, in denen die Motive zu jener Aenderung gelegen seien, und für die so geforderten besonderen Ereignisse nun wieder die Märtyrerakten und die übrigen kirchlichen Schriftsteller anzuführen, heisst doch nur sich im Kreise herumdrehen.

So sieht sich der Verf. genöthigt, auf die Profanschriftsteller näher einzugehen. Bei den meisten derselben ist wenig zu gewinnen. Eine Andeutung von einem wiederholten Kriegszug Trajans in den Orient glaubt er bei Aurelius Victor, *hist. abbrev. de Caesaribus c.* 13, zu entdecken, wo es heisst: *[Trajanus] rogatu Patrum militiam repetens morbo periit.* Allerdings ist dem Zusammenhange nach von dem Feldzuge gegen die Parther die Rede, aber nicht als von einem zweiten, son-

dern als von einem unterbrochenen, den Trajan wieder aufnehmen sollte. Nach der Eroberung Mesopotamiens im J. 115 scheint sich der Kaiser zu schwach gefühlt zu haben, um einen Angriff gegen das kriegslustige Volk zu wagen; er zog sich daher nach Antiochien zurück und verweilte daselbst den Winter über. Hier ereignete sich das furchtbare Erdbeben, dessen Aurelius Victor unmittelbar zuvor gedenkt, und es konnte dadurch die Unternehmung gegen den Osten vielleicht unterlassen bleiben; wie der genannte Schriftsteller angibt, *rogatu Patrum* nahm er den Feldzug wieder auf, und wir sehen nun den Kaiser im Frühling 116 durch Mesopotamien gegen Adiabene, dann bis nach Babylon ziehen, um von dort aus in das Parthergebiet einzufallen. Es bleiben demnach nur noch der spätere Joh. Malalas, dessen Chronologie, vgl. Dierauer S. 155 ff., sehr verworren ist, und der fast gleichzeitige Dio Cassius, aus dem Zonaras geschöpft hat, zur Benutzung übrig: die andern Geschichtschreiber bieten nichts für unsere Frage. Den Malalas verwendet unser Verf. hier gar nicht weiter, und doch, wenn er auch in der Angabe des Jahres irrt, geht so viel aus ihm hervor, dass Trajan von seinem Zuge in den Orient nicht wieder nach Rom zurückgekehrt ist; er stimmt hierin mit den übrigen geschichtlichen Berichten, zeugt aber damit gegen eine doppelte oder gar dreimalige Expedition. Dio Cassius theilt nach dem Auszuge des Xiphilinus die Regierungszeit des Trajan in drei Gruppen, die richtig so bestimmt werden: „In die erste setzt er den Regierungsantritt und die beiden dacischen Kriege, in der zweiten schildert er Trajans friedliche Thätigkeit zum Wohle des Reiches und gibt einige Charakterzüge von ihm, in der dritten behandelt er die orientalischen Angelegenheiten.“ Allein daraus mit unserem Verf. zu schliessen, hier walte nur eine sachliche, nicht eine chronologische Ordnung, ist doch willkürlich; warum sollte nicht Trajan's Regierung sich wirklich so gestaltet haben? Was sonst zur Verdächtigung des Berichtes nach der Darstellung des Xiphilinus beigebracht wird, beruht lediglich auf der Auffassung unseres Verf.; denn der Tod des Sura wird nur ungefähr der Zeit nach bestimmt und die Ehren, welche Trajan dem Sossius, Palma und Celsus zuerkannte, werden gerade darum hervorgehoben, weil sie ihnen noch zu ihren Lebzeiten geschahen. Wohl in dem Gefühl, dass seine Beweisführung ohnehin noch nicht überzeugend sei, lässt der Verf. sich daran eine allgemeine Erwägung der politischen Verhältnisse anschliessen. An sich, sagt er, sei es schon gar nicht wahrscheinlich, dass Trajan während seiner ganzen Regierungszeit erst im J. 114 mit den Parthern in Conflict gekommen,

dass, während er doch schon unter Domitian gegen sie gekämpft, vom J. 98—114 an der östlichen Reichsgrenze, wo doch sonst der Kampf nie geruht, vollständiger, ununterbrochener Friede geherrscht und die kriegerischen Parther mit den verhassten Römern in brüderlichster, ungestörter Eintracht gelebt haben. Solche Uebertreibungen, wie sie in den letzten Worten sich kund geben, deuten meistens ebenso wie gehäufte Fragen die Schwäche der Gründe an, die man geltend machen will. Zwischen ununterbrochenem Frieden und brüderlichster Eintracht und einem Kriege, an dem sich das Oberhaupt eines so gewaltigen Reiches, wie das römische, persönlich betheiligt, lassen sich doch noch manche Verhältnisse denken, die Zeugniss von dem nicht erloschenen Hasse eines Volkes gegen immer weiter vordringende Eroberer geben. Trajan war ein tapferer Feldherr: ist es nicht glaublich, dass gerade, weil die Parther ihn schon früher kennen gelernt hatten, sie seit seiner Thronbesteigung sich möglichst ruhig verhielten? Vortrefflich passt hier, was Dio Cassius von Decebalus, dem Könige der Dacier, bemerkt 68, 6: „Als Decebalus von des Trajan Anzuge hörte, gerieth er in Furcht, da er sich wohl bewusst war, dass er früher nicht die Römer, sondern den Domitian besiegt habe und es jetzt mit den Römern und dem Kaiser Trajan zu thun bekomme.“ Und nun gar daraus, dass Trajan von Dio Cassius „kriegslustig“ genannt wird, folgern zu wollen, dass er mit dem Partherkriege nicht habe bis gegen das Ende seiner Regierung warten dürfen, das übersteigt doch das erlaubte Maass schwacher Argumentation. Uebrigens würde eine andere Betrachtung die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass Trajan nicht schon im J. 107 einen neuen Krieg unternommen habe, wenigstens nicht gegen die Parther. Nach der Besiegung der Dacier in dem zweiten Feldzuge gegen sie, mit welcher gleichzeitig die Unterwerfung eines Theils der Araber statthatte, trafen viele Gesandtschaften, selbst von Indien ein; offenbar hatte die Grösse der Siege sie veranlasst: sollen wir nun annehmen, dass die Parther jetzt den Römern einen Vorwand zum Kriege geboten hätten? Erst im J. 106 ward der zweite dacische Krieg beendet, s. Dierauer S. 105 f.; Trajan gab 123 Tage hinter einander und zwar erst nach Ankunft jener Gesandtschaften Schauspiele zur Feier der siegreichen Expedition — er müsste also darauf sogleich nach dem Oriente aufgebrochen seyn, wenn er schon im Jan. 107 in Antiochien eingetroffen wäre. Noch Jahre lang liess der Kaiser Münzen schlagen, welche in ihren bildlichen Darstellungen an Daciens Niederwerfung erinnerten, würde dies wohl geschehen seyn, wenn inzwischen das weit mehr gefürch-

tete Volk der Parther besiegt worden? Wir vermögen demnach in den Profanschriftstellern keine Andeutung von einem Kriege gegen die Parther vor dem J. 114 zu erkennen, ebensowenig in den Münzen und Inschriften.

Wenn nun gleichwohl an der Expedition in den Orient 107 festgehalten wird, so ist man begierig, etwas Weiteres darüber zu vernehmen. Unser Verf. weiss genau die Veranlassung dazu anzugeben; Dio Cassius muss ihm herhalten, aber wie wird dessen Bericht misshandelt! Ein Stück passt zu diesem, ein anderes zu jenem Feldzuge: ohne innere Gründe wird die Erzählung auseinander gerissen. Chosroes, Herrscher über Parthien, reizt durch sein Verhalten Armenien gegenüber die Römer zu der ersten Expedition 107 n. Chr. S. 33 f.; allein erst im J. 112 folgte derselbe seinem Bruder Pacorus II. auf dem Throne der Arsaciden, s. Dierauer S. 153, mithin kann Trajan nicht vor dem J. 112 den Krieg angefangen haben. Nirschl freilich hat in seinem Mediobarbus eine Münze, die ihm auch das Ende des ersten Feldzuges kundthut, sie ist aus der *Trib. Pot.* XI. XII. *Imp.* VI. *Cos.* V. und trägt die Inschrift: *FORT. RED. (fortunae reduci)*: also im J. 108 kam der Kaiser aus Armenien zurück! Indess ohne Zweifel wäre er dann zum Imperator ausgerufen worden; nun war er aber bereits im J. 107 zum sechsten Male Imperator (s. Dierauer S. 111), und zwar bezieht sich diese Salutation wahrscheinlich auf die Erfolge Palma's in Arabien. Den Titel „*Imp. VI.*“ trägt Trajan dann bis zum J. 113, in welchem er noch auf der Trajanssäule erscheint; hieraus erhellt deutlich, dass von 107—113 kein Krieg stattgefunden hat, ein Zeitraum, der durch die friedliche Thätigkeit Trajan's ausgefüllt wird, wie dies auch Dio Cassius in seinem Berichte so darstellt. Trotzdem — man traut kaum seinen Augen — liest man S. 42 als Ueberschrift zu der weiteren Untersuchung: „Der zweite Feldzug des K. Trajan in den Orient im J. 110 n. Chr.“ Und was für Gründe dafür! Kühnheit der Combination und Unkritik gehen hier Hand in Hand. Eusebius in der Chronik und sein Bearbeiter Hieronymus setzen den Tod des Ignatius in das 11. Regierungsjahr Trajan's, das stimmt nicht mit den Märtyrerakten und wird daher verworfen; aber die Anwesenheit des Kaisers in Antiochien gebraucht unser Verf. zur Construction eines zweiten Feldzuges, dafür ist jene Angabe festzuhalten, obwohl sie nur im Zusammenhange mit dem Leiden des Märtyrers steht — also im J. 110 war Trajan im Orient. Leider ist sein 11. Regierungsjahr nicht 110 n. Chr., sondern erstreckt sich vom 27. Jan. 108 bis dahin 109. Wo sie nicht passte, S. 30, wurde des Joh. Malalas Chronologie als ganz

confus bezeichnet; Schamgefühl, sich offen zu widersprechen, nennt sie auch hier noch „allerdings sehr unzuverlässig", „indess von sehr grossem Gewichte ist die bestimmte und ausdrückliche Nachricht" desselben, „Trajan sei im October des 12. Jahres seiner Regierung, d. i. 110 n. Chr., von Rom abgehend gegen die Parther in den Orient gezogen." Vorhin war das 11. Regierungsjahr des Trajan, jetzt ist das 12. = 110 n. Chr.: es muss ja stimmen, wenngleich letzteres vom 27. Jan. 109 bis dahin 110 reicht, der October also schon dem 13. Regierungsjahre angehört. Die rein willkürlichen Schlüsse aus der Bemerkung des Phlegon von Tralles, dass der nachmalige Kaiser Hadrian im J. 112 Archont in Athen gewesen, übergehen wir, ebenso die ungegründete Bestimmung des Anlasses und Erfolges dieses nicht stattgefundenen Kriegszuges. Wir wenden uns nur noch gegen die Meinung, Trajan habe nach seiner glücklichen Vollendung, also schon vor dem Jahre 115, den Beinamen „*Parthicus*" erhalten. Vor 113 n. Chr., das haben wir gesehen, kann der Kaiser nicht damit geehrt seyn, da dies nicht ohne Vermehrung der Imperatorzahl statthaben würde. In dem Militärdiplom vom 1. September 114 finden wir zuerst die Zahl VII, sie geht aber ohne Zweifel auf den armenischen Krieg — der parthische folgte erst darauf. Ehe er mit den Parthern selbst in Kampf kam, unterwarf der Kaiser Mesopotamien, zog sich aber dann erst wieder nach Antiochien zurück 115 n. Chr. Nach Dio Cassius erhielt er nach der Einnahme der mesopotamischen Städte Nisibis und Batnae den Titel „*Parthicus*". Vorher kommt dieser Beiname auch auf Inschriften und Münzen nicht vor; denn diejenigen, welche Nirschl dagegen heranzieht, sind durchaus verdächtig, und die Ungenauigkeit seiner Berechnungen trägt nicht dazu bei, ihnen mehr Glauben zu schenken. So lässt er die *Trib. Pot.* XV. S. 50 im Texte = 112—113, in der Anmerkung = 111 – 112 seyn; auch in den Jahren von Erbauung Roms fehlt bei ihm Sicherheit, z. B. gilt ihm *a. M. c.* 868 = 115 oder auch 114 n. Chr. Trotz seines Widerspruches behält Eckhel vorläufig mit seiner kategorischen Behauptung doch Recht, dass es unter Trajan einen wiederholten parthischen Krieg nicht gegeben habe, der parthische Feldzug überhaupt nicht vor dem sechsten Consulate des Kaisers begonnen haben könne. Hieran ändert auch Nirschl's unklare Vorstellung nichts, als setze die Vermehrung der Imperatorzahl einen Sieg im vorhergehenden Jahre voraus, woraus er noch Gründe für seine Annahme einer zweiten Expedition zu schmieden sucht; Dierauer zeigt S. 167 das Wachsen der Zahl in einem einzigen Jahre um drei Nummern. Uebrigens spielt auch hier

Mediobarbus wieder eine grosse Rolle. Endlich die Notiz in den *Fastis Idacii*, es habe im J. 112 eine Christenverfolgung stattgehabt, daraus zu erklären, es sei wahrscheinlich der neue (?) Sieg über die Parther der Hülfe der Götter zugeschrieben, und so habe sich die Siegesfreude des Kaisers in Zorn gegen die Christen, die sich vom Götterdienste fern hielten, verwandelt, ist gesucht und in den einfachen Worten nicht entfernt angedeutet; es konnte ja eine Verfolgung über die Bekenner des Herrn aus den geringfügigsten Anlässen entbrennen, und im J. 112 wissen wir aus Plinius' Briefen, der damals Statthalter von Bithynien war, dass wirklich die Kirche Christi in harter Bedrängniss von den Heiden war. Im letzten Abschnitt ist dann der dritte Feldzug des K. Trajan in den Orient behandelt. Dies ist in Wahrheit die einzige Unternehmung in den Osten, welche Trajan als Kaiser persönlich leitete. Auf sie ist daher Alles zu beziehen, was Schriftsteller, Münzen und Inschriften uns an Nachrichten bieten; sie sind dann in ein zusammenhängendes Ganzes zu verarbeiten, um ein richtiges Bild von der Expedition zu gewinnen. Da unser Verf. sie aber auseinander gerissen und sie willkürlich auf seine drei Feldzüge vertheilt hat, so würde es über das Maass einer Recension hinausgehen, wollten wir eine Ordnung geben, wie die einzelnen Begebenheiten auf einander folgen, zumal wir immer auf seinen Wirrwarr Rücksicht zu nehmen hätten. Wir verweisen auf den Abschnitt in Dierauer's Schrift, der von Trajan's Kriegen im Oriente handelt und, mag man auch hier und da anderer Meinung seyn, die Ereignisse zu einem klaren geschichtlichen Bilde verarbeitet hat. Weit entfernt, die Chronologie des K. Trajan zu einer überraschenden Klarheit gebracht zu haben, hat sie die besprochene Monographie nur an ihrem Theile noch mehr verdunkelt. Das Todesjahr des Ignatius ist allerdings nach den Märtyrerakten 107 n. Chr., letztere erweisen sich aber durch ihren Widerspruch gegen gut beglaubigte Geschichte wohl als unächt. Es ruht diese Behauptung nicht *in argumentis ex silentio*, sondern auf der Wahrnehmung, dass zu der Zeit die Umstände, deren die Leidensakten gedenken, wohl nicht haben stattfinden können. Hierbei haben wir noch ganz von den inneren Gründen gegen ihre Aechtheit abgesehen. Dies Ergebniss wirkt, wie unser Verf. oben richtig erkannt hat, nothwendig zurück auf die „Ignatianischen Briefe“, deren weitere Untersuchung hier nicht an der Stelle ist. [Kn.]

2. Köhler, Ernst (Oberlehrer an der Realschule in Chemnitz), Hrabanus Maurus und die Schule in Fulda. (Philosophische Doctorpromotions-Schrift.) Leipzig 1870. 8.

Der Verf. gibt mit eingehender Benutzung der Schriften Hrabans, besonders seiner Schrift *de institutione clericorum*, eine Darstellung des Wirkens dieses grossen Schülers Alcuins als Lehrer der Fuldaer Schule, welche unter seiner Leitung sich zur Höhe einer Musteranstalt erhob. Nicolaus Bach in seiner Schrift „Hrabanus Maurus, der Schöpfer des deutschen Schulwesens", benutzt die Schriften Hrabans zu wenig und schöpft unkritisch aus Tritheims von Irrthümern und Entstellungen wimmelnder *Vita Hrabani*, wogegen diese Monographie uns mit Scheidung der primären und secundären Quellen ein treues lebendiges Bild des Meisters und der unter ihm erblühten Pflegstätte gründlichen, vom Geist des Christenthums durchdrungenen Wissens vor Augen stellt. [D.]

3. Gustav Plitt (a. o. Prof. d. Theol. zu Erlangen), Einleitung in die Augustana. I. Gesch. der evang. Kirche bis zum Augsb. Reichstage. II. Entstehungsgesch. des evang. Lehrbegriffs bis zum Augsb. Bekenntnisse. Erlangen (Deichert) 1867. 68. XIV u. 554 S. resp. VII u. 491 S. 8.

Vergebens habe ich darauf gewartet, dass ein Kirchenhistoriker von Fach das auf eingehendem Quellenstudium beruhende und von Liebeseifer für die Lutherische Kirche und ihre Bekenntnissschriften erfüllte Werk des rührigen Vf.s zur Anzeige bringen möchte. [Es ist leider der Red. nicht zugegangen.] So will ich ihm denn, so weit ich es vermag, den Weg bahnen helfen in die Hände vieler wahrheitsbegierigen Leser, indem ich auf die gründliche Forschung und die lebendige Darstellung des Buches nachdrücklich hinweise. Neben den späteren, ganz anderen Zwecken dienenden Arbeiten von Vilmar und von Zöckler über die Augustana wird dies Werk seinen Werth entschieden behaupten, so wenig ihm auch die Feinde des Bekenntnisses Beachtung oder Billigung schenken werden. — Der Zweck des Ganzen ist ein durchaus geschichtlicher, und dabei begrüssen wir nicht nur die so gründliche dogmengeschichtliche Entwickelung mit Freuden, welche u. A. die Prädestinations-Frage so schön beleuchtet und auch Luthers allmählich erstarkende und aus dem übertriebenen Augustinismus herauswachsende Entwickelung so treffend ins Licht stellt, sondern freuen uns auch in dem ersten Theile eine wirklich im Geiste Luthers und seiner Kirche geschriebene Geschichte ihrer Anfänge zu sehen, die uns selbst beim Vortrage der Reformationsgeschichte im Gymnasium eine sehr gute Beratherin gewesen ist. — Die Freunde unserer Kirche weisen wir beispielsweise auf die Entschiedenheit des Vf.s bei der Beurtheilung des Marburger Religionsgespräches hin, das weder Ranke noch Merle d'Aubigné recht zu würdigen vermocht haben. Dass Zwingli ‚einen anderen Geist'

f.s bei
in, das we
ürdigen ver

hatte, wird in der Arbeit von Plitt reichlich erwiesen. Uebrigens hätten wir namentlich der für Luther so wenig günstigen Auseinandersetzung der Schweizer Theologen gegenüber wohl eine die Marburger Disputation in ihrem ganzen Gange verfolgende Darstellung statt des so ausserordentlich kurzen Berichtes gewünscht, der hier gegeben ist. Vielleicht wäre auch ein Sachregister recht zweckmässig gewesen, da die kurzen Inhaltsübersichten zum Nachschlagen wenig helfen. — Dass aber die Polemik gegen Männer wie Heppe oder Schenkel möglichst gemieden ist, konnen wir nur billigen. Welcher Nutzen war davon zu hoffen? Die zahlreichen Quellenauszüge entschädigen dafür reichlich. [Ko.]

4. *Dr.* Julius Hartmann, Erhard Schnepff, der Reformator in Schwaben, Nassau, Hessen und Thüringen. Tübingen 1870. 174 S.

Schnepf steht unter den kirchlichen Führern der Reformationszeit nicht in erster, sondern erst in zweiter Linie. Aber auch als solcher, als treuer Schüler und Mitarbeiter der bahnbrechenden Reformatoren, hat er es verdient, dass sein Bild unserem Geschlechte, welches sich wieder mit Ehrfurcht seiner evangelischen Väter zu erinnern beginnt, ins Gedächtniss gerufen werde. Die vor einigen Jahren erschienene Arbeit von Färber hat mehr an diese Aufgabe erinnert, als sie erfüllt, so dass für eine neue Biographie immer noch Veranlassung und Berechtigung genug blieb. *Dr.* Hartmann, der sich schon länger mit reformationsgeschichtlichen Studien beschäftigte, hat der von ihm ergriffenen Aufgabe offenbar besser genügt, als sein Vorgänger. Mit Fleiss hat er handschriftliche Quellen, so weit ihm dieselben zugänglich waren, benutzt und daraus besonders für die letzten Lebensjahre Schnepf's Ausbeute gewonnen. Auch die sonstige reformationsgeschichtliche Literatur ist ziemlich vollständig herbeigezogen; mir ist nur die Nichtbenutzung, wenigstens Nichterwähnung der Schrift von G. L. Schmidt über J. Menius aufgefallen. Aber die Verarbeitung des Stoffes lässt etwas zu wünschen. Die Darstellung ist weder überall klar noch abgerundet, und man erhält trotzdem, dass ein eigner Abschnitt der Charakteristik Schnepf's gewidmet ist, doch noch kein so recht anschauliches und geschlossenes Bild der Wirksamkeit dieses Theologen. Sollte dies nicht zum Theil damit zusammenhängen, dass es dem Verf. schwer ward, sich ganz in dieselbe zu finden und sie darum auch gerecht zu beurtheilen? Es geht ihm wie so manchen schwäbischen Theologen der Jetztzeit, die es nicht recht verwinden können, dass ihre reformatorischen Vorfahren treue Söhne der evangelischen, d. h. wie man es damals verstand, der lutheri-

schen Kirche waren und deren Bekenntniss ehrlich und kräftig vertraten. Sie sehen dies von ihrem fortgeschrittenen Standpunkte aus als eine Einseitigkeit an, von der sie die sonst so ehrwürdigen Alten frei sehen möchten, und das beeinträchtigt ihr Urtheil. *Dr.* Hartmann ist offenbar unangenehm davon berührt, von 1525 an Schnepf „auch den Ausschreitungen der lutherischen Lehre als gefügigen Jünger folgen zu sehen.“ Es wird ihm schwer zu begreifen, dass jenem Gewissen und Ueberzeugung diese „gefügige Jüngerschaft“ zur Nothwendigkeit machte. Er nennt den durch Melanthons übermässige Nachgiebigkeit veranlassten Interimsstreit einen „hässlichen Kampf“, und sieht in den Osiandristischen Händeln nur einen „Wortstreit“, während er gegen die strengen Vertreter des lutherischen Bekenntnisses so unbillig wird, dass er z. B. Gallus wegen eines Briefes, in welchem er den Wunsch nach Frieden ausspricht, ohne Weiteres der Heuchelei zeiht. Das dürfte mehr geschehen seyn in Geltendmachung des eignen Standpunktes, als es dem Historiker zusteht, und erwirkt ein Misstrauen gegen das Urtheil desselben, welches der beabsichtigten Wirkung der dargebotenen Arbeit Eintrag thut. [Pl]

5. *Dr. Theod. Brieger, Gasp. Contarini u. das Regensburger Concordienwerk des J. 1541. Gotha (Perthes) 1870.* IX u. 77 S. 8. 15 Gr.

Das Regensburger Religionsgespräch vom J. 1541 (mit seinem s. g. Regensburger Interim) ist, wie der Verf. mit Recht sagt, ohne Zweifel das bedeutendste und hoffnungsreichste, welches das 16te Jahrh. gesehen hat. Die Vereinigungsform, ursprünglich von protestantischer Seite entworfen, von Joachim II. von Brandenburg gebilligt und von Luther wenigstens nicht verworfen, hatte im allgemeinen die Zustimmung der katholischen Collatoren und des päbstlichen Legaten gefunden; und dabei hatte doch der Fundamentalartikel der protestantischen Lehre, die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben, seine wesentlich vollständige Aufnahme und Anerkennung gewonnen. Diese Lehre hatte ja zur Zeit selbst in der katholischen Kirche, in einer bedeutenden evangelisirenden Parthei derselben unverkennbaren Boden errungen, und gerade der päbstliche Legat zu Regensburg, Cardinal Gasparo Contarini nun war es, der als das Haupt der evangelischen Richtung innerhalb der römischen Kirche gewissermassen an der Spitze dieser Parthei stand, und unter dessen weitgehendstem Einflusse die Regensburger Vereinigungsformel zu Stande gekommen war, wie er ihr mit ganzer Seele beistimmte. So war es denn inderthat ein welthistorischer Augenblick, als zu Regensburg auf solchem Fundament Vereinigungsunterhandlungen gepflogen wurden.

Fund

Die Wittenberger Reformation und die reformatorische Strömung der römischen Kirche schienen sich die Hand zu reichen; und wäre der Einfluss Contarini's und der Seinen im Cardinalscollegium mächtig genug gewesen, den Pabst zur Annahme der Vergleichsformel zu bestimmen, vielleicht wäre die Geschichte der Kirche von hier aus eine andere geworden, vielleicht hätte der Katholicismus von jenem Centrum lebenvollster Lehre aus sich fermentirt, der unheilvolle Bruch vorerst von seiner Schärfe verloren und mit der Zeit sich in volle Eintracht verwandelt. Allein eben weder jene Macht hatte Contarini, noch verstand er die Tragweite des Augenblicks. Der Christ, der Schriftforscher Contarini stand auf der einen Seite, der Cardinal Contarini auf der andern. Er wollte ja das Evangelium, wollte aber auch das Pabstthum, jenes mit Beschränkungen, dieses mit Reformen. Mit dieser Halbheit war das Urtheil gesprochen, das Concordienwerk gescheitert, die Stunde der Krisis unglücklich vorübergegangen. In „gütigem Geschick" nahm ihn selbst kaum ein Jahr nach dem Regensburger Reichstage dann der Tod hinweg. Schwerlich würde sonst auch er selbst dem Inquisitionstribunal entgangen seyn. — So tragisch Contarini's Erscheinung bei dem Regensburger Concordienwerke nun aber ist, so hochbedeutsam war sie doch, und der Vf. verdient allen Dank, dass er in vorliegendem Werkchen das ganze Verhalten und Verhältniss des hervortretenden Mannes zu dem Moment der Zeit, mit dem gebührenden historischen Rückblick auf die gesammte historische Vergangenheit des Mannes selbst und seiner Zeit, eingehend, obgleich ja freilich immer noch nur erst skizzenhaft, bis zum Scheitern der kurz aufgeleuchteten Hoffnung nach Verlauf der unwiederbringlichen welthistorischen Stunde der Krisis, quellenhaft forschend und kritisch sichtend neu dargelegt hat in einer Weise, die auch nach Ranke's, Maurenbrecher's u. A. so verdienstlichen Forschungen die wissenschaftliche Erkenntniss der Personen und des Zeitmoments fördert. [G.]

Mit lebhafter Freude begrüssen wir diese Erstlingsschrift eines jungen Theologen als die Bürgschaft eines ferneren tüchtigen wissenschaftlichen Strebens, indem wir in doppelter Beziehung an seiner Entwickelung besonderen Antheil nehmen. Einmal ist es der Sohn eines durch seinen Glaubenseifer und seinen Ernst in der Schriftforschung ausgezeichneten jüdischen Proselyten, der uns mit einer originellen biblisch-sachlichen und zugleich sprachlichen (auf das Altdeutsche zurückgreifenden) Erklärung des kleinen Lutherischen Katechismus, mit einer Erläuterung des Evgl. Marci und einer Auslegung von

Jesaja 53, sowie mit anderen populären, aber doch recht auf Förderung der Erkenntniss berechneten Schriften beschenkt hat. Sodann will sich der Vf. der oben bezeichneten Broschüre selbst der akademischen Laufbahn widmen und sicherem Vernehmen zufolge als Docent der Kirchengeschichte in Halle habilitiren. So fühlen wir uns gedrungen ihm glückwünschend die Hand zu reichen und ihm auf Grund seines Büchleins ein ermuthigendes Wort zuzurufen. — Dasselbe verräth wohl den von Steifheit nicht ganz freien, aber eindringlich forschenden Sinn des Vaters und dazu durchweg die Schule des ausgezeichneten Kirchenhistorikers Hermann Reuter, dem die Arbeit als verehrtem Lehrer gewidmet ist. So gewahren wir denn auch bei unserem Brieger gründliche Quellenforschung, umsichtige Prüfung des Stoffs, geschickte Anordnung und lebendige Darstellung mit Rücksicht auf das ganze Gewebe der Zeitverhältnisse, daneben freilich auch eine gewisse Neigung zu schwerfälligem Satzbau, die sich schon in der zu häufigen Wahl der Participia verräth, und eine überreiche Verquickung der edlen Muttersprache mit leicht entbehrlichen Fremdwörtern. Bei der Bedeutsamkeit des gewählten Gegenstandes ist daher der Gesammteindruck ein wesentlich wohlthuender und verheissungsreicher, und gern lassen wir uns von dem Vf. überreden, dass in Regensburg 1541 wirklich „die Wittenberger Reformation und die reformatorische Strömung der alten Kirche Italiens sich die Hand gereicht haben“, als deren Haupt uns hier in anschaulicher, fesselnder Weise der edle Cardinal Contarini geschildert wird. Dass er wesentlich die Vereinigungsformel zu Stande brachte, so weit dies eben der Fall war, und dass dies Ereigniss grade durch die Stellung dieses so hervorragenden Mannes einen unberechenbar wichtigen Einfluss auf die ganze künftige Geschichte zu gewinnen versprach, dies nachzuweisen ist das Bemühen des Vf.s und, man darf sagen, kein vergebliches. Eine Voraussetzung findet dabei allerdings statt, die man erst zugeben muss, ehe man dem Ergebnisse des Vf.s völlig beistimmen darf, dass nämlich, im Widerspruche zu sonstigen neueren Darstellungen, auch der Lämmers, die Regensburger Concordie in der That die reine evangelische Rechtfertigungslehre vorträgt. Das hätte hier unseres Bedünkens im Interesse der wissenschaftlichen Gründlichkeit und Folgerichtigkeit genau erwiesen werden sollen: *Dr.* Brieger versichert uns nur, dass er das ‚auf Grund der sorgfältigsten Untersuchungen annehme‘; die Beweisführung gedenke er anderswo zu geben. Nach der letzteren dürfen wir daher billig mit Spannung ausschauen und müssen inzwischen bei aller Anerkennung der Sorgfalt der vor-

liegenden Arbeit doch die vorhandene Lücke als eine recht empfindliche bezeichnen, die ja freilich den Werth der Untersuchung keineswegs aufhebt. — Sodann scheint uns wenigstens in der Darstellung ein Widerspruch vorzuliegen, der immerhin bedeutend genug ist um angemerkt zu werden. S. 43 heisst C. das Haupt der evangelischen Richtung in der alten Kirche Italiens, und doch wird nicht blos gleich nachher von seiner Vertheidigung des Pabstthums in einer Schrift wider Luther gesprochen, sondern auch S. 72 f. ‚die ganze Halbheit der C.schen Richtung‘ aufgezeigt, welche ‚das Evangelium mit Beschränkungen, das Pabstthum mit Reformen wollte.‘ Evangelisch können wir solchen Mann so wenig nennen wie die heutigen römisch-katholischen Gegner der Infallibilität; der Ausdruck ist zum mindesten sehr missverständlich. — Wir wollen nicht das Einzelne haarscharf bekritteln, aber es sei noch erlaubt in dieser von pantheistischen Regungen übervollen Zeit bei einem christlichen Theologen den Satz zu rügen „Ein gütiges Geschick hat C. diese herbe Entscheidung erspart“, und andererseits den vielleicht recht beliebten Ausdruck ‚geistliches Leben‘ in der Anwendung zu tadeln, dass C. nach demselben nie Sehnsucht empfunden zu haben scheine, wiewohl ihm an anderen Stellen gradezu tiefere Frömmigkeit und innerlicher Ernst zugeschrieben wird. Es musste also ‚geistlicher Stand‘ heissen. — Doch genug der Ausstellungen. Möge der Vf. uns bald mit weiteren Erzeugnissen seines Fleisses und Scharfsinnes erfreuen, und möge er überall den Muth des Vaters bewahren von dem ewigen Heile zu zeugen und an dem Bekenntnisse der Kirche treulich zu halten! [Ko.]*

6. C. Mönckeberg (Archidiak. zu St. Nicolai in Hamburg), Gallerie hamburgischer Theologen. 6. Band. Matthias Claudius. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literar-Geschichte s. Zeit. Mit einem Facsimile. Hamburg (Nolte) 1869. 427 S.

Die grosse Bedeutung des Wandsbecker Boten in einer Zeit, wo das Christenthum vom Rationalismus erstickt zu werden drohte, wo bei der allgemeinen Erkaltung kaum eine Stätte für die Durchwinterung war, ist gewiss allgemein anerkannt und wird durch die vorliegende gründliche und quellenmäs-

---

* Nachdem ich diese Anzeige geschrieben, kommt mir von demselben Vf., der sich inzwischen wirklich in Halle habilitirt hat, als Ergänzung der beurtheilten Schrift seine Habilitations-Dissertation unter dem Titel ‚*De Formulae Concordiae Ratisbonensis origine atque indole*‘ (Halle, Reichardt, 1870) zu. Eine weitere Ergänzung wird in nahe Aussicht gestellt. Hoffentlich berichten wir darüber ein ander Mal. Ko.

sige Arbeit noch mehr ins Licht gesetzt. Mönckeberg sagt, dass bei seinem Studium der hamburgischen Kirchengeschichte — und mit Grund ist ja Claudius auch ganz passend in die Gallerie hamburgischer Theologen aufgenommen, obwohl kein Prediger und eigentlich kein Hamburger —, als er sich umgesehen habe, wer wohl an der Grenze des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts in Hamburg am meisten wahres, lebendiges Christenthum genährt habe, er ohne es zu wollen immer wieder auf Claudius geführt worden sei. Dem Dichter und Humoristen war noch ein Einfluss gestattet, als der Mund der Prediger aufhörte die reine Lehre zu bekennen. Am nächsten verwandt ist er mit Hamann und Jakobi, aber bei aller räthselhafter Form seiner humoristischen Weise ist er doch verständlicher als Hamann, der deshalb auch in weiteren Kreisen gar keinen Einfluss üben konnte; und mit Jakobi verglichen, so ist sein Glaube kindlicher und gewisser, darum aber auch geeigneter für einen directen Einfluss auf gemüthvolle Seelen. — Was nun vor 12 Jahren die Biographie von Herbst geleistet hat, das hat noch der selige *Dr.* Rudelbach abgewogen, in dieser Zeitschrift 1859, S. 201 ff. Die Arbeit von Herbst erlebte in Kurzem die zweite Auflage, ein Beweis, wie gern man Matthias Claudius wieder erstehen sah; und so heissen wir denn nun auch wieder diese Arbeit von Mönckeberg willkommen. Fussend zwar auf jener und alle gute Vorarbeit gebührend anerkennend geht doch Mönckeberg seinen eigenen Gang; er hat viel neues Material aufgespürt, so auf der Münchener Bibliothek die eigenhändigen Briefe des Claudius an Voss, und so gelingt es ihm den inneren Entwickelungsgang genau zu zeichnen und die ganze Zeit, in der Claudius lebte, neu zu illustriren. In dieser Beziehung heben wir besonders hervor das sechste Capitel: „Der Kampf zwischen Goeze und Alberti, und sein Einfluss auf Claudius' theologische Entwickelung.“ Vom 10. Capitel an erscheint der ausgereifte Mann, der seinem Zeitalter oft gar herbe die Wahrheit predigt, gehasst deshalb von allen Aufgeklärten, geschätzt indessen von denen, die ihn zu würdigen verstanden, weil sie Christum lieb hatten. Der verehrte Biograph hat das Lebensbild mit Liebe gezeichnet, Mühe und Arbeit nicht gespart, und so ist auch nicht zu bezweifeln, dass er die gebührende Anerkennung finden werde. Möchten diese Zeilen dazu helfen! [H. O. Kö.]

7. H. L. Roquette (Pred. zu Königsb. i. Pr.), Bilder aus der französ. reformirten Kirche. Hamburg (R. H.). Ohne Jahr. XII u. 134 S. 8.

Nach guten Quellen zeichnet der Verf. für ein grösseres

Publicum drei heroische Perioden der Geschichte der französisch reformirten Kirche: König Heinrich IV., das Edict von Nantes und die Kirchen der Wüste, jede in ihrem ganzen historischen Zusammenhange und in dem Detail, welches die Lectüre anziehend und fruchtbar macht. Mit Recht hofft er davon für die innere Gemeinschaft der heutigen Evangelischen und für ihre Haltung den römischen Anmassungen gegenüber einen Segen, und unverkennbar lässt er das rechte Licht auf alle jene 3 Perioden fallen. Bei Heinrich IV. unterscheidet er mit vollem Grunde seine Jugend oder die hoffnungsvolle Blüthe seiner ersten 19 Jahre bis zur Bartholomäusnacht, dann sein Leben als Haupt der Hugenotten bis zur Thronbesteigung und endlich die Jahre seiner unbestrittenen Herrschaft nach der offenen Abschwörung seines (freilich auch früher schon mannichfach geschändeten) Glaubens; er war ja inderthat Frankreichs bester König und hat doch je länger je mehr bis zum gänzlichen Verlust seiner Bestimmung — wie der Verf. es gerecht darstellt — sein Leben unwürdig vergeudet. Die Geschichte des Widerrufs des Edikts von Nantes sodann wird in erschütternder Wahrheit beschrieben, und nur gegen Ende hätte der Verf. hier sein massloses Rühmen Friedrich Wilhelms von Brandenburg, der ja allerdings den französischen Reformirten eine sichere Zuflucht und alle Förderung darbot, während er aber die schmählichsten Ungerechtigkeiten gegen seine lutherischen Unterthanen übte, billig beschränken sollen. Endlich die Kirchen der Wüste, oder — wie der Verf. unhistorisch sich ausdrückt — die Kirche der Wüste, werden auch hier getreu in ihrem selbstverleugnungsvollen Martyrium uns vorgeführt, obwohl es unhistorisch ist, dass der Verf. nur auf 2 heroische Männer, Antoine Court und Paul Rabaut, im Grunde diese ganze Wirksamkeit zurückführt, und obwohl er, ohne zu bedenken, dass z. B. wir preussischen Lutheraner eben so in entlegenen öden nächtlichen Zufluchtsstätten unsere armen Gottesdienste haben halten müssen, diese Zustände als ganz einzig in ihrer Art darstellt. Ueberhaupt hätte er mancherlei weitläuftigere Digressionen sich versagen sollen, und sehr naiv klingt z. B. S. 104 die Bemerkung: „Ein Synodalbeschluss schrieb vor, mit Rücksicht auf die Gefahr und auf die weiten Wege, die die Leute zu machen hatten, solle die Predigt 1 Stunde bis $1\frac{1}{4}$ Stunde dauern. Was sagen unsere Gemeinden dazu?“, als wäre das oberflächliche seichte Salbadern vieler unserer Prediger kaum $\frac{1}{2}$, ja $\frac{1}{4}$ Stunde lang schon die Norm unserer Tage. Wenn er aber im langen Vorwort mit Recht auch als einen Zweck seiner Darstellung anführt, die Glieder beider evangelischen Confessionen anleiten zu helfen, „sich

liebend in die Eigenthümlichkeiten beider zu versenken", indem er rügend schief hinzufügt: „der Streit zwischen den beiden evangelischen Kirchen scheint in unseren Tagen in alter Heftigkeit und Gehässigkeit entbrennen zu wollen": so verschweigt er hier ganz die alleinige traurige Ursach dieses neuen Haders, die es ja u. A. auch bewirkt hat, dass er selbst auf dem Titel offen „französisch reformirter Prediger zu Königsberg i. Pr." sich nennen kann, während in schändlichster Unions-Procedur das preussische *Suum cuique* den lutherischen Predigern und ihrer Kirche selbst den lutherischen Namen verbietet. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. H. Ruhland (ev.-luth. Pfarrer der Synode von Missouri u. s. w. in Pleasant Ridge im Staate Illinois), Die lutherischen Landeskirchen. Dresden (Just. Naumann). Ohne Jahrzahl. 86 S. gr. 8.

Wir erhalten hier „vierzig Thesen über das einem bekenntnisstreuen Lutheraner von Schrift und Gewissen gebotene Verhalten in und gegenüber einer in Verfall gerathenen luth. Landeskirche", von Past. R. „entworfen, mit Beweissprüchen der h. Schrift und kirchlichen Zeugnissen versehen", und mit Bewilligung des Verf.'s auf Begehren herausgegeben von der luth. Pastoralconferenz zu St. Louis, Mo. Ein wackeres Büchlein! Es macht Ernst mit der „lutherischen Bekenntnisstreue"; sein Grundton ist des Reformators Wort: „Widersprecht den muthwilligen Geistern, sonst ist euer Bekenntniss nur ein Larvenwerk und nichts nütze." Wir können die amerikanische Gabe nur dankbar annehmen und unseren lutherischen Landsleuten bestens empfehlen. Wem sie aber ein rechter Berather und zuverlässiger Wegweiser werden soll, der darf nicht unbeachtet lassen, dass zunächst jede „These" für sich durch die beigefügten „Beweissprüche" und „Zeugnisse" ausgelegt und erhärtet seyn will; sodann, dass sämmtliche „Thesen" sich wechselseitig erläutern und begränzen. Denn nur so erhalten sie den sichern evangelischen, weder rechts noch links von der biblisch-reformatorischen Strasse ausschreitenden Verstand. Auch wird so die im „Schluss-Votum" erwähnte „ernstliche Besorgniss" manches aufmerksamen christlichen Lesers zerstreut und die daselbst sogar als „wahrscheinlich" hingestellte Gefahr, „dass bei genauer Ausführung der Thesen die Landeskirchen zusammenfallen würden", entfernt, da ja eine solche „Ausführung" nach Sinn und Absicht der „Beweissprüche" und „Zeugnisse" nur schritt-, nicht sprung-

weise, nur mit, nicht ohne Berücksichtigung der jedesmaligen concreten Verhältnisse, und auf geregeltem, nicht auf selbsterwähltem Wege geschehen darf. Für unsere vaterländischen Zustände sind in der jetzigen Zeitlage von besonderer Wichtigkeit die Thesen 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 27 (nebst Anmerkung), 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38 und 40, sowie die Zeugnisse von Hilarius, S. 13; Joh. Gerhard, S. 27. 55; Brentius, S. 32. 59; Weller, S. 33; Hannov. Consist., S. 42; Balduin, S. 28. 48 f.; Paul Gerhardt, S. 41; Groschius, S. 55. 71 f., und Luther zu den meisten Thesen. — — Wir haben uns gefreut, in dem Thesensteller abermals einen wohlunterrichteten evang.-luth. Theologen der Missourisynode kennen zu lernen. Wir sagen „abermals", weil überhaupt im Missourisprengel keine „Affen und Gäuche", wie vielfach bei uns, sondern gut ausgebildete Leute zu Pfarrern verordnet und gehegt werden. Von den „ungelehrten Eseln", die seit 1760 schaarenweise als geistliche Pfründengeniesser in den deutschen Landeskirchen und Staatsunionen herum liefen und noch laufen, dürfte schwerlich einer auf lange Dauer für seinen Bauch eine mästende Krippe in Missouri finden.

[Str.]

2. Jess, Theodor (Pastor an der heiligen Geist-Kirche in Kiel), Die Unionsfrage und die Schleswig-Holsteinsche Landeskirche. Drei Aufsätze. Kiel (Schwers) 1870. 116 S. kl. 8.

Die drei Aufsätze sind ein Separat-Abdruck aus dem von dem Verf. redigirten schleswig-holsteinschen Kirchen- und Schulblatte, welches unter seiner jetzigen Redaction die Fahne der Union immer breiter entfaltet und dem Protestanten-Vereinswesen immer ungehinderter zutreibt. Die evangelische Kirche, das ist der Grundton, kann verschiedene Lehrdarstellungen ertragen, und es kommt nicht sowohl an auf das starre Festhalten des Lehrdogmas, als auf sittliche Gestaltung des Lebens. Damit zieht Past. Jess gegen Pastor Harms von Hermannsburg, gegen Bischof Koopmann in Kiel zu Felde, und das soll erst die vollständige Durchführung der Reformation seyn. Wie viel theologische Bildung dabei zu Tage kommt, mag der Leser, gelüstet es ihn, aus den Aufsätzen selbst sehen, aber die gesammte Phraseologie des kirchlichen oder unkirchlichen Liberalismus hat der Pastor gut bei der Hand.

[A.]

3. Verhandlungen der ausserordentlichen Provinzial-Synode der Provinz Brandenburg im J. 1869. Herausg. von dem K. Consistorium der Prov. Brandenburg. Berlin (Wiegandt) 1870. XXIII u. 290 S.

Wenn ein so ansehnlicher Kirchenkörper zusammenkommt und tagt, so fragen wir billigerweise zuerst nach dem Bekenntnisse, und bekommen da hier ziemlich deutliche Antwort. Abgesehen von einzelnen negativeren Stimmen will die Mehrzahl der Synode eine gemässigte Union, wo von den gemeinsam geltenden Bekenntnissen die besonderen zu unterscheiden sind. „Die gemeinsam in ihr geltenden Bekenntnisse sind die alten, allgemeinen der ganzen Christenheit; von den reformatorischen: die Augsburgische Confession als das Hauptbekenntniss der deutschen Reformation" (die Pfarrer Behrends und Baltzer sind so ehrlich zu fordern „mit Ausnahme von Art. X.", aber dies findet keinen Beifall (S. 59), weil die reformirte Kirche ihr „im Wesentlichen" zustimmen kann, wie Müllensiefen meint S. 48). „Die besonderen Bekenntnisse in der Provinz sind: lutherischerseits neben der unveränderten Augsburgischen Confession die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers; reformirterseits der Heidelberger Katechismus, die erste Märkische Confession (*Conf. Sigismundi*), die *Confessio gallicana*. Da wo lutherischerseits die Concordienformel, oder reformirterseits die 2. und 3. Märkische Confession kirchenordnungsmässig bestehen, bleiben auch diese in Geltung." Dem unschicklichen *damnamus*, *repudiamus*, *rejicimus* wird natürlich ein gebührlicher Zaum übergeworfen, dass es den Frieden nicht stören kann und die „vielbefehdete, gottbegnadete Union" am Leben lässt, wie Kögel sie nennt (S. 74). Es gibt in ihr Parteien, aber nicht jede Partei ist berechtigt. „Man hat oft gesagt, so erklärt sich der Präsident (Wölbling) unter Zustimmung der Majorität, das Kirchenregiment müsse über den Parteien stehen, auch den naturalistischen, rationalistischen, pantheistischen, alle gleich behandeln. Das wäre ohne Zweifel hier eine falsche Stellung, es muss entschieden gegen diese stehen. Aber anders ist es und richtig ist es mit jener Forderung und Verpflichtung in Betreff der Parteien, welche berechtigte sind nach dem Rechte der Kirche. Das sind in unserer Landeskirche diejenigen, welche die Union betonen, aber das Bekenntniss anerkennen, und welche das Bekenntniss betonen, aber die Landeskirche anerkennen. Denen gegenüber stehe unser theures Kirchenregiment entschieden parteilos da" (S. 201). Die Grenze ist willkürlich genug gezogen, wie man sieht, aber wie ginge es wohl in der Union ohne Willkür ab, und die Willkür ist das Grab des Kirchenrechts wie jedes Rechtes. Der Consistorialrath Reichhelm erzählt ganz offen: „es seien vom Kirchenregiment Pastoren lutherischer Herkunft bei Gemeinden reformirter Herkunft, und Pastoren reformirter Herkunft bei Gemeinden lu-

therischer Herkunft angestellt worden; es seien in Folge dessen Gemeinden reformirter Herkunft zum grössten Theil jetzt gut lutherisch gesinnt und umgekehrt; diese Thatsachen müssten als Rechtsbestand ausdrücklich anerkannt werden" (S. 61). Dass dieser „Rechtsbestand" dem lutherisch bekennenden Theil der Union nicht gefallen kann, erfahren wir besonders durch den Mund des Superintendenten Hammer, dessen Gemeindeglieder ihm öfters sagen: „Ja wir haben jetzt wohl lutherische Lehre und lutherisches Sacrament, aber wer bürgt uns dafür, dass wir es auch behalten werden? wenn Sie einmal von hier fortgehen, kann man uns einen Pfarrer schicken, der ganz anders lehrt" (S. 76). Solchen Gewissensbedenken gibt General-Superintendent Hoffmann den Trost: „in jedem einzelnen Fall, wo es die concreten Verhältnisse fordern, werde das Kirchenregiment mit der grössten Sorgfalt verfahren; wo aber dazu keine Veranlassung sei, werde es auch von seinem guten Rechte (d. h. Lehrgemeinschaft) Gebrauch machen" (S. 77). In solchen Widerspruch sind in der Union Sorgfalt und gutes Recht gerathen: wo Veranlassung ist, wird Sorgfalt angewendet das lutherische Bekenntniss einigermassen zu schützen; wo keine Veranlassung ist, wird das gute Recht gebraucht das lutherische Bekenntniss zu annulliren. Alle diese Parteien stehen aber in ganz gutem Frieden mit einander, sie beginnen die Synode mit einem gemeinschaftlichen Abendmahl (S. XXIII), wo sich Luther und Zwingli die Hand reichen, und zum Schluss spricht der Präsident das friedfertige Lob über die Synode aus: „Sie hat gethan, was sie konnte." Ja sie hat gethan, was sie konnte, sie hat bezeugt dass noch ein lutherischer Rest in der Landeskirche sei, aber die Nebel der Confusion zerstreuen und die Ketten der Kirchenpolitik lösen und die Klarheit der Confession wieder zur Geltung bringen, das konnte sie nicht, dazu war auch nicht ein Mann in ihrer Mitte befähigt, selbst nicht der Pfarrer Behrends von Prädikow, sonst hätten seine Proteste ganz anders lauten müssen. Wir bedauern dies sehr und legen in Folge dessen ziemlich wenig Werth auf die andern Verhandlungen die noch auf der Tagesordnung standen. — Das Protocoll ist wesentlich gut geschrieben, und die buchhändlerische Ausstattung des Ganzen eine angemessene. [H. O. Kö.]

XI. Liturgik.

Dr. Ludw. Schöberlein (*Prof. theol.* in Göttingen), Die heilige Passion in sieben liturgischen Andachten. Für den kirchl. Gebrauch herausg. Götting. (Vandenhöck & Ruprecht) 1870. 104 S. gr. 8.

Was unsre lutherischen Väter, wenn auch in anderer Gestalt, schon hatten, nämlich eine liturgische Behandlung der Leidensgeschichte des Herrn, und was im Laufe der Zeiten uns verloren gegangen ist, das will uns der Verf. hier wieder bieten in vollkommenerer, reicherer Gestalt. Das Vorlesen der Leidensgeschichte selbst, wenn auch nicht mehr gesangsweise vorgetragen, soll den Mittelpunkt dieser Andachten bilden, welche zwar nicht die Passionspredigten verdrängen, aber doch auch ihre selbständige Bedeutung sich erringen wollen. Dadurch, dass in 7 Andachten die ganze Leidensgeschichte des Herrn nach der Harmonie von Bugenhagen vorgetragen werden soll, mit dem nöthigen Schmucke des Spruches und Liedes umgeben, ist allerdings so viel Zeit in Anspruch genommen, dass eine Passionspredigt sich nicht mit solcher Andacht verbinden lässt, aber wohl ist noch Raum für eine kurze Ansprache, welche etwa die Summe des Verlesenen in gedrängten Worten der Gemeinde ans Herz legen wollte. Indessen ist diese selbst kein Erforderniss, da hinreichende Auslegung dem Worte der Leidensgeschichte durch das deutende Weissagungswort, sowie durch den Kranz der dieselben umschliessenden Versikel und Lieder gegeben ist, und es nur wünschenswerth seyn muss, dass neben den Passionspredigten solche Andachten einhergehen, in welchen die Gemeinde mehr eine handelnde, die Passion durch Gesang und Gebet in ausgedehnterer Weise mitfeiernde wird. Der Verf. hat die früheren Leistungen von Bunsen und Reinthaler wohl beachtet, ist jedoch hier wesentlich selbständig verfahren, indem er seine Arbeit auf die ganze Leidensgeschichte Jesu ausdehnte, und für die Auswahl der geeigneten Versikel, Psalmen, Lieder und Gebete den reichen Schatz seiner Studien auf dem liturgischen Gebiete verwerthete.

Die ganze Anlage des Werkes müssen wir als eine sehr praktische bezeichnen, da diese Andachten so eingerichtet sind, dass es leicht wird, den Gang derselben je nach den lokalen Bedürfnissen zu modificiren. Da der Hr. Verf. von dem innigsten Wunsche beseelt ist, dass doch jeder Geistlicher in Stadt und Land den Versuch mit solchen Andachten machen sollte, so hat er in einer eingehenden Einleitung genau aus einander gesetzt, wie diese Gottesdienste bei den dürftigsten Mitteln, wie bei den reichsten Gesangeskräften einzurichten seien, so dass also auch auf dem kleinsten Dorfe, wo nicht einmal ein Schülerchor zu Gebote steht, die Sache sich ausführen lässt. Zugleich hat derselbe ein Passionsbüchlein für die Gemeinde (36 S. 8.) ausgearbeitet, von welchem, um die weiteste Verbreitung möglich zu machen, 50 Exemplare für

40 Groschen verkauft werden, und welches den Gemeindegliedern Alles bietet, was sie zu ihrer Mitwirkung bedürfen, in dem sie also einen reichen Schatz von Passionsliedern und Sprüchen erhalten.

Möchte des Verf. Wunsch, dass unsere lutherische Kirche durch diese schöne Passionsfeier recht erquickt und gestärkt werde und dieselbe hiedurch die reichen Quellen des göttlichen Trostes, die im Leiden Jesu liegen, recht reichlich kosten möge, in Erfüllung gehen! Es sollte darum jeder evangelische Geistliche von diesen Andachten Notiz nehmen und zusehen, ob er dieselben nicht auch in seiner Gemeinde verwenden oder wenigstens mit einer Charfreitags-Andacht den Anfang zu solcher liturgischen Feier machen könnte. Wir sind überzeugt, je mehr man die Herrlichkeit solcher Andachten einmal gekostet hat, desto lieber werden sie unsern Gemeinden werden und desto lebhafter wird der Wunsch erwachen, sie in ihrer vollen Fülle und reichen Ausführung zu geniessen.

[E. E.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

Fr. Brunn (luth. Pfarrer), Die Lehre von den Gnadenmitteln. III. Vom Amt der Schlüssel. (Heft 1 u. 2 erscheinen später. Dresden (Just. Naumann). 48 S. gr. 8. 5 Gr.

Das Schriftchen, herausgegeben vom Lutheraner-Verein zu Dresden, behandelt den Gegenstand im genauen Anschluss an das s. g. fünfte Hauptstück des kl. luth. Katechismus, und erörtert eben so gründlich als fasslich die Fragen: „1. Was an und für sich das Amt der Schlüssel ist; 2. wem die Gewalt der Schlüssel vom Herrn gegeben ist, und von wem sie nach göttlicher Ordnung öffentlich geübt werden soll; und 3. wie sie geübt werden soll“, wobei gezeigt wird *a)* „die göttliche Ordnung, in der Gott das heil. Schlüsselamt will in seiner Kirche verwaltet haben“, *b)* „die Personen, welche durch das h. Schlüsselamt gelöst und gebunden werden sollen“, und *c)* „was Natur und Art eines christlichen Bannes ist.“ Das Ganze schliesst mit einer „Nachlese aus Luthers Schriften.“ Einige geringe *Errata* abgerechnet lobt das Büchlein sich selbst. Es ist rein evangelisch, allem romanistischen und romanisirenden, wie allem enthusiastischen und sectirerischen Wesen abhold, und wird Pfarrern, Schullehrern und gemeinen Christen gleich willkommen seyn und für keinen ohne heilsame Frucht bleiben. — Bei dieser Gelegenheit bemerken wir zugleich, dass vom Lutheranerverein zu Dresden auch noch folgende Schriften herausgegeben und durch obengenannte Buch-

handlung zu beziehen sind: 1. Brunn, Ist der Pabst der Antichrist? Pr.: 5 Gr. 2. Derselbe, Ueber allgemeine Judenbekehrung. 4 Gr. 3. Derselbe, Vom Pietismus. 3 Gr. 4. Die Lehre der luth. Kirche von der Rechtfertigung u. s. w. 1 Gr. 5. Fick, C. J. H., Der Chiliasmus ist falsch. 8 Gr. 6. Derselbe, Predigt am 26. Sonnt. n. Trin. 1 Gr. 7. Derselbe, Warum hangen wir so fest an der lutherischen Kirche? $2^1/_2$ Gr. 8. Warum sich kein Lutheraner bei seiner Seelen-Seligkeit an eine unirte Kirche anschliessen darf. 2 Gr. 9. Weck- und Mahnruf an die Lutheraner Deutschlands. 2 Gr. — Das Wirken des Lutherauervereins sei der allgemeinen Beachtung unserer Glaubensgenossen empfohlen! [Str.]

XIV. Dogmatik.

Albert Kahle (*Lic. theol.*, *Dr. philos.*, Pfarrer zu Königsberg), Biblische Eschatologie. 1te Abtheilung: Eschatologie des A. T. Gotha (Schlössmann) 1870. 320 S. 8.

Der Verf. will nicht für die Männer der Wissenschaft schreiben, auch sei er, sagt er bescheiden, sich nicht bewusst, neue Aufschlüsse, wichtige theologische Entdeckungen geben zu können, sondern er möchte seinen Amtsbrüdern einen Dienst leisten durch Durchforschung der Schrift nach der bezeichneten Seite, da durch die Irwinganier die Frage nach den letzten Dingen zu einer brennenden geworden sei. Wohl hat Böttcher in seinem Werke *de inferis* 1845 und Klostermann in seiner 1868 zu Gotha erschienenen trefflichen Schrift: Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des A. T. diesen Gegenstand schon eingehend behandelt, allein erstere Schrift schmeckt ihm zu sehr nach Rationalismus und letztere enthält ihm zu viele Künsteleien und Gewaltsamkeiten, und auch die älteren sehr zahlreichen Schriften über den Unsterblichkeitsglauben der Hebräer scheinen ihm den Gegenstand noch nicht zum Abschluss gebracht zu haben.

Böttcher hatte behauptet, dass man von einer biblischen Eschatologie aus der Zeit der Patriarchen nichts wisse, weil die hebräische Literatur eigentlich erst mit Samuel angehe; der Verf. weist nun, allerdings weniger durch eigne Begründung, als durch Berufung auf Bleek und Andere nach, dass man allerdings von älteren Theilen der Schrift reden müsse. Aus diesen führt er nun die sprechendsten Stellen an, welche dem besonnenen Betrachter zeigen, dass von Anfang an der Glaube an die Unsterblichkeit im Menschen lebte. Besonders gut ist, was er S. 45 bemerkt, dass der Pentateuch, sofern

er den Menschen zum Ebenbilde Gottes geschaffen seyn lässt, das anthropologische Fundament; sofern er Gottes Gnade und Gerechtigkeit lehrt, das theologische Fundament jenes Glaubens lege. Hierin ist eigentlich der Hauptbeweis für die Ansicht gegeben, dass die älteste Menschheit an dieser Wahrheit festhielt, und der Verf. hätte sich zu der irrigen Ansicht S. 44 gar nicht fortreissen lassen sollen, dass der Unsterblichkeitsglaube bis ins Mosaische Zeitalter unvollkommen gewesen sei; vielmehr ersieht man aus den biblischen Urkunden, dass die Zeit der Patriarchen viel entschiedener den Gedanken des Jenseits bewegte, als die Zeit des Gesetzes, wogegen dieses das Interesse hatte, Lohn und Strafe als schon hienieden erfolgend darzustellen, und so erst allmählich zu der höheren Anschauung emporzuheben, dass erst das Jenseits die volle Ausgleichung bringe, so dass das Gesetz auch in dieser Beziehung ein Zwischenhineingekommenes ist. Der Verf. selbst bekennt sich indess S. 306 zu der Anschauung, welche gewiss die richtige ist: Der Glaube an ein ewiges Leben hat sich nicht aus elementaren Anfängen bis zu verhältnissmässiger Vollkommenheit entwickelt, sondern ist zuerst in göttlicher Reinheit, wenn auch in kindlicher Form vorhanden gewesen; im Zeitalter des Gesetzes wurde er dem religiösen Gesichtskreise mehr entzogen, die Propheten haben ihn wieder hervorgehoben. Es scheint also jene erste Behauptung nicht ganz klar zu seyn, wie wir überhaupt gewünscht hätten, dass die Gedankenentwicklung etwas präciser, schärfer, rascher sich entfaltet hätte. Der Vf. schweift hie und da allzuweit ab, und die Masse des Stoffes, den er mit gründlichem Fleisse durchgearbeitet hat, verleitet ihn, dem Leser mehr zu bieten, als der nächste Zweck einer Frage erheischt, und so öfter Widerspruch im Einzelnen bei jenem hervorzurufen, wo er dies leicht vermeiden konnte. So behauptet er, Adam habe zunächst nur gewusst, dass er Erde sei, an Ex. 3, 11 erst habe der Glaube an Unsterblichkeit entstehen können, während er doch an andern Stellen den Vätern schon diese Erkenntniss zutheilt. Andererseits findet er die Hebr. 11, 19 bezeugte Erkenntniss Abrahams nur erst als *implicita* vorhanden, obgleich das Natürlichste ist anzunehmen, dass die Väter auch die Consequenzen zogen. Sonderbar ist seine Uebersetzung von Gen. 16, 14: Schau ich hier auch nach dem Schauen? womit er beweisen will, dass die Hebräer meinten, eine Theophanie sei etwas Todbringendes, was doch die Geschichte der Erzväter deutlich widerlegt. Er meint zwar, Abraham sei eine Ausnahme, allein der Unterschied liegt nicht im Subjecte, sondern in der Art der objectiven Erscheinung. Die Erläuterung des Lebensbaumes S. 31

scheint uns nicht genügend; es ist nicht klar gemacht, wie er Veranlassung zur Verlängerung des Lebens wird, mit der Beseitigung fernerer Versuchung hat er zunächst nichts zu thun. Die Behauptung S. 42, צְמִים stehe für den Sing., um die Vielheit auszudrücken, wird wohl Niemand billigen. Dass der Scheol im alt. Test. nur als Ort der Qual für die Verächter Gottes zu denken sei, beweisen die citirten Stellen nicht; auch die Behauptung „zu den Vätern versammelt werden" stehe nur von Frommen, muss er eigentlich selbst widerlegen.

Der Verf. nimmt nun die einzelnen Schriften des alten Test. mehr nach der äusserlichen Reihenfolge, als nach ihrer chronologischen Folge durch; Letzteres vermied er wohl deshalb, weil dieser Punkt selbst einer eingehenden Untersuchung bedurft hätte, doch hält er auch jene Ordnung nicht strikt ein, indem er die Lehrbücher sämmtlich nach den prophetischen Schriften betrachtet. Für eine specifisch wissenschaftliche Untersuchung würde freilich die Feststellung der Chronologie eines der ersten Erfordernisse seyn, und an der Hand dieser müsste eigentlich die Untersuchung vorwärtsschreiten; doch müssen wir allerdings hervorheben, dass der Verf. bei der Erörterung der einzelnen Schriften die verschiedenen Annahmen über deren Entstehen kurz berührt. Wenn er aus 2 Sam. 14, 14 folgert, dass der in der ewigen Fortdauer begründete Werth einer Menschenseele hier noch gar nicht erkannt sei, so geht er zu weit, da diese und die übrigen citirten Stellen nur von der Nichtigkeit dieses Erdenlebens reden und die Fortdauer der Seele hier ganz ausser Spiel bleibt, woraus noch nicht folgt, dass sie unbekannt war, was ja 2 S. 12, 23 widerlegt, welche Stelle nicht blos die Hoffnung der Wiedervereinigung zu enthalten scheint, sondern wirklich enthält, sonst wäre das Wort „ich gehe zu ihm" eine inhaltlose Phrase. Mit seiner Erklärung des Erscheinens des verstorbenen Samuel, wozu er nur alte Literatur aufführt, von den neueren Verhandlungen nichts erwähnt, können wir uns nicht einverstanden erklären. Die Annahme des Bauchredens der Hexe hat im Texte auch nicht die mindeste Berechtigung. Diese Geschichte zeigt übrigens deutlich, dass der Glaube an ein bewusstes Daseyn der Verstorbenen in Israel nie erloschen ist; keineswegs aber hielt man sie für göttliche Wesen, die Alles vorauswüssten, denn was von dem Seher Samuel gilt, gilt damit noch nicht von allen Verstorbenen. Mit Recht hingegen verwirft er die Deutung, welche Fries den letzten Worten Davids gibt; von einem ewigen, über das Diesseits hinausgreifenden Endgerichte oder ewigem Leben ist hier keine Rede. Matth. 13, 30 heranzuziehen, hiesse das alte und neue Testa-

ment vermengen. In den Büchern der Könige findet er den Ausdruck „sich zu seinen Vätern legen" nur vom natürlichen Tode gebraucht, allein dies ist bei Jojakim unzutreffend. Wenn sein Begräbniss nicht erwähnt wird, so weist dies darauf hin, dass er im Gefechte fiel. Ebenso wenig passt seine Behauptung auf Amazia (wie 2 Kön. 14 zu lesen ist), den sie als Todten, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, nach Jerusalem transportirten. Ueberhaupt aber sehen wir nicht ein, warum dies die *formula solennis* vom Tode der Könige und zwar von dem natürlichen Tode seyn sollte, da dies nicht im Begriffe des Wortes selbst liegt, und es reiner Zufall seyn kann, wenn es nicht auch von andern Personen gebraucht wurde. Da der Autor die Königsreihe fortlaufend anführt, so lag hier auch der Gebrauch dieser Formel nahe, ohne dass diese deswegen für andere Leute unpassend wäre. In c. 19, 4 finden wir nicht von einem Sterben der Seele gesprochen, sondern Elias bittet, dass sie Gott dieser Zeitlichkeit entnehme; wohin er sie nehmen solle, das lässt er allerdings unbestimmt, und nicht von einem Sündenbekenntniss ist die Rede, sondern Elias will sagen: ich habe keinen Anspruch auf ein besseres Loos. Eingehend behandelt er die Himmelfahrt Eliä und geisselt hiebei die Frivolität eines gewissen Mork, der freilich kaum diese Erwähnung verdient. Mit Recht betont er, dass der Autor Elias zur Wohnung Gottes erhoben seyn lässt, und er hätte gegen de Wette hinzusetzen können: Die Idee der Himmelfahrt ist für das alttestamentliche Bewusstseyn allerdings zu hoch, aber eben dies beweist, dass nur die Thatsache solchen Glauben wirken konnte, nicht das Volksbewusstseyn selbst. Falsch hingegen ist wieder seine Folgerung, mit dieser Erkenntniss habe der Scheol seine Bedeutung für den Autor verloren; mit nichten, das hätte sich in dem Glauben der Folgezeit zeigen müssen. Eliä Himmelfahrt bleibt etwas Vereinzeltes, ihr Verständniss dem alten Bunde jedenfalls ein Räthsel, dennoch wird mit gewissenhafter Treue die Thatsache bewahrt; von einer Aufnahme aller Frommen in den Himmel ist keinenfalls die Rede. Die Todtenerweckungen schlägt er in ihrer eschatologischen Bedeutung zu gering an; sie setzen mit Nothwendigkeit persönliche Fortdauer voraus, denn 1 Kön. 17, 22 wird die Erweckung nicht als eine Neuschöpfung aus dem Nichts, sondern als Rückkehr der Seele bezeichnet, die also bereits angefangen hatte, ein von dem Leibe geschiedenes Leben zu führen, d. h. ja persönlich fortdauerte. 2 Kön. 5, 27 und 8, 4 will er durch eine Heilung Gehasi's erläutern, allein der Fluch ist dort zu bestimmt ausgedrückt, als dass sich denken liesse, dass Elisa den Abgefallenen je wieder aufnahm und

dass er als Diener des Propheten erwähnt seyn könnte, ohne die Aussöhnung zu beschreiben. Hier bleibt kein anderer Ausweg, als diesen Abschnitt vor die Zeit des Fluches zu setzen.

In sehr eingehender Weise bespricht er Jesajas, den Fürsten der Propheten, der in Bezug auf Eschatologie die bedeutungsvollsten Winke uns bietet, der mit weitschauendem Blick über alle Zwischenzeiten bis hin auf die letzte Gerichtsscene blickt. Doch der Verf. will die wörtliche Fassung der Stellen, die vom Untergange der alten Welt handeln, z. B. 34, 4. 24, 21 u. s. w. nicht zugeben, es soll nur eine poetische Metapher seyn; aber welch eine ungeheuerliche Metapher wäre das, wenn ihr nicht die Wirklichkeit als Substrat zu Grunde läge! Alles Heer des Himmels soll zergehen, das bedeutet gewiss nicht, wie der Verf. meint, dass sie nur für uns vergehen, wenn wir sterben, dazu sind die Worte zu gewaltig, um einen so dürftigen Gedanken auszuprägen; auch lehrt schon in 24, 21 der Parallelismus, dass unter dem Heer der Höhe persönliche Wesen zu verstehen sind. Richtig hebt er hervor, dass der Prophet in 57, 1 den Ort der Seligen als eine Friedensstätte bezeichnet, nur hätte bestimmter hervorgehoben werden sollen, wie hier offenbar eine entschiedene Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen im Jenseits gemacht ist. Die Bedeutung von אסף ist dort übrigens, wie der Zusammenhang entschieden fordert: wegraffen, nicht sammeln. Wenn Hiskia eine andere Anschauung über den Scheol in C. 38 kund gibt, so ist dies nicht in seinem Sündenbewusstseyn begründet, denn v. 17 und 18 zeigen ihn ja nur als einen nach Vergebung dürstenden Sünder, sondern vielmehr darin, dass der König nicht zu der Höhe der prophetischen Erkenntniss emporgestiegen ist. Die Erläuterung von v. 11 halten wir nicht für richtig; das Einfachste bleibt doch חֶלֶד in jener Stelle zu lesen, und die Bedeutung von קפד ist doch wohl nur: zusammenwickeln, da sich für die Auslegung: abschneiden gar kein stichhaltiger Grund anführen lässt. In Jes. 26, 19 erkennt er die Hoffnung auf eine Auferstehung von den Todten an, was gegen sein gewöhnliches Verfahren der bildlichen Deutung ist, bestreitet aber das Millennium, weil jedes Merkmal fehle, das die erste Auferstehung von der zweiten unterscheiden liesse. Allein für Jesajas fällt eben beides in Eins zusammen; er kennt überhaupt kein Jenseits für die Entwicklung des Volkes Gottes, sondern nur eine unendliche diesseitige Entwicklung. Gerade an jener Stelle aber scheint nicht von der Todtenauferstehung die Rede zu seyn, sondern von der Neubelebung des Volkes, für welche er aber seinen Ausdruck von der Auferstehung der Todten hernimmt, welche also geglaubt wurde.

Man kann aber nicht behaupten, dass nichts Bestandtheil des israelitischen Glaubensbewusstseyns seyn könne, was nicht Gegenstand der öffentlichen Verkündigung war. Wir können wohl die *stamina*, aber nicht das ganze Gewebe aller Glaubensartikel aufzeigen. Die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sind dem Vf. hingegen wieder Bilder; allerdings sind sie es, sofern der Prophet nicht eine absolut neue Erde schaut, welche das Jenseits beginne, sondern es ist ihm eine totale Umwandlung dieser Erde, welche jedoch den Charakter des Diesseits, die Bewegung in Zeit und Raum nicht aufhebt, und somit auch den Tod nicht beseitigt. Das Gleiche gilt von den ewigen Höllenstrafen, dem Buche des Lebens, der ewigen Freude. Indem der Verf. das Alles nur bildlich deutet, aus jenen (C. 66, 24) nicht ewige Qualen, sondern nur ein immer neues Verbrennen für die Dauer des neuen Jerusalems, das Leben nur als lokale, zeitliche Glückseligkeit deutet, die ewige Freude als den unvergänglich gedachten Glanz der Freudenkrone der heimkehrenden Exulanten auffasst, hat er sicher die Tiefe des Propheten nicht verstanden, der allerdings nichts von einer jenseitigen Herrlichkeit weiss, aber das Diesseits als eine unendliche Linie anschaut, die kein Ende kennt; diese Herrlichkeit und Freude, diese Qual und dieses Gericht sind ihm nun keine vorübergehenden Erscheinungen, sondern in die Unendlichkeit sich fortziehende Begebnisse. Das hat der Verf. auch hie und da anerkannt, aber er zeigt sich nicht konsequent in seiner Auffassung; ebenso scheint uns seine Leugnung der schliesslichen Massenbekehrung des Volkes Israel zu Christo nicht folgerichtig, da er ja doch die schliessliche Neugestaltung Israels lehrt, diese aber ohne Busse und Hinwendung zum Messias nicht möglich ist nach des Propheten deutlicher Erklärung. Auffallend war es uns, dass er das wichtige 53te Capitel gar nicht in den Bereich seiner Betrachtung gezogen hat.

Er wendet sich zum Buche des Jeremias, hebt mit Recht hervor, dass bei ihm die eschatologischen Beziehungen mehr zurücktreten, betont aber nicht genügend, dass dennoch dieselbe Grundanschauung Israels bei ihm herrscht. Dies war hauptsächlich an dem wichtigen C. 21 nachzuweisen, und von diesem lichten Mittelpunkte aus konnten dann die scheinbaren Widersprüche gelöst werden, während man durch die Darstellung des Verf. keine rechte Klarheit über die Anschauung des Propheten erhält; er bewegt sich dazu in zu unbestimmten Ausdrücken, z. B.: C. 51, 39 dürfte die Leugnung der Auferstehung nur eine scheinbare seyn; אחרות הימים bedeute hie und da nur die Folgezeit überhaupt, während er doch Graf's

richtige Auslegung billigt, es sei ein feststehender Ausdruck des Endes; dann tritt er wieder mit zu kühnen Behauptungen auf, Threni 3, 6 beweise, dass man sich den Scheol mit verschiedenen Gemächern dachte, er sei keine Stätte der Barmherzigkeit Gottes mehr, Jer. 31, 15 führe über Jesajas hinaus, indem es die Theilnahme der Geschiedenen an dem Loose der Lebenden lehre. Allein das sind allzu wenig begründete eitle Hypothesen.

Mit grossem Fleisse und eingehender Liebe hat der Verf. hierauf die eschatologischen Stellen Ezechiels behandelt, besonders das berühmte 37te Capitel, allein das Resultat seiner ausgedehnten Untersuchung erscheint uns doch zu dürftig. Nichts als die Möglichkeit der Todtenerweckung soll der Gehalt der Vision seyn, und woraus Ez. diese Idee geschöpft habe, kann er uns auch nicht sagen, er findet nicht die Wurzeln dieser Lehre in der Vergangenheit. Auch die beiden Scheol-Stellen sind ausführlich besprochen, indessen ist es unbegründet, עַם עוֹלָם auf die frechen Empörer der Vorzeit zu beschränken, und zu kühn, aus den gewaltigen Bildern des Propheten, die Grab und Scheol absichtlich nicht bestimmt scheiden, bestimmte Anschauungen über die Beschaffenheit der Unterwelt erschliessen zu wollen. Auch was er zur Deutung des 16. Cap. über die Rückkehr Sodoms sagt, kann uns nicht genügen. Sollte blos dies der Gedanke seyn, die Schuld Israels sei grösser, als die Schuld Sodoms, so liesse sich gar nicht einsehen, wozu der Prophet von der Bekehrung Sodoms spräche. Endlich die Stellung, die Ez. zu seiner Tempelweissagung einnahm, hat er zwar sehr treffend bezeichnet, wir theilen ganz seine Anschauung, dass Ez. nicht über die Wiederherstellung der israelitischen Theokratie hinausgehe; doch ist uns das über den Tempelstern Gesagte gar zu unbestimmt, es muss auch hier ein festes Prinzip der Auslegung beibehalten werden.

Er wendet sich sodann zu den kleinen Propheten und zwar nach ihrer Ordnung im Canon, ohne die chronologische Stellung in den Vordergrund treten zu lassen, welche doch für eine derartige Untersuchung eine Hauptsache gewesen wäre, um jedesmal zeigen zu können, welcher Schatz des Wissens bereits vorhanden war. Denn keineswegs halten wir es für nöthig, dass jedesmal eine genaue Hinweisung auf ein früheres Prophetenwort stattfinde, wo auf diesem ein Weiterbau geschieht. Hos. 13, 14 hätte einer gründlicheren Erörterung und ausgedehnteren Benutzung für die Eschatologie bedurft; ebenso hätte die Lehre vom Scheol zusammenfassend dargelegt werden sollen. In der Auslegung Joels schliesst er sich

an Hengstenberg an, er glaubt, direkt sei das Weltgericht hier nicht prophezeit und doch habe der Prophet die Endentwicklung des Reiches Gottes vor Augen. Mit der Deutung der Stellen im Buche Jona sind wir gar nicht einverstanden. Gerade das, was Jesus als eschatologisch bedeutungsvoll hervorhob, ist hier nicht hervorgehoben; der Schluss aus den umgebenden Worten, dass Scheol als Tiefe voller Drangsal gedacht sei, ist unberechtigt, da es hier nichts Anderes bedeutet, als sonst: Ort der Todten, Todeszustand. Ohne allen Grund spricht er Nahum den Glauben an Unsterblichkeit der Seele ab; wenn er Habakuk's Ausdruck „Berge der Ewigkeit" als hyperbolisch bezeichnet, so wird es sich erst fragen, ob dies wahr sei, da zuerst bewiesen werden müsste, dass עַד die Ewigkeit in metaphysischem Sinne bedeute, was aber nicht der Fall ist; die hohe Bedeutung Sacharja's für die Eschatologie ist nicht gewürdigt, da er von dem falschen Prinzipe ausgeht, nur nach Aussprüchen über ein Jenseits zu suchen, während die alttestamentliche Eschatologie dieses Jenseits gar nicht kennt, sondern dasselbe nur als die kontinuirliche Fortsetzung des Diesseits anschaut. Auch bei Maleachi weiss er nichts vom Endgericht zu finden, sondern er sieht im 3. Cap. nur die Hinweisung auf den sich immer wiederholenden Sieg der Frommen, trotzdem dass der Prophet von dem grossen Tage des Herrn redet.

Weiter in Einzelheiten einzugehen erlaubt uns der Raum nicht; deshalb schliessen wir mit der Anerkennung, dass der Verf. mit grossem Fleisse den Gegenstand durchforscht, mit aufrichtiger Liebe zur Wahrheit den richtigen Sinn der behandelten Stellen zu ergründen gesucht habe, und dass er jedenfalls sehr viel Anregendes biete, auch den Leser durch alle Gebiete der Schrift hindurch treulich führe; doch scheint er uns nicht die rechte Methode der Entwicklung gewählt zu haben, und es fehlt ihm die exegetische und überhaupt wissenschaftliche Schärfe, die ein so bedeutendes Thema, wenn es glücklich durchgeführt werden soll, erfordert. [E. E.]

XVI. Christliche Ethik.

1. G. Fritschel (Prof. am Wartburg-Seminar, Jowa), Die Zinsfrage. Zwölf Thesen über das Ausleihen von Geld auf Interessen. Allentown, Pa. 1869. 45 S. gr. 8.
2. Vierzehnter Synodal-Bericht der Allgemeinen Deutschen Evang.-Luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten u. s. w. St. Louis, Mo. 1869. 130 S. gr. 8.

Die in Amerika brennend gewordene „Wucherfrage" hat

in obigen Schriften (im „Synodalbericht“ von S. 51—85) einen Ausdruck, oder vielmehr zwei entgegengesetzte Ausdrücke, gefunden. Auch in der Zeitschr. f. d. g. luth. Theol. u. K. (Heft 2. v. 1870, S. 260 ff.) hat Past. Döhler zu Walcottsburg in Nordamerika „die Lehre vom Wucher“ eingehend besprochen, und über lang oder kurz wird man auch in Deutschland eine bestimmte Stellung zu der Frage nehmen müssen. Auf der vom 1.—11. Sptbr. 1869 zu Fort Wayne, Ind., abgehaltenen 14. Versammlung der Missourisynode wurde in 6 Sitzungen über den Gegenstand verhandelt. Es lagen 14 „Thesen über den Wucher, ausgearbeitet von Past. Brohm sen.“ (und mitgetheilt im „Synodalberichte“), zur Besprechung vor, von denen jedoch nur die 5 ersten zur Berathung gelangten. Offen herausgesagt: wir sind weder mit den 14 Thesen, noch mit dem Resultate der bezüglichen Synodalverhandlungen einverstanden. Unsere Gründe vollständig und ausführlich zu entwickeln, verbietet der Raum dieser Zeitschrift; doch wollen wir die wichtigsten kurz andeutend berühren. 1. Vor allen Dingen vermissen wir den Einklang zwischen Brohm's 8ter These und den beigefügten Bibelstellen. Die These definirt den „Wucher“ als „das Ausleihen von Geld auf Interessen“, und um diese Definition dreht sich die ganze „Wucherfrage“. Gleichwohl ist der biblische Begriff des „Wuchers“ ein anderer, ein viel weiterer, wie schon aus 5 Mos. 23, 19 klar hervorgeht. Ohne der h. Schrift Zwang anzuthun, werden ihre betreffenden Aussprüche also nicht einmal dem Thesentexte gemäss „verstanden werden können“ und dürfen, viel weniger „verstanden werden müssen“. Die missour. Freunde haben ja den biblischen Wucherbegriff nach der einen Seite willkürlich beschränkt, um ihn nach der andern willkürlich ausdehnen zu können. Denn so gewiss in der h. Schrift nicht jeder „Wucher“ ein Geldverleihen auf Zinsen ist, ebenso gewiss ist nicht jede Zinsnahme für ausgeliehenes Geld ein „Wucher“ im biblischen Sinne des Wortes. — 2. Die Missourier verdammen allen „Wucher“. Damit widersprechen sie der h. Schrift, welche den „Wucher“ an den „Fremden“ gestattet; sie widersprechen auch sich selbst, indem sie den „Nothwucher“ der Wittwen und Waisen zulassen. Und doch gibt gerade dieser „Nothwucher“ der ganzen Sache eine höchst bedenkliche Richtung. Schon Jak. Andreä ruft aus: „Zeig mir ein Spruch in der ganzen h. Schrift, dass Gott den Wittwen und Waisen, Armen und Dürftigen erlaubt habe zu wuchern, zu stehlen, zu rauben und zu morden! Oder, dass die Waisen ihr Gut dürfen und können durch Wucher mit unverletztem Gewissen mehren! Wo läuft

der Prophet oder Apostel, der das geschrieben, oder wo stehet dieser Spruch in der Bibel? Kein kannst du zeigen, dess bin ich gewiss.“ (Vgl. Fritschel, S. 33 f.) — 3. Past. Brohm scheidet (in These 11) eigenmächtig von der „Wucherfrage“ aus, was ihm beliebt. Damit können sich ernste Gewissen nicht beruhigen. Solche wissen, dass „Pacht“, „Miethe“, „Schadewacht“ u. s. w., desgleichen Getreide, Salz und andere Lebensbedürfnisse, sammt und sonders Dinge sind, „damit man wuchern kann“, hinsichtlich deren also die nämlichen Bestimmungen angewandt werden müssen, wie beim Geldwucher. Dass man missourischerseits dies nicht anerkennen will, wird nicht ohne üble Folgen bleiben. (Vgl. den von Fritschel mitgetheilten „Gewissensschrei aus der Gemeinde“, S. 44. Anmerk.) — 4. Die missourische Lehre von der Zulässigkeit oder Sündlichkeit bürgerlicher „Contracte“ bringt uns wieder in ein endloses Gewirr von juristischen und casuistischen Spinositäten, wovon uns doch die Reformation frei gemacht hat. Wir finden es darum gerathen, mit Döhler (a. a. O., S. 279) und Fritschel (S. 37 ff.) bei den betreffenden symbolischen Bestimmungen zu bleiben. Die Apologie d. A. C. lehrt: „Es sind unzählige verworrene Disputationen von Contracten, da christliche Gewissen nimmermehr gestillt werden können, sie sind denn dieses nöthigen Stückes unterrichtet, dass ein Christ mit gutem Gewissen sich halten kann nach Landrecht und Gebrauch. Denn dieser Unterricht errettet viele Gewissen, da wir lehren, dass die Contracte sofern vor Gott ohne Gefahr sind, sofern sie in den gemeinen Rechten und Landgebräuchen (welche den Rechten gleich gelten) angenommen sind.“ Jedenfalls ist es sicherer, diesen klaren Weisungen zu folgen und nicht einer Lehre, die den landüblichen Begriff des Wuchers verwirft, ohne doch den biblischen zu erschöpfen. — 5 Das (ohnehin nur relative) biblische Wucherverbot ist, wie Döhler richtig bemerkt, kein Moralgesetz, sondern eine *lex forensis*, ein israelitisches Landesgesetz (Fritschel nennt es seltsamerweise ein Ceremonialgesetz). Es steht also den biblischen Ehe- und Sabbatgesetzen völlig gleich, d. h. es ist, wie diese, durch Christi Leiden und Sterben aufgehoben. Was man hierauf zu erwidern pflegt, ist nicht stichhaltig. „Es nützt sehr wenig, sich darauf zu berufen, dass das ‚klare Wort Gottes‘ alles und jedes Interessennehmen ohne Unterschied verbiete, denn man könnte dann noch viele andere mosaische Ordnungen und Satzungen, wie z. B. das Gebot der Beschneidung, des Zehnten, das Verbot des Schweinefleischessens, des Essens von Blut (Blutwurst) und unzählige andere Satzungen,

als im klaren Wort Gottes deutlich geboten, aufzählen und unter diesem Vorwand uns ganz und gar zu Juden machen." (Fritschel.) Ueberdies verbietet ja „das klare Wort Gottes" eben nicht „alles und jedes Interessennehmen ohne Unterschied." — 6. Wäre das biblische Wucherverbot ein Moralgesetz, so müsste es, wie alle Gebote der zweiten Tafel, auch den „Fremden" zu gute kommen. Denn die Summa der *lex moralis* kann niemals lauten: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen." — 7. Wird unter „Wucher" eine bestimmte Art von Uebertretung des Dekalogs verstanden, so muss er, heut wie zu Moses Zeiten, als „Sünde" verdammt werden. Wer dagegen „Wucher" für einerlei mit „Interessennehmen", und „Interessennehmen" für gleichbedeutend mit „Todsünde" erklärt, der begeht eine doppelte *petitio principii* und wird, wenn er nicht rechtzeitig einlenkt, zuletzt theoretisch und praktisch in eine Sackgasse gerathen. — 8. „Nicht das Zinsnehmen an und für sich selber, sondern die Lieblosigkeit, welche dabei vorkommen und der Grund davon seyn kann, ist Sünde." „Wo das Ausleihen von Geld nicht den Charakter der Uebung christlicher Barmherzigkeit hat, noch haben kann, kann auch das Interessennehmen nicht als eine Versündigung gegen die Liebe oder die Barmherzigkeit bezeichnet werden." (Fritschel.) — 9. „Christus will kein Gebot aufstellen, dass das Interessennehmen unter allen Umständen, man mag Armen oder Reichen Geld leihen, Sünde sei, sondern er will Barmherzigkeit predigen." „Christus predigt das Gebot der Liebe, aber bürgerliche, geschäftliche Verordnungen gibt er (in der Bergpredigt und sonst) ebensowenig, als er je Erbschichter seyn mochte." (Ders.) — 10. Bei der missourischen Wucherlehre droht die Vermischung von Gesetz und Evangelium, von geistlichem und weltlichem Regiment, einzureissen, durch welche „der Freiheit des Christenmenschen" ein Ende gemacht wird. — 11. „Das lutherische Volk hat es nach der Zeit der Concordienformel wenigstens stets für unsündlich gehalten, einen mässigen Zins zu geben und zu nehmen." Denn „die luther. Kirche im Ganzen hat eine Lehre nicht acceptirt, die des genügenden Schriftgrundes entbehrt, und von welcher daher die Symbole schweigen. Und wie guten Anlass hätten doch beide Katechismen an die Hand gegeben, sie zu lehren!" (Döhler a. a. O.) — 12. Unsere missourischen Brüder berufen sich auf Luther. Uns ist aber von jeher zweifelhaft geblieben, was Luther eigentlich unter dem „Wucher" verstehe. Wenn es sich mit seinem „unbedingten Wucherverbote" nur nicht etwa auch so verhält, wie mit seiner „absoluten Prädestination", die in

dem Buche *de servo arbitrio* (wie auch in der ersten Ausg. der *Loci* Melanchthons) augenscheinlich vorliegt, und doch nach Luthers (und Melanchthons) anderweiter Lehre gar nicht vorliegen kann noch soll! Auch Fritschel (S. 20 ff. 26 Anm. von Baumgarten) und Döhler (a. a. O., S. 276 ff.) führen eine Reihe von Aussprüchen und Thatsachen an, nach denen man bei Luther kein unbedingtes Wucherverbot, wohl aber einen weit ausgedehnten „Nothwucher" finden dürfte. Ja selbst im „Synodalbericht" begegnen wir (S. 83) einem Citat aus Luther, das, bei genauer Erwägung einiger Worte, die ganze Frage unter einen andern, jedes unbedingte Zinsverbot ausschliessenden, Gesichtspunkt stellt. („Luther sagt: Willst du ein Interesse mit haben, zu gewinnen, musst du auch ein Interesse mit haben, zu verlieren, wie das fordert die Art eines jeglichen Kaufes. Und welche Zinsherren das nicht leiden wollen, die sind so fromm, als Räuber und Mörder." Wird hiernach das Geld beim „Wucher" nicht ausgeliehen, sondern als Waare verkauft, so fragt sich billig, welches göttliche Gesetz irgend einen Handelsmann verpflichte, seine Waaren ohne allen Gewinn, für den blossen Einkaufspreis, hinzugeben und auch noch eine, vielleicht sehr beträchtliche, Zeit lang auf die Bezahlung zu warten, oder den Schaden tragen zu helfen, den das, ihm gar nicht mehr angehörige Verkaufsobject in den Händen seines neuen Besitzers vielleicht genommen hat. Sollte sich Luther dieser Anschauung verschlossen haben? oder war sein Wucherbegriff dennoch ein anderer, als man gewöhnlich annimmt?) — Da übrigens, auch von allem bisher Erwähnten abgesehen, die missourische Wucherlehre an dem eigenthümlichen Gebrechen leidet, dass sie zwar den „Creditor" verhindert, an seinem Schuldner, nicht aber den „Debitor", an seinem Gläubiger zu „wuchern", so wäre doch mit Fritschel (S. 23 f. Anm.) dringend zu wünschen, unsere werthen Glaubensgenossen möchten die bei einer andern Veranlassung aufrecht gehaltenen, echt evangelisch-protestantischen Grundsätze von der unzulässigen Gefangennehmung des Christen „unter die äusserlichen Satzungen, die nicht in seinem neuen Herzen geschrieben stehen", — auch im vorliegenden Falle zur Geltung gelangen lassen. — — Noch eine Notiz anderer Art. Unter dem vielen Erfreulichen, was, neben manchem Betrübenden, der „Synodalbericht" zu melden hat, befindet sich auch die Nachricht von der Gründung einer vierten theologischen Professur am Predigerseminar in St. Louis. „Herr *Lic. Dr.* E. Preuss wurde zur Wahl empfohlen und erhielt auch sogleich die provisorische Anstellung" (die nun bereits zur defi-

nitiven, mit einem Gehalt von 1000 Doll: nebst freier Wohnung, geworden ist). Die Synode beschäftigte sich eingehend mit dieser Angelegenheit. „Die in verschiedenen Zeitungen mit üblen Gerüchten verfolgte Person des Hrn. *Dr.* Preuss betreffend, wurden, besonders der mit den Thatsachen noch nicht bekannten Deputirten wegen, die in ‚Lehre und Wehre‘ mitgetheilten wohl beglaubigten Zeugnisse verlesen, wodurch jene übeln Gerüchte als völlig grundlos erwiesen wurden.“ Unaufgefordert legte dann auch *Dr.* Pr. vor versammelter Synode „ein Bekenntniss bezüglich seiner jetzigen Stellung zur Union“ ab, dahin lautend, „dass er es nicht mehr mit seinem Gewissen vereinigen könne, wieder in die Union einzutreten.“ Wer erkennt nicht in diesem Gange der Dinge die höhere Hand, die den trefflichen Mann, wider sein Wollen, aus der Unionskloake zog und in ihm der missourischen Kirche ein Rüstzeug zu Lehre und Wehre zuführte, zu dem wir ihr nur freudig Glück wünschen können! „Des Herrn Rath ist wunderbar, und führet es herrlich hinaus.“ [Str.]

3. A. Bitzius (Pfarrer in Twann, Canton Bern), Die Todesstrafe vom Standpunkt der Religion und der theol. Wissenschaft. Eine von der Haager Gesellsch. zur Vertheid. der christl. Rel. gekrönte Preissschr. Berlin (Springer) 1870. 76 S. gr. 8.

Eine mit Geist und sprudelnder Phantasie geschriebene Abhandlung zur Vertheidigung der Abschaffung der Todesstrafe; nur das Eine begreifen wir nicht, wie eine evangelische Gesellschaft diese Schrift mit ihrem Preise krönen konnte, denn der Verf. geht mit dem Worte Gottes gar seltsam um und ist durch und durch von dem modernen schweizerischen Protestantismus durchdrungen. Er hat sich seine Aufgabe in die 4 Capitel zerlegt: Was sagt die hl. Schrift zur Todesstrafe? was sagt die Kirchengeschichte zur Todesstrafe? was sagt die theologische Spekulation und endlich was sagt das geistliche Amt zur Todesstrafe? Bezüglich des ersten Punktes hebt er hervor, die Bibel sei kein Gesetzbuch, sondern ein geschichtliches Ganzes, dieses geschichtliche Ganze aber construirt er sich in seiner Weise, und findet so mit leichter Mühe, dass keineswegs das Recht des alten Bundes dem Blutvergiessen durch die Obrigkeit eher günstig, als ungünstig gewesen sei. Das Urgesetz ist nämlich keineswegs Gen. 9, 6, das ist vielmehr eine sehr späte Bestimmung, weiter nichts als eine Betrachtung, die der späte Elohist anstellt, um die Blutrache, wie sie zu jener Zeit stattfand, zu rechtfertigen. Nicht aber will er damit für seine Zeit ein Gesetz geben, vielmehr freut er sich, dass die Uebung jener staatenlosen Zeit nicht

mehr bestehe. Weil aber doch leicht der Leser jene rein subjektive Rechtfertigung einer Gottlob längst überwundenen Zeit als ein objektives Gebot Gottes hätte auffassen können, hat der spätere Jehovist, schlauer Weise jedoch nicht an dieser Stelle, sondern Gen. 4, 15 den Hass seiner gesitteten Zeit gegen jede Blutrache eingeschoben, so dass dieser Vers ungefähr sagen will: Gottlob ist die Blutrache jetzt nicht mehr Gottes Wille. Freilich erhält dafür der aufdringliche Jehovist die Zurechtweisung, dass ihm des Elohisten objektives Versenken in die Vergangenheit gefehlt habe. Den eigentlichen Geschichtsverlauf dieser Strafe erhalten wir erst vom Verf. Darnach herrschte zu Moses Zeit ein entsetzlich wildes Kriegsrecht, doch mildert dies der Verf. durch die Bemerkung, dass wohl die Berichte in Moses und Josua aus pädagogischen Gründen gefärbt sind, oder man wollte auch eine Unthat nachträglich rechtfertigen. Alle Kriege Israels auch in späterer Zeit tragen den Charakter mordgieriger Volksrache; dies Privatrecht Israels war um kein Haar besser, nach Jos. 7, 24 trifft die Blutrache sogar die Unschuldigen, ja, falls sie den Mörder nicht erreichte, sogar allein dessen unschuldige Verwandte. Spät erst tritt das Gesetz auf und mildert diese Grausamkeit, zuerst Ex. 21—23, dessen Zeit er uns nicht genau nennt, dann folgt das Deuteronomium, das aus der Zeit Josiä stammt, hier wird Deut. 21, 22. 23 dem grausamen Tode der Pfählung ein Ende gemacht, nach c. 24, 16 dürfen nicht mehr die Kinder für die Väter sterben. Die dritte Gesetzgebung findet sich Num. 35, 9—34, von Priesterhand verfasst, die natürlich nichts Verständiges zu Stande bringt; sie hält die alte fromme Rechtsregel fest, bricht ihr aber schlauer Weise zuvor die Giftzähne aus. Die Todesstrafe, wie sie sich im Gesetze Israels findet, ist nur ein durch die Noth der Verhältnisse abgedrungenes Zugeständniss an die Blutrache, keineswegs die Ordnung eines heiligen Gottes, namentlich die von dem Verf. als priesterliche Gesetze herausgefundenen Anordnungen lauten zwar stets sehr streng, sind aber in der That sehr wenig zu fürchten, weil sie ohne Allwissenheit, grenzenlose Willkür und Tyrannei nie ausgeführt werden konnten, die Priester es auch so ernst nicht meinten, sondern nur einer lügnerischen Abschreckungstheorie huldigten. Eine andere Anschauung schufen erst die Propheten nach dem noch ganz von Rache erfüllten Elias, jetzt ist nicht mehr Vernichtung das letzte Wort, sondern Ez. 18, 23, die gerichtliche Praxis folgt langsam, bis dann später die Pharisäer den Grundsatz der Wiedervergeltung ganz aufheben. In ähnlicher Weise springt der Vf. mit dem neuen Testament um und bringt so aus demselben heraus, es sei

schwer zu behaupten, dass Christus nicht gegen die Todesstrafe selbst, unmöglich, er sei für dieselbe gewesen.

Während nun der Verf. im ersten Kapitel seine Behauptungen doch wenigstens zu beweisen versucht, fehlt es im zweiten, in dem er die kirchengeschichtliche Entwicklung gibt, an jeder gründlichen Darlegung, während hier doch nur ein strenges Eingehen auf die einzelnen Aussprüche der Kirchenlehrer und die Würdigung derselben nach den Zeitverhältnissen entscheidend seyn kann. Natürlich vermag er bei seiner Richtung die Aussprüche Luthers und die Haltung der evangelischen Kirche gar nicht zu verstehen. Der protestantische Klerus hat nach ihm die guten Ueberlieferungen des Mittelalters hinter sich geworfen, und die Aussprüche Luthers wurden verderblich für die Zukunft der evangelischen Kirche, ihm bangte vor nichts so sehr, als vor dem Geist, Hals über Kopf warf er sich dem weltlichen Regimente in die Arme. Den goldenen Morgen brachte der Humanismus, für die Kirche selbst begann ein neuer Tag der Schmach. Dies ist wohl hinreichend, um das Verständniss des schweizerischen Pfarrers, das er von der Kirchengeschichte hat, zu charakterisiren.

Er wendet sich hierauf zur theologischen Spekulation. Diese steht nach ihm nicht unabhängig da, sondern ist von der gesammten Weltanschauung abhängig, die entweder eine optimistische oder pessimistische ist. Alle Pessimisten sind nun Vertheidiger der Todesstrafe, die Optimisten hingegen verdammen sie zumeist, und zwar deshalb, weil sie den Glauben sowohl an den Sieg der sittlichen Mächte festhalten, als an die Besserungsfähigkeit des Verbrechers. Das ist ihm die wahre Parteigruppirung. Merkwürdig, in welchen Träumen dieser Schweizer lebt.

Dennoch geht er auf die einzelnen Beweise ein, auf den theokratischen, moralischen und psychologischen. Hier kommt ihm ein Gedanke, der ihn zur wahren Erkenntniss hätte führen können, der Gedanke an die gewaltige Weltordnung Gottes, jenen Felsen, vor dem alle Wellen machtlos zurücksinken; allein er zerstört sich sofort denselben selbst, indem er uns deducirt, nicht Gott straft den Menschen mit dem Tode, sondern der Mensch hat die Strafe auf sich selbst heraufbeschworen, die Strafe Gottes ist etwas rein Sachliches, alles Persönliche ist hier fern. Die Obrigkeit hat keinen andern Zweck, als Rechtsschutz zu üben, nicht Vernichtung des Verbrechers, nicht Besserung ist ihre Aufgabe. Sobald sie die Mittel besitzt, um den Verbrecher unschädlich zu machen, ist die Todesstrafe eine zwecklose Grausamkeit. Die Sühne ist erreicht, sobald der Verbrecher sein Leben gebessert hat, die protestan-

tische Busse ist rein negativ und kommt nie zur That; das Thun des Guten ist die Sühne der Zukunft. Bessert sich also der Mörder sogleich, so ist er sofort der Freiheit zu übergeben, jedenfalls aber ist der Gefangene nicht mit theologischer Beschränktheit zu behandeln, sondern die Hauptsache ist, völlig natürlich mit ihm zu verkehren, und besonders ihn nicht des Genusses und der Freude, zumal der Musik zu berauben. Man wird also in Zukunft nach dieser modernen Theorie den Herren Mördern zu einiger Abwechslung Conzerte geben, damit sie sich nicht allzu tief in traurige Gedanken versenken.

Vollends possirlich ist das letzte Kapitel, wo der Verf. das ruhige Räsonnement verlässt und seiner Phantasie freien Raum gestattet. Da führt er uns einen Geistlichen vor, der natürlich sehr beschränkten Geistes ist, im Allgemeinen herzensgut, sagt er selbst, aber ohne tiefere Menschenkenntniss, der sich auf's Auströsten freut, einen Scharfrichter, der sich zur Hinrichtung nicht hergeben will, einen Verbrecher, dem das Herz im Anblick seiner Lieben bricht, und einen Pöbel, der blutdürstig das Schaffot umsteht. Was man doch Alles dichten kann! [E. E.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. Nebe, A. (Professor am theol. Seminar zu Herborn), Die evangel. Perikopen des Kirchenjahrs. Wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt. Band I.: Einleitung in das Perikopensystem überhaupt und Auslegung der Perikopen des Weihnachtskreises. Wiesbaden (Niedner) 1869. Philadelphia (Schaffer). VIII u. 486 S. gr. 8.

Wir freuen uns, hier ein Werk anzeigen zu können, das mit gründlicher Gelehrsamkeit und solidem Fleisse gearbeitet ist. Zunächst gibt der Verf. auf den ersten 108 Seiten in einer Einleitung drei treffliche Abhandlungen: von der Entstehung des evangelischen Perikopensystems; von der Idee des Kirchenjahrs; von dem Werthe des Perikopensystems. Es werden hier alle bisher hierüber geführten Akten noch einmal aus den Quellen revidirt, die vielen differirenden Ansichten und Meinungen umständlich vorgeführt, und bei den Entscheidungen darüber zeigt der Verf. überall ein besonnenes Urtheil. Hinsichts der Perikopen entscheidet er sich für dieselben, nur nicht gerade nur für die kirchlich feststehenden. Auch in der Auslegung der Perikopen geht er mit grosser Sorgsamkeit zu Werke und übergeht auch das Geringste nicht, überall die Väter und Exegeten von Anfang bis in die neueste Zeit vorführend, wobei ihm eine ausgezeichnete patristische Bibliothek

zu Gebote gestanden haben muss. Und dabei verliert er sich nicht etwa in wissenschaftlicher Arbeit, sondern er dient mit dem Allen dem praktischen Gebrauche der Perikope zur Erbauung der Gemeinde durch die Predigt. Ueber seiner ganzen Arbeit schwebt eine kirchliche Weihe. Deshalb liegt hier ein sehr verdienstliches Werk vor, das wir besonders den Geistlichen empfehlen können. Der vorliegende 1. Band reicht bis zu dem 6. Sonntage nach Epiphanias, mit welchem der Verf. den Weihnachtskreis sich schliessen lässt. Ein 2. und 3. Band soll in einzelnen Lieferungen folgen und das ganze Werk mit dem Schlusse des Jahres 1870 beendet seyn. Die nächste Lieferung werden wir mit Freude begrüssen. Nur in den jeder Perikope beigegebenen Predigtdispositionen dürfte der Verf. gerade nicht glücklich gewesen seyn. Meist sind sie zu künstlich — zu exegetisch. — Die Verlagshandlung hat das Buch sehr nobel ausgestattet, und wundert es uns nur, dass Inhaltsanzeige und Register auf den Umschlag gesetzt sind, wenn auch nur vorläufig. Leider können wir den Preis des Bandes nicht angeben. [A.]

2. Nebe, A. (*Dr.* und Professor der Theol. zu Herborn), Die Evangelischen Perikopen des Kirchenjahrs, wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt. II. Band: Die Perikopen des Oster- und Pfingstkreises. Wiesbaden (Niedner) 1869. 516 S. gr. 8. 2 Thlr.

Dr. Nebe schreitet mit der Herausgabe seines fleissigen und tüchtigen Werks rüstig weiter, es liegt schon der 2. Band davon vor und Herbst 1870 soll es vollendet ausgegeben werden. Die Anordnung und Durchführung desselben in dem vorliegenden Bande ist ganz wie in dem besprochenen 1. Bande. Nach der rein exegetischen Auslegung der Perikope, wobei die Exegeten aller Zeiten abgehört werden und der Verf. seine eigene Auffassung in maass- und taktvoller Weise gibt, folgen in aufgestellten Predigtdispositionen Fingerzeige zur Behandlung jeder Perikope in erbaulicher Betrachtung auf der Kanzel. Besonders für Prediger ist deshalb das Werk eine sehr zu beachtende Erscheinung und dürfte ihnen namentlich hinsichtlich des gelehrten Apparats zum Verständniss der Perikopen kaum ein gleiches Werk geboten werden können. Aber hinsichtlich der Auffassung des Kirchenjahrs und der Stellung der einzelnen Perikopen in demselben können wir auch bei diesem 2. Bande die Auffassung des Verf. nicht theilen. Der ganzen Zeit von Septuagesimä bis zum S. Jubilate gibt er die Ueberschrift: der Osterkreis — Jesus als der Hohepriester —, und vom S. Cantate bis zum Trinitatisfeste rechnet er den Pfingstkreis — Jesus

als der König —; jeder dieser Kreise mit einer Vor-, Haupt- und Nachfeier. Diese Eintheilung beruht auf der einseitigen und gezwungenen Auffassung, dass die Festzeit der Kirche eine Darstellung der drei Aemter Christi sei. Es entspricht dieses weder den vorhandenen Perikopen, noch dem Bedürfnisse, noch endlich dem Leben und Bewusstseyn der Kirche, welches in der Aufstellung der Perikopenreihe seinen Ausdruck gefunden hat. Danach ist die Festzeit der Kirche eine Darstellung der 3 Artikel des christlichen Glaubens: Weihnachtskreis von der Liebe Gottes des Vaters, Osterkreis von der Liebe Gottes des Sohnes, Pfingstkreis von der Liebe Gottes des heiligen Geistes. Die Kirche folgt hierin nicht einer abstrakten Theorie, sondern dem Zuge des ihr eingeborenen Lebens. Sie durchlebt die Weihnachtszeit als den Preis der Liebe Gottes, der den Sohn gibt, und weiss nichts davon, dass, wie der Verf. will, diese Zeit als Darstellung Jesu als Lehrers gelten solle. Die Kirche durchlebt die Fastenzeit als die grosse Busszeit der Kirche, sie weiss es, dass mit Ende des Charfreitags eine neue Zeit, die Zeit der Freude, mit dem ersten Ostergeläute bis zu Himmelfahrt eintrete, und würde es nie fassen, wie man, als der Verf. will, die beiden Ostertage und Quasimodogeniti zu der Passazeit in ihrer Hauptfeier rechnen könne. Die Kirche, das ist das heilige Volk, durchlebt das Himmelfahrtsfest als Schlussstein der Auferstehung Christi, hat auch guten Grund dazu, hebt aber mit Exaudi an zu warten auf die Verheissung und weiss nichts davon, dass Himmelfahrt, wie der Verf. will, zu der Hauptfeier des Pfingstkreises gehöre, noch auch das Trinitatisfest eine Nachfeier sei allein nur des Pfingstkreises, sondern sie blickt bei diesem Feste zurück auf die Offenbarungswerke und Heilsthaten des dreieinigen Gottes, die in der damit abschliessenden Festzeit aus den 3 Artikeln des Glaubens verkündigt sind. Inderthat, die Theoretiker über das Kirchenjahr würden einem ihnen gewiesenen Wege folgen, nicht mit selbstgemachten Ideen über dem Kirchenjahre schweben, wenn sie sich in das viel Jahrhunderte alte Leben und Bewusstseyn der Kirche zuvor versenkten, beachtend, was zu dieser oder jener Zeit in dem Bewusstseyn des heiligen Volks lebe, welche Verkündigung es zu dieser oder jener Zeit begehre, und danach ihre Theorie bildeten und die Perikopen anschauten. Sie würden dann unter Anderem auch unmöglich, wie der Vrf. thut, die Anordnung in der Preussischen Kirche gut heissen, wonach der Buss- und Bettag des Landes in die Zeit der Freude, in die Jubilatezeit, gelegt ist. Dass aber eine dem Kirchenjahre nicht entsprechende Theorie ihren rückwirkenden Einfluss auf die Auffassung der einzelnen Perikopen

äussern müsse, liegt auf der Hand und tritt auch hin und wieder in dem vorliegenden Bande zu Tage. [A.]

XVIII. Homiletisches.

1. A. Althaus (Superintendent), Passionskampf und Ostersieg. Dreizehn Epistelpredd. von dem Sonnt. Septuag. bis zum 2. Ostertage 1868 in der K. zu Fallersleben geh. Als Anhang: Zwei Evangelien-Predigten in der Stiftskirche zu Wunstorf 1868 geh. Hannover (Meyer) 1869. 137 S.

Die Predigten sind vor der Gemeinde gepredigt worden, und hinterdrein ist ihnen der obige Gesammttitel gegeben worden; daher erklärt es sich denn auch wohl, dass der Titel nicht ganz passt. Wenigstens von Sept. bis Oculi ist nicht der Passionskampf gepredigt worden, sondern eben dasjenige Gotteswort, welches die Episteln dieser Sonntage boten. Nach der hannöverschen Perikopenreihe folgt dann schon Lätare die alte Judica-Epistel Hebr. 9, 11—15; sodann auf Judica wird das Fest Mariä Verkündigung gefeiert mit der Perikope Jes. 7, 10—15, so dass also von Lätare an die Passion und dann der Ostersieg verkündigt wird. Wenn nun freilich hier unbezweifelt das lautere Wort Gottes gepredigt wird, so dass alles Gesagte wahr und manches Einzelne sogar schön ist, so würde dennoch diese Predigtreihe noch keinen rechten Anspruch darauf haben besonders gedruckt zu werden, zumal die Sprache durchaus nicht zündend ist, sich nicht über die Büchersprache hinaushebt, nicht zur Rede wird. Im Vorwort indessen bekommen wir über die Entstehung dieser Sammlung eine Andeutung, die wir in folgenden Worten etwas ergänzen. Der hochverehrte Verf. sollte oder wollte von Fallersleben nach Wunstorf versetzt werden und wollte seiner geliebten Gemeinde ein Gedächtniss hinterlassen, wie in ihr das Wort des Lebens verkündigt sei. Diese Aussicht zerschlug sich aber, weil in der neu restaurirten Kirche zu Wunstorf, vermuthlich durch akustische Schwierigkeit, das Organ des Predigers nicht verständlich war. So ist es denn auch gut, dass die sonst fruchtlos verloren gegangenen beiden Predigten am Johannisfest und 10. Trin. im Anhange gedruckt vorliegen. — Was an allen diesen Predigten ganz besonders gefallen muss, das ist die Klarheit in den Dispositionen, und wir können uns nicht versagen einige anzuführen. Sept.: Der Christenlauf, 1) das Ziel, 2) der Lauf zum Ziel. Sexag.: Höhen und Tiefen im Christenleben, 1) die Höhen, 2) die Tiefen. Invocavit: Empfanget die Gnade Gottes nicht vergeblich, 1) das Ergreifen, 2) das Bewahren der Gnade Gottes. Reminiscere: Gottes Wille unsere

Heiligung, 1) wie sie möglich, 2) wie sie völliger wird. Oculi: Seid Gottes Nachfolger, 1) als die lieben Kinder, 2) als Erben. Mar. Verkündigung: Immanuel, ein Zeichen, 1) durch den Abfall veranlasst, 2) zur Heilung des Abfalls. Grüner Donnerstag: Das Geheimniss des heil. Abendmahls, das doch offenbar ist, 1) nach seinem Inhalte, 2) nach seinem rechten Gebrauche. Solche Kürze und präcise Sprache, geboren aus logischer Klarheit, möchten wir gar mancher grösseren Predigtsammlung wünschen. [H. O. Kö.]

2. Friedrich Luger (Archidiak. an der Domkirche zu Lübeck), Christus unser Leben. Predigten. I. und II. Sammlung. Predigten mehrentheils über die bibl. Perikopen. 2. revid. A. Göttingen (Vandenhöck) 1870. VI u. 302 S.

Der Verf. freut sich, diese zweite Auflage der ersten und zweiten Sammlung seiner Predigten in dem Jahre erscheinen lassen zu können, in welchem das Gotteshaus, in welchem sie gehalten wurden, der Dom zu Lübeck, sein siebenhundertjähriges Jubiläum feiert. Im Jahre 1855 war die erste, 1858 die zweite Sammlung in erster Auflage erschienen. Beiden sind im J. 1864 eine dritte, 1869 eine vierte Sammlung nachgefolgt. Bei dieser zweiten Auflage nun der ersten und zweiten Sammlung ist der Inhalt, wie der Verf. im Vorwort sagt, „bis auf wenige unwesentliche Veränderungen derselbe geblieben, weil es dem Verf. leichter geworden wäre, die Arbeit der bessernden Hand in Angriff zu nehmen, als mit ihr zu einem ihn befriedigenden Abschluss zu gelangen.“ Die Luger'schen Predigten sind so weit das deutsche evangelische Bekenntniss reicht diesseits und jenseits des Oceans längst bekannt und eingebürgert. Wir haben deshalb nicht nöthig, viel zu ihrer Empfehlung zu sagen. Es ist längst von den verschiedensten Beurtheilern anerkannt, dass die Predigten nach Form und Inhalt vortrefflich sind. Sie sind hervorgegangen aus einem Herzen, welches seinem Herrn und Heilande in rechtem, lebendigem Glauben ergeben ist und deshalb sich nicht scheut, ihn, den Gekreuzigten, frei und offen vor aller Welt zu bekennen. Sie beruhen auf einen überaus sorgfältigen und gründlichen Schriftstudium, ohne dass dadurch der Popularität und zweckmässigen Kürze der mindeste Eintrag geschähe. Mit grosser Kunst weiss der Verf. die Resultate seiner exegetischen Forschungen in so schlichte Form zu kleiden, dass nur der Kundige die angewendete Mühe gewahr wird. Von allem unfruchtbaren Dogmatisiren hält sich der Verf. fern. Nur was wahrhaft praktisch und erbaulich ist, bringt er vor. Die homiletischen Partitionen sind durchweg logisch richtig, aber nirgends in steifer, schulmässiger Form ausgedrückt. Die Sprache ist klas-

sisch rein, edel und durchaus kanzelmässig. Wenn Referent die Macht dazu hätte, so würde er den Verf. zum Professor der Homiletik an irgend einer deutschen Universität machen. Dafür, dass er dies nicht kann, tröstet ihn jedoch der Gedanke, dass der Verf. trotzdem ein Lehrer der Homiletik für alle Prediger des Wortes ist, welche sich die Mühe nehmen wollen, aus diesen Musterpredigten das *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* zu lernen. Dürfte ich noch einen Wunsch aussprechen, so wäre es der, dass es dem Verf. gefallen möchte, einen vollständigen Jahrgang von Predigten zusammenzustellen. In dieser Form würden die ohnedies bereits reich gesegneten Predigten noch häufigeren Eingang in alle die christlichen Familien finden, welchen es darum zu thun ist, ein vollständiges, das ganze Kirchenjahr erschöpfendes, Predigtbuch zu besitzen. [*Dr.* E. Nägelsbach.]

3. Spurgeon, C. H. (Prediger in London), Evangelisches Hausbuch. 52 Predigten. Zur christlichen Erbauung nach den Sonn- u. Festtagen des Kirchenj. geordn. Mit e. Lebensskizze Spurgeon's. 1.—3. Lieferung. Basel u. Ludwigsburg (Riehm) 1870. gr. 8.

Diese Predigtsammlung, von der uns die 1. bis 3. Lieferung vorliegt*, ist eine neue Auflage der früher in 6 einzelnen Heften in demselben Verlage erschienenen Predigten des berühmten englischen Baptistenpredigers Spurgeon, nur dass dieselben hier zu einem Ganzen vereinigt und nach den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres geordnet sind, ein Arrangement, das lediglich auf Rechnung des ungenannten Uebersetzers und Herausgebers kommt. Da aber die Predigten nicht immer an den Tagen gehalten worden sind, auf welchen sie hier stehen, so kommt es wohl nur daher, dass z. B. in der Predigt am Christtage über Jes. 41, 14 der Festthatsache eben so wenig wie in der Predigt am Neujahr über 1 Tim. 1, 15 des Jahresanfanges Erwähnung gethan wird, dass am grünen Donnerstage statt vom heil. Abendmahle von der ehernen Schlange nach Joh. 3, 14 gepredigt wird und am Osterfeste weniger der Sieg des Auferstandenen als das leere Grab nach Matth. 28, 6 der Gegenstand der Betrachtung ist. Doch abgesehen davon wollen wir es nach dem Apostolischen: „Es ist alles euer, es sei Kephas oder Apollo“ immerhin dankend anerkennen, dass Deutschland mit diesen Predigten bekannt gemacht worden ist. Denn das lässt sich nicht leugnen: Spurgeon ist kein gewöhnlicher Prediger. Geschickte Handhabung und Anwendung des Textes, der stets ein kurzes Bibel-

---

* Lief. 4—6. S. 379—766 sind auch noch 1870 erschienen. D. R.

wort ist, frische Originalität ohne Manierirtheit, echt populäre Darstellungsweise, die in das Leben eingeht, und eine seltene Gewalt der Rede, das sind die Eigenschaften, durch welche sich seine Predigten auszeichnen, kurz, es ist Geist und Leben darin, so dass wir die Erfolge, die sie in ihrer Heimath gehabt, ganz natürlich finden, zumal da sie es, wie die baptistischen Predigten überhaupt, vorzugsweise auf die Erweckung der Seelen abgesehen haben. Dabei darf freilich nicht verschwiegen werden, wie dies ja bei der dogmatischen Zerfahrenheit des Baptismus gar nicht anders möglich ist, dass sie auch manche Ueberschwenglichkeiten, wenigstens manche seltsame und wunderliche Behauptungen enthalten. So wird z. B. S. 67 die Auferweckung Christi als ein Werk des heil. Geistes bezeichnet und S. 314 ist zu lesen: „Wenn wir vom Heiland der Welt reden, so müssen wir im weitern Sinn des Worts darunter allezeit Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den heiligen Geist verstehen, denn alle diese drei als Ein Gott erlösen uns von unsern Sünden.“ Das heisst denn doch *ultra scripturam sacram sapere*, und es wollen darum diese Predigten auch *cum grano salis* gelesen seyn. Noch sei bemerkt, dass statt eines Vorwortes der ersten Lieferung eine Lebensskizze Spurgeon's beigegeben ist, die seinen innern Bildungsgang beschreibt und aus der wir zugleich erfahren, dass, nachdem auch Exeter-Hall, das grösste Versammlungslocal in London, sich zu klein für seine Zuhörer erwiesen, er jetzt jeden Sonntag in der grossen Musikhalle im Royal Lorrey Goodley predigt, welche 10—12,000 Zuhörer fasst. [Pa.]

4. Harms, Claus, *Dr.* (weiland Pastor a. d. St. Nikolaikirche in Kiel, Kirchenpropst), Des Christen Glauben und Leben in 28 nachgelassenen Predigten. Hamburg (Rauhe Haus). 402 S. in 8.

Aus der Zeit von 1818 bis 1847 hat der Sohn des sel. Harms die vorliegenden Predigten gesammelt und dem Rauhen Hause zur Herausgabe geschenkt und erscheinen dieselben hier unverändert. Meist über die geordneten Perikopen gehalten geleiten sie durch das ganze Kirchenjahr von 1. Advent bis zum 22. n. Trinit., und ist man bis zu der letzten gekommen, so bedauert man, dass nicht ein neuer Anfang folgt. Danken wir mit dem Herausgeber (*Dr.* Wichern) für diese Gabe! es ist eine sonderliche, der Kirche geschenkte, wie der Mann selbst, der sie gehalten hat, eine sonderliche Gabe Gottes an seine Kirche gewesen ist und bleiben wird. In volksmässigem und doch reinem Predigen, in Locken, Beweisen, Trösten und in zermalmendem Ernste gleicht ihm Keiner im ganzen Jahrhundert. Vergl. die

Predigt am Trinitatissonntage. Aber es scheint, als zeigte sich in diesen 28 Predigten das Herzblättchen dieses gewaltigen Geistes. [A.]

XIX. Hymnologie.

Stein, C. (Königl. Musikdirector in Wittenberg), Auswahl leichter u. beliebter geistlicher Lieder u. Psalmen aus den Oratorien, Cantaten u. anderen Werken der berühmtesten Componisten älterer u. neuerer Zeit, ein- oder zweistimmig für mittlere Stimmlage mit deutschem u. englischem Text. 1. Lieferung. Potsdam (Riegel) 1870. 40 S. 4.

Es ist ein ganz glücklicher Gedanke, christlichen Familien, wo man Sinn für gute geistliche Musik hat und dieselbe auch im häuslichen Kreise pflegen möchte, die kleineren und leichteren Lieder und Arien aus classischen Oratorien und anderen grösseren Musikwerken zugänglich zu machen, zumal wenn das Arrangement so beschaffen ist, dass weder der Gesang noch die Pianofortebegleitung für Dilettanten besondere Schwierigkeiten darbietet, wie es hier der Fall ist. Die vorliegende 1. Lieferung enthält 14 Piecen aus Werken von Bach, Händel, Naumann u. A. und wird das Ganze in 6 Lieferungen erscheinen, von denen jede 10 Gr. kostet. Hoffentlich werden in den folgenden Lieferungen auch die christlichen Feste die gebührende Berücksichtigung finden. Und so sei denn diese Sammlung geistlicher Musikstücke christlichen Familien zur Benutzung und Erhebung der Herzen besonders an Sonn- und Festtagen bestens empfohlen. [Pa.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Linguistik, Geschichte (resp. Poesie), Biographie, Verschiedenes.)

1. Ludwig Geiger, Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland von Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts. Breslau (Schletter) 1870. 140 S.

Der Verfasser dieser äusserst interessanten Schrift hat die Idee, den engen Zusammenhang, in welchem das Studium der hebräischen Sprache mit den geistigen Richtungen der Zeit steht, nachzuweisen, trefflich durchgeführt. Er beginnt mit der Zeit, in der die Wissenschaft aus dem Dunkel, in dem sie lange gehalten wurde, wieder hervortrat und ihre Schwingen kräftig entfaltete. Den Anstoss hiezu gab Reuchlin, der sonderlich das Studium der hebr. Sprache betonte. Der Verf. charakterisirt in meisterhafter Weise diese geistige Bewegung zu Luthers Zeit und weist das Verhältniss nach, in dem die

heilige Sprache damals zu der ganzen religiösen Bewegung stand: sie war die Stütze und Unterlage der Theologie. Den Entwicklungsgang nun, den die successive Anerkennung des Werthes und der Bedeutung der hebr. Sprache genommen hat, schildert der Verf. in historisch-treuer Charakteristik der Männer, durch deren Einfluss der Sprache des alten Test. wieder ihre berechtigte Stellung im Ganzen der Wissenschaft eingeräumt wurde, während andererseits in der katholischen Kirche das Hebräische unterschätzt und denen, die es mit Vorliebe pflegten, der Vorwurf gemacht wurde, sie seien Juden der Gesinnung nach. Vor Allem findet nach kurzen Bemerkungen über seine unmittelbaren Vorläufer Johannes Reuchlin eine eingehende, anerkennende und ehrende Darstellung seiner Bedeutung für die Wissenschaft und seiner Leistungen auf diesem Gebiete. Wir übergehen die chronologische Schilderung der einzelnen Koryphäen, wie des Johann Böschenstein, Matthäus Adrianus, Elias Levita, Paul Fagius, Sebastian Münster, in welcher dem Freunde des Hebräischen wichtige Aufschlüsse über die geistige Bewegung jener denkwürdigen Zeit gegeben werden, und wenden uns dem Abschnitte zu, in welchem die Universitäten und deren Stellung zu dem Studium der hebräischen Sprache besprochen werden. Da gibt nun der Verf. ein getreues Bild davon, wie die Erkenntniss von dem Werthe dieser Sprache sich auf allen wichtigern deutschen Universitäten allmählich Bahn brach und wie Heidelberg der erste Ort war, wo diese Erkenntniss erwachte. Dieser Abschnitt ist einer der interessantesten des ganzen Buches und legt ein beredtes Zeugniss für die gründlichen und mühsamen Forschungen des Verf. ab; und es ist wichtig, zu sehen, wie mit dem Verwelken des Humanismus und dem Aufstreben der einseitigen religiösen Bewegung auch der wissenschaftliche Ernst bezugsweise zu Grabe getragen wurde. Aber nicht blos die Universitäten, auch die Schulen suchten den Eifer für das Hebräische zu beleben und hier stehen besonders Michael Neander und Johannes Sturm an der Spitze.

Diese verdienstliche und gelehrte Arbeit, welcher der Vf. durch seine Nachträge noch einen erhöhten Werth verleiht, ist allerdings von der Art, dass sie nur bei denen heimisch werden wird, die der hebräischen Sprache mit Liebe und Eifer ergeben sind; aber immerhin ist es dankenswerth, wenn das Geschlecht der Gegenwart, das von der sauren Arbeit der Vergangenheit zehrt, zurückgeführt wird in die vorigen Tage, um durch solche Reminiscenzen nicht blos den Dank gegen die Männer, auf deren Schultern wir stehen, zu wecken, sondern auch den Eifer, das Gewonnene zu bewahren und treu zu

pflegen, zu beleben und jene Indolenz, der die heilige Sprache werthlos dünkt, in ihrer Verwerflichkeit zu zeichnen.

[W. E.]

2. *Dr.* E. Opitz (Oberl. am Domgymn. z. Naumburg), Ueber die Sprache Luthers. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhochdeutschen. Halle (Waisenhaus) 1869. 53 S. 8.

Es ist ein schönes Thema, welches sich vorstehende Schrift gestellt hat, und umfasst ein Gebiet, auf dem noch viel zu thun ist. Wie in der Kirche, so war Luther auch in der Sprache unseres Volkes Reformator, und es ist anerkannt, dass durch ihn erst Deutschland eine allgemeine Sprache erhalten hat. Wer vermöchte dafür würdiger Zeugniss abzulegen als J. Grimm? „Luthers Sprache, sagt er, muss ihrer edeln, fast wunderbaren Reinheit, auch ihres gewaltigen Einflusses halber für Kern und Grundlage der neuhochdeutschen Sprachniedersetzung gehalten werden, wovon bis auf den heutigen Tag nur sehr unbedeutend, meistens zum Schaden der Kraft und des Ausdruckes abgewichen ist. Man darf das Neuhochdeutsche inderthat als den protestantischen Dialect bezeichnen, dessen freiheitathmende Natur längst schon, ihnen unbewusst, Dichter und Schriftsteller des katholischen Glaubens überwältigte.“ Den Nachweis für eine solche Behauptung etwa würde man nach dem Titel obiger Abhandlung erwarten, wenigstens glaubten wir ihn erwarten zu dürfen; doch sahen wir uns sehr getäuscht. Nach dem, was der Verf. bietet, hätte es höchstens heissen können: „Ueber den Sprachgebrauch Luthers“, eigentlich aber heissen müssen: „Ueber den Dialect Luthers“; denn nur von diesem ist die Rede. Anerkennen müssen wir eine gewisse Begeisterung, welche *Dr.* O. für Luthers Grösse in sprachlicher Hinsicht durchglüht: er bezeichnet es treffend als einen schöpferischen Gedanken, dass Luther die Vertheidigung seiner Thesen in deutscher Sprache zu führen unternahm; er sagt von seinen Schriften, dass sie wie ein elektrischer Funke in den Herzen des deutschen Volkes zündeten, — aber viel mehr findet sich nicht in seiner Schrift, das uns gefallen hätte. Wir verkennen die Schwierigkeit der Frage, um die es sich bei ihm handelt, nicht, eine lange Beschäftigung mit Luthers Werken legt uns die Rücksichtnahme darauf von selbst nahe; indess wer einer Arbeit nicht gewachsen ist, gehe nicht ohne Noth daran. Vor allen Dingen muss eine sprachliche Untersuchung genau und gründlich geführt werden, zumal wenn es sich um Feststellung des Einflusses verschiedener Mundarten handelt; sonst kann man kein klares und gesichertes Ergebniss gewinnen — und an jenen Eigenschaften fehlt es hier. Sodann erforderte un-

ser Gegenstand eine Heranziehung der nothwendigsten Quellen, d. i. der Urdrucke von Luthers Schriften. Der Verf. glaubt zwar sich im Besitze der wesentlichsten Hülfsmittel befunden zu haben, jedoch das ist Selbsttäuschung; denn er lässt uns ausser 3 Ausgaben des N. T. nur Spuren von 5 oder 6 Originaldrucken wahrnehmen. Endlich vermissen wir eine passende Zusammenstellung und Anordnung, durch welche ein lichtvoller Gang geschaffen würde, und wünschen nicht blos einzelne Beispiele, wo Luther a für e, e für a, b für p, p für b u. s. w. gesetzt hat, womit gar nichts ausgerichtet wird, sondern in welchem Maasse, nach welchen Gesetzen, in welcher Periode seines Lebens und unter welchen Einflüssen das geschehen ist, angegeben zu sehen: dazu gehört aber mehr als hier und da etwas aufzuraffen und aus dem Zusammenhange gerissene Stellen zu missdeuten.

Wir müssen unsere Ausstellungen belegen. Fassen wir dazu den Zweck des Verf. näher ins Auge: er will untersuchen, in welchem Verhältnisse die Sprache Luthers zu den mitteldeutschen Dialecten, namentlich dem obersächsischen, thüringischen, fränkischen stehe, und darauf einen Versuch gründen, die Bestandtheile der besonders durch Luther in Gebrauch gekommenen neuhochdeutschen Schriftsprache genauer zu ermitteln. Hätte er das nur gethan! Hierin liegt eine durchaus klare Disposition, aber die Ausführung fehlt. Den letzten Punkt finden wir gar nicht oder nur allgemein behandelt; ein Eingehen ins Einzelne scheint der Verf. für überflüssig gehalten zu haben, dies gehört aber zum genauen E r m i t t e l n. Was den ersten Punkt betrifft, so liest man wohl ab und zu den Ausdruck „thüringischer u. s. w. Dialect“, aber man findet keine Sonderung dessen, was Luthern ursprünglich ist und was er sich durch irgendwelchen Einfluss erst später angeeignet hat. Für die früheste Zeit seiner Schriftstellerei wird dem Reformator die thüringische Mundart zugeschrieben; wir zweifeln nicht daran, da es ja auch ohne sprachliche Untersuchungen aus seinen Jugendverhältnissen wahrscheinlich ist. Als Beweis dafür werden aus den ersten Schriften Wortformen wie „sall“ = soll, „adder“ = oder u. ä. beigebracht; allein wir lesen da auch „soll“ und „odder“. Auf der einen Seite der Wittenberger Ausg. der sieben Busspsalmen kommt z. B. nur „durr“, auf der gleich folgenden sechsmal „dorr“ und einmal „durr“ vor, welches ist nun Luthers Dialect? Wie misslich ohne genaueste Untersuchung eine allgemeine Behauptung über Luthers Sprachgebrauch ist, sieht man u. A. an H o p f, der z. B. „blix“ = Blitz der früheren Periode zuweist, das sich doch vereinzelt bis gegen das Ende seines Lebens vorfindet,

so noch 1543 in der Schrift von den Jüden und ihren Lügen. Hier lässt sich nur durch strenge Sichtung und durch Feststellung des Zahlenverhältnisses im Gebrauch der Wörter und Formen ein annähernd richtiges Urtheil gewinnen. Gleichwohl stellt unser Verf. als sicheres Ergebniss seiner Untersuchung hin und nennt es sogar eine durch die von ihm mitgetheilten Proben zur Gewissheit erhobene Thatsache, 1) dass bis in die Mitte der zwanziger Jahre in Luthers Sprache sich der Einfluss des heimathlichen Dialects vorwiegend geltend mache, und 2) dass nachher eine durchgreifende Umgestaltung der sprachlichen Formen wahrgenommen werde. Es mag etwas Wahres daran seyn, nur bewiesen ist es nicht.

Nehmen wir den zweiten Satz zuerst vor, so ist ja nicht zu leugnen, dass zwischen den frühesten und spätesten Schriften, welche von Luther ausgegangen sind, ein bedeutender Unterschied besteht. Allein das Jahr 1525 gleichsam als Grenzscheide hinzustellen, das ist doch gewagt und widerspricht allen Gesetzen der Entwicklung. Den Umschwung will uns der Verf. zur Anschauung bringen durch die Vergleichung des N. T. von 1524 und 1526 und wählt dazu Formen wie: „den konig (1524), den könig (1526); die kleynist (1524), die kleinest (1526), gesaget (1524), gesagt (1526)“ u. ä. Wir fragen, ob denn Luther bei den neuen Auflagen seiner Schriften nichts weiter zu thun hatte als solche Correcturen vorzunehmen; das konnte er getrost Anderen überlassen und hat es ohne Zweifel gethan. Zudem, um das erste Beispiel zu beleuchten, sehe man nur den Sermon vom Sacrament der Busse ein, der 1519 bei Joh. Grünenberg in Wittenberg erschienen ist, um ziemlich häufig den Umlaut ö und ü in der ersten Periode zu finden, den unser Verf. der zweiten vindicirt und dessen Vorhandenseyn in der ersten er S. 9 geradezu bestreitet. Umgekehrt hat die Schrift vom Kriege wider die Türken, 1529 bei Hans Weiss herausgekommen, obwohl im Titel der Umlaut ü steht, doch noch regelmässig „Turcken, Fursten“, zuweilen auch „Romisch, Konig“. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Veränderungen in der Sprache Luthers, so dass wir nur eine allmähliche Umwandlung annehmen können, die sich immer mehr festsetzte und so Grundlage des Neuhochdeutschen geworden ist.

Es bleibt uns nun noch übrig, des Verf. ersten Satz ins Auge zu fassen; wir wollen dabei die Sache selbst keineswegs in Abrede stellen, wir wenden uns nur gegen den angeblich gelieferten Beweis. Der Verf. geht von der ältesten deutschen Schrift Luthers aus, von den sieben Busspsalmen; aber er kann nicht die erste Wittenb. Ausg. zu Grunde legen, sondern

bedient sich einer Leipziger. Er fühlt dass Missliche dieses Verfahrens und tröstet sich damit, dass die Leipziger ziemlich genau mit den Wittenberger Ausgaben übereinstimmten. Dies mag in Beziehung auf die Worte der Fall seyn, in Bezug auf die Wörter ist es nicht also. Es ist hier sehr schwer, die Aufstellungen des Verf. zu controliren. Er gibt nicht an, welche Leipz. Ausg. er benutzt habe: die beiden, die uns vorliegen, sind es nicht, denn sie weichen ab; er gibt auch nicht an, auf welchem Blatte sie vorkommen, noch sonst eine nähere Bezeichnung. Doch haben wir gefunden, dass sein Abdruck der Vorrede mehrfach ungenau ist; ausserdem machen wir nach der Wittenb. Urausgabe folgende Bemerkungen: Die Form „sendt“ = sind (3 P. Pl.) ist uns nicht aufgestossen, wohl aber dafür „sint, synd, seyn, seynn, seind, seynd.“ Auf S. 5 wird gesagt, die Auslassung des n am Ende des Infinitivs, die in Stolles Chronik so oft uns begegne und auch jetzt noch in Thüringen ganz gewöhnlich sei, finde sich auch nicht ein einziges Mal in Luthers Schriften; wir möchten dem Verf. mit solchen Behauptungen Vorsicht anrathen, da er viele gar nicht gesehen: übrigens lesen wir Bl. Ay^{b} „sey“ f. „seyn“, und unsere beiden Leipz. Ausgg. haben die Form beibehalten. In der Zusammenstellung S. 9 vermissen wir, dass i statt ei vorkommt, z. B. Bl. Ay^{b} „angrifft“ st. angreift, worauf freilich unmittelbar „angreiffet“ folgt. S. 10 ist nicht die Verwechslung des b und p erwähnt; in der Wittenb. Ausg. wenigstens heisst es durchgängig „pusspuchleyn“ u. s. w. Also in für unsere Frage so wichtigen Punkten stimmen die Leipziger Ausgg. nicht mit dem Urtext! Unter „i für ie“ wird angeführt „dör gebraten wie grive“, der Originaldruck hat „dur gebraten wie eyne griebe“; man sieht, es wird viel behauptet und wenig bewiesen. Mehr als flüchtig, fast gedankenlos ist die Stelle S. 9: „o für a. nohen = nahen. goffen. dan in dich hab ich gegoffet, mein Gott.“ Mit welcher Aufmerksamkeit mag der Verf. seine Lutherlectüre getrieben haben, der in jener Psalmstelle an ein „in Gott gaffen“ denken konnte! Uebrigens haben sowohl der Urtext als unsere Leipziger Nachdrücke „gehoffet“. Wir hätten noch Manches zu notiren, gehen aber zu dem Sermon von dem Sacrament der Busse über. Davon hat dem Verf. wieder nur eine Leipziger Ausg. vorgelegen; die schon oben näher bezeichnete Wittenberger würde ihn zu ganz andern Resultaten geführt haben. Er gibt daraus folgende Besonderheiten, die doch Zeugniss für Luthers Sprache ablegen sollen: 1) hafft = hofft. 2) heubtgoth = Hauptgut. 3) ergent = irgend. 4) wu = wo. wutzu. 5) dy = die. 6) alle gedunken = gedanken. In der bei Grünen-

berg erschienenen Ausg. haben wir „ergent“ nicht gelesen, „wu“ ebenfalls nicht, wohl aber „wa“ und „wo“ und dem ersteren entsprechend „wa zu“; „dy“ kommt niemals vor, sondern immer „die“, und statt „heubtgoth“ heisst es „heubt gutt“. Die Thüringer dürfen wohl in allen Vocalen variiren „wo, wa, wu“ und bleiben immer noch in ihrer Mundart? Das sechste Beispiel scheint auf einem Missverständnisse seitens des Verf. zu beruhen; die Stelle nämlich lautet: „du sprichst, Ich glaubs nit adder zweyffel dran, gerad, als werest du gewisser yn deynem duncken, dan gott, yn seynen worten, sso du doch solt alle geduncken faren lassen.“ Offenbar bezieht sich hier „alle geduncken“ auf das vorhergehende „duncken“, es ist also nicht = alle Gedanken, sondern der Plural von „das Gedünken“, wie dergleichen sich öfter bei Luther findet. Endlich „hafft“ = hofft in unserm Sermon zu nehmen, zeugt von derselben Unachtsamkeit auf den Zusammenhang, die wir schon oben haben rügen müssen; denn es kann nur der Schluss des 18. Abschnitts gemeint seyn, wo die Worte lauten: „biss das er (der Mensch) — yn lauter gottis gnaden hoff, vnd hafft an vnterlass.“ Hier sieht Jedermann, dass „hafft“ von „haften“ herkommt und wie kurz zuvor „geduncken“ mit „duncken“ so mit „hoff“ ein schönes Wortspiel bildet. Also nicht eine einzige Form von denen, welche der Verf. beibringt, um Luthers thüringischen Dialect zu erweisen, stimmt mit dem ursprünglichen Texte oder mit seiner richtigen Auffassung. Dagegen möchten wir auf Formen in dem Sermon von dem Sacr. der Busse aufmerksam machen, wie „pleudern“ = plaudern, „zäg“ = zähe, „vnglaben“ = unglauben, „weinig“ = wenig, „gang“ = gehe, „stand“ = stehe, die allerdings nur einmal darin angetroffen werden. Ueber die Schrift vom Papstthum zu Rom hat der Verf. richtig vermuthet, dass seine Ausg. zu Wittenberg gedruckt ist; sie stammt aus Melchior Lotther's Officin, der erst kurz zuvor von Leipzig dahin übergesiedelt war. Wir müssen es jedoch in Abrede stellen, dass sich das so bestimmt aus der Sprache ergebe; es sollte uns nicht schwer fallen, aus früheren Leipziger Drucken dieselben Spracherscheinungen nachzuweisen. Was daraus aber zur Bestimmung von Luthers Dialect geboten wird, ist vollständig ungenügend. Ebensowenig reicht das aus, was aus der Schrift von den guten Werken beigebracht worden. Hier zeigt sich übrigens wieder Flüchtigkeit der Arbeit, indem es heisst: „a für e. antzundet“, wenigstens wenn wir richtig vermuthen, dass der Verf. die Stelle Bl. Hy[b] im Auge gehabt: „Was ists wunder das blick (Nebenf. für Blitz) vnnd donner offt kirchen antzundet“, d. i. doch offenbar „anzündet“,

nicht „entzündet“. Etwas genauer sieht die Untersuchung über die Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation aus, hier wird auch einmal der volle Titel gegeben: allein auch ihre Ausbeutung ist gering, obwohl sie sich durch ihren Formenreichthum auszeichnet, und so gewährt uns der Verf. nirgends ein Bild von Luthers Sprache. Wir können daher seinen Glauben nicht theilen, dass seine mitgetheilten Proben überzeugend die Wahrheit seiner zu Anfang aufgestellten Behauptungen bewiesen haben, vielmehr ist durch seine Abhandlung die Frage um keinen Schritt der Lösung näher getreten. Jedoch wünschen wir mit ihm, dass weitere Versuche gemacht werden, um über dies noch so dunkle Gebiet der deutschen Sprachwissenschaft einiges Licht zu verbreiten. [Kn.]

3. *Dr.* J. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift „über die Herrschaft der Vernunft“ (4. Makkabäerbuch) eine Predigt aus dem ersten nachchristl. Jahrh. untersucht. Breslau (Schletter) 1869. 173 S. 8.

Dieses von der Buchhandlung sehr hübsch ausgestattete Werk bietet uns leider nicht den Text des seltenen Büchleins mit den Correkturen, die der Verf. wünscht, und seiner Uebersetzung, sondern nur einzelne wenige Proben; auch hätte der Verf. besser gethan, seine Arbeit etwas übersichtlicher in verschiedenen Capiteln abzuhandeln und dem Werke ein Register beizugeben, wodurch der Ueberblick bedeutend erleichtert würde. Indessen die Darstellung selbst steht im bündigsten Zusammenhange und ist in sehr gutem Style gehalten. Der Verf. zeigt sich als einen sehr gewissenhaften und gründlichen Forscher und als klaren, besonnenen und scharfen Kritiker, der durch alle diese Vorzüge wohl befähigt ist, den ganz korrumpirten Text dieses ziemlich vergessenen Büchleins wiederherzustellen. Derselbe hebt mit Recht hervor, dass diese Schrift in der Geschichte des hellenistischen Schriftthums eine wesentliche Bedeutung habe, dass es unter den jüdischen Hellenisten ausser Philo keinen gab, der den Verfasser in sprachlicher Beziehung überragt hätte, verkennt aber andererseits auch nicht, dass eine tadelnswerthe Wortbildnerei, ein Prunken mit der Armuth, verbunden mit einem grossen Schwulste der Darstellung demselben zur Last falle, was jedoch Grimm zu unerbittlich gegeisselt hat, da man mit unserm Verf. doch auch der Umgebung und den Zeitverhältnissen Rechnung zu tragen hat, denn er lebte eben in gänzlich verbildeten Kreisen. Den Hauptzweck des Verf. jedoch, nachzuweisen, dass diese Schrift eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert sei, können wir nicht als erreicht betrachten. Die Form der Predigt oder vielmehr Ansprache ist allerdings

in dieser Abhandlung vorhanden, aber es ist der ganzen Fassung und philosophischen Färbung nach sicher kein Synagogenvortrag, sondern höchstens eine Rede vor einem gebildeten Publikum, welche aber mit dem Wesen der Predigt, der es um philosophische Darlegungen nicht im mindesten zu thun ist, gar nichts gemein hat. Ein kleinerer Kreis gebildeter Männer aber, für den sich jener Vortrag eignete, ist eben kein Synagogen-Publikum, und wenn man Baruch in der Synagoge öffentlich las, so folgt noch nicht, dass man jedes andere apokryphe Buch ebenso behandelte, noch viel weniger, wenn der Autor, wie ja Freudenthal ausführt, nicht die Makkabäerbücher, sondern Jason von Cyrene citirte. Dass ferner diese Makk. Geschichte nicht blos so beiläufig als historische Bestätigung citirt sei, sondern die eigentliche Grundlage des Vortrages bilde, lässt sich doch auch nicht bestreiten. So erkennen wir die Abhandlung als einen Schulvortrag, aber nicht für eine Predigt an, und der Gewinn, welchen der Verf. für die Geschichte der jüdischen Beredtsamkeit gemacht zu haben glaubt, ist also sehr hinfälliger Natur, wie er auch selbst zugesteht, dass er einen direkten Beweis für seine Ansicht nicht zu führen vermöge. Der Schwerpunkt des Ganzen ist, wie Freudenthal selbst sagt, ein philosophischer Satz, wie in den griechischen Rhetorenschulen, und in eine ähnliche jüdisch-philosophische Schule wollen wir denn auch diesen Vortrag verweisen. Der ganze Charakter der Rede ist in Vorzügen wie Fehlern jenen entsprechend. [E. E.]

4. *Dr.* Julius Hamberger, Das Licht der Geschichte. Mittheilungen aus Johannes v. Müllers Werken. Gotha (Perthes) 1870.

Die Auszüge aus Joh. von Müller sind unter Rubriken (die Würde der Geschichte — Christus und die Kirche — die religiösen Ideen und die biblische Prophetie — der Glaube und die sittliche Thätigkeit — das Staatsleben — der einzelne Mensch im grossen Ganzen der Geschichte — u. s. w.) verständnissvoll geordnet. Mit Freude sieht man des Geschichtschreibers innige Lust an der biblischen Wahrheit. Er liest die Worte Jesu. „Wie mein Herz dabei gebrannt, welcher Strahl in meinen Geist gefallen, wie er mir die Welt erklärt, ist unbeschreiblich“ ruft er aus. — Es ist begreiflich, wie er von diesem Standpunkt aus Blicke thun kann. Man lese, wie er dem Mönchthum seine Stellung zum Schutz abendländischer Kultur, dem Pabstthum seine Aufgabe für die Menschheit zuweist, wie er Luther und Calvin, wie er sich beurtheilt: „Je mehr man sich selbst beobachtet, um desto überzeugter wird ein unbefangenes Gemüth von seinem Nichts, von der Noth-

wendigkeit einer beständigen Leitung von oben." Prof. Hamberger lässt aber Müller's Urtheile über die verschiedensten Seiten der Kultur uns einsehen, fast über zu sehr verschiedene, so dass oft zu wenig des Stoffs den Ueberschriften zugetheilt werden konnte. Aber Blicke, Einsichten, schlagende Bemerkungen wird der Leser überall finden, und dem fleissigen Sammler und Herausgeber nicht weniger danken als der grüssende Referent. [Ro.]

5. *Lic.* C. H. Chr. Plath (Missions-Inspector), Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibnitz. Eine Studie. Berlin (Schultze) 1869. 88 S.

Für den weitumfassenden Geist des grossen Leibnitz war auch das Missionsgebiet von der grössten Wichtigkeit schon zu einer Zeit, als die lutherische Kirche ihre Sendlinge noch nicht ausgesandt hatte. Er stand mit Grimaldi und andern Jesuiten in genauer Verbindung, die damals in China wirkten und in Europa schön gefärbte Berichte verbreiteten; er hatte eine Beziehung zu Peter dem Grossen und manchen russischen Grossen und strebte dahin, dass über Russland nach China sich das Christenthum verbreite; er wusste es bei der Stiftung der Berliner Akademie der Wissenschaften zu erreichen, dass die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden zu ihren Pflichten gezählt wurde; er stand mit Aug. Herm. Francke in Correspondenz über diesen selben Gegenstand — also Anlass genug, dass uns der Verf. in einer interessanten Studie dies alles erzählt und die bei Leibnitz' Lebensalter so erfolglos bleibenden Missionsgedanken des grossen Philosophen einer eingehenden Kritik unterwirft. Es lässt sich nicht leugnen, dass ihm die Cultur im Vordergrunde steht und die Heidenbekehrung nicht viel mehr ist als Mittel zum Zweck, aber der Verf. sieht auch hierin Gottes propädeutische Wege und führt manche spätere Missionsneigung — besonders bei den Regenten — in England, Dänemark, Preussen, Russland, wenn auch nicht ganz, so doch zum Theil auf Leibnitz' Einwirkung zurück. Für alle diese Mittheilungen und Belehrungen sagen wir dem Verf. aufrichtigen Dank; doch will es uns so scheinen, als sollte der vulgäre Canon der missionsseligen Gegenwart „wer sich an der Mission betheiligt, der ist ein Christ, und wer es nicht thut, der ist kein Christ" noch nachträglich auf Leibnitz angewendet werden. Die hannöversche Geistlichkeit mochte den Philosophen nicht zu Grabe geleiten, und selbst der Hof scheute sich dem „Löwenix" dies Zeugniss des Christenthums zu geben, Plath meint aber, A. H. Francke, der mit dem Philosophen manchen Brief über asiatische Mission gewechselt hatte, würde ihn besser durch-

schaut und geachtet und Gott an seinem Sarge gepriesen haben. Ohne Leibnitz richten zu wollen, meinen wir doch, dass er wohl ein Apologet des positiven Christenthums gewesen, dass ihm aber vom subjectiven Christenthum nach Menschenurtheil sehr wenig verliehen worden ist. Jenes positive Christenthum mögen die hannöverschen Geistlichen nach dem Massstab jener Zeit nicht genug gewürdigt haben, und erst die Nachwelt, z. B. Tholuck, zählt Leibnitz unter die Apologeten; aber an der eignen Herzensstellung ändert die Betheiligung an der Heidenmission durchaus nichts. Andere bekehren helfen ist eine ganz andere Sache als sich selbst bekehren. *Hic Rhodus, hic salta!* [H. O. Kö.]

6. Pasig, Gustav (Pfarr. in Lausigk), Perpetua. Erzählendes Gedicht in drei Gesängen. Schneeberg (Goedsche) 1869. 12.

Die Quelle des Dichters war die Geschichte Perpetua's, wie sie von Böhringer in seiner „Kirchengeschichte in Biographieen" nach den Märtyreracten dargestellt wird. Im Grossen und Ganzen hat er die historische Wahrheit unversehrt gelassen, übrigens dem Grundsatze Schillers folgend, dass „der Dichter die historische Wahrheit hintansetzen dürfe, um das Interesse seines Gegenstandes zu erhöhen." So schweigt Böhringer's, auf die Märtyreracten gestützte Erzählung ganz von dem Gatten der Perpetua, und es ist darnach anzunehmen, dass sie Wittwe gewesen sei. Im Gedichte dagegen tritt sie als glückliche Gattin auf, um sie in ihrer Liebe zu Christo nicht blos die Liebe zu dem greisen Vater und zu ihrem eignen, einzigen Kinde, sondern auch noch die Liebe zu dem Gatten überwinden zu lassen. Selbstverständlich ist es darnach, dass die Geschichte auch nichts weiss von dem Verrathe des Glaukus (eben des Gatten der Perpetua) an der Christengemeinde zu Carthago und von dem tragischen Conflicte, zu welchem dieser Verrath führt. Die dichterische Ausführung dieses Verrathes und alles dessen, was daraus folgt, mag sich aber rechtfertigen durch das, was Schiller in einer seiner ästhetischen Betrachtungen sagt: „Es ist die poetische, nicht die historische Wahrheit, auf welche alle ästhetische Wirkung sich gründet; die poetische Wahrheit besteht aber nicht darin, dass etwas wirklich geschehen ist, sondern darin, dass es geschehen konnte, also in der innern Möglichkeit der Sache." Eine weitere Abweichung von der geschichtlichem Wahrheit besteht in einem kleinen Anachronismus. Die historische Perpetua befand sich nämlich, gleichwie auch ihr Bruder, bei dem Ausbruche der Verfolgung noch im Katechumenat, und erst während der Verfolgung wurden beide getauft; im Gedichte dagegen treten leichterer Verständ-

lichkeit halber beide schon vor dem Ausbruch der Verfolgung nicht als Katechumenen, sondern als getaufte Christen auf. Eine Abweichung von der historischen Wahrheit ist auch das romantische Verhältniss, in welchem der Bruder Perpetua's zu der Tochter des Proconsuls erscheint; die Geschichte weiss davon natürlich nichts. Nicht gradezu eine Abweichung, sondern mehr eine Substituirung ist es, wenn im Gedichte ein Kriegsknecht durch den Anblick der Gottes- und Glaubenskraft, welche Perpetua beweist, für das Christenthum gewonnen wird, während die Geschichte dies von ihrem Kerkermeister erzählt. Ebenso sind der zwar historischen, aber prosaischen wilden „Kuh", welcher Perpetua vorgeworfen wurde, Löwen und Leoparden substituirt, welche nach der Geschichte nur auf die männlichen Leidensgenossen der Perpetua losgelassen wurden. Ueberhaupt konnte die ganze rohe Procedur, welche bei der Hinrichtung Perpetua's stattfand, dass man ihr die Kleider auszog, sie einer wilden Kuh vorwarf und zuletzt durch einen Gladiator mit dem Schwerte vollends tödten liess, im Gedichte aus ästhetischen Gründen nicht ausgemalt werden. Die drei Traumgesichte, welche Perpetua nach den Märtyreracten im Kerker hatte, sind im Gedichte auf eins reducirt, um Wiederholungen zu vermeiden. Und um alles Licht auf die einzige Perpetua zu sammeln, ist sie im Gedichte von der Sclavin Felicitas, die in der Geschichte neben ihr erscheint, ihren Kerker theilt und mit ihr im Circus stirbt, gänzlich isolirt; es hätte das sonst zwei Frauengestalten mit gleichem Geschick und gleichem Heldenmuthe gegeben, gleichsam zwei Hauptpersonen, zwischen denen sowohl das Interesse des Dichters als auch des Lesers hin- und hergeschwankt seyn würde. Aus gleichem Grunde hat Göthe in seinem Egmont die Person des Grafen Hoorn, der mit jenem zusammen hingerichtet wurde, weggelassen; vergl. darüber Schiller „über Egmont" Bd. 12. — Der Vater der Perpetua führt in der Geschichte gar keinen Namen, er wird nur kurzweg „der Vater" genannt; im Gedichte musste ihm ein bestimmter Name beigelegt werden. Perpetua's Bruder heisst in der Geschichte „Saturus"; im Gedichte wird er „Placidus" genannt, um durch diesen veränderten Namen anzudeuten, dass seine Persönlichkeit im Gedichte nicht strenghistorisch gehalten ist. — Frei erfundene Personen des Gedichtes sind: Banda, die Tochter des Proconsuls; der alte Inder; Timon, der Christ; der Bischof und Odo, der deutsche Kriegsknecht.

Gemäss den Grundsätzen, welche Lessing in seinem „Laokoon" für das Epos aufgestellt hat, nämlich dass dasselbe nur

fortwährende Handlung enthalten dürfe, sucht sich das Gedicht von allen blossen Schilderungen frei zu halten; es ist vielmehr in demselben stets fortschreitende Bewegung, entweder der Personen (der Gestalten) oder der Charaktere.

Alle Personen des Gedichtes tragen einen ausgeprägten Charakter, der mit Fleiss gezeichnet und durchgeführt ist. Glaukus, der Gatte Perpetua's, ist ein vorwiegend cholerischer Charakter, mit allen Schwächen und Vorzügen dieser Naturen. Was nach seiner Meinung recht und gut ist, das sucht er auch zu erreichen, mit jedem Mittel und mit Ueberwindung aller Hindernisse. Weil aber noch Sinn für Wahrheit in ihm ist, wird endlich auch dieser Starke gebrochen und dem Herrn zum Raube wie einst Paulus. Festus, der Vater Perpetua's, ist vorwiegend ein Phlegmatiker, der sich nur ungern aus seiner Ruhe aufstören lässt; dazu ein Epikuräer, welcher lebt und leben lässt. Placidus, Perpetua's Bruder, ist ein sanguinischer Gefühlsmensch, der in seinen Handlungen vielfach von seiner augenblicklichen Stimmung abhängig ist, und darum heute guten, morgen schlimmen Einflüssen zugänglich, darum hin- und herschwankend zwischen Gott und Welt, zwischen Christus und Belial. Aber grade unter der Wucht eines einzelnen Augenblickes, der ihm mit erschütterndem Ernste zeigt, wie leicht das Heil der Seele für alle Ewigkeit verscherzt werden könne, tritt eine siegreiche Entscheidung in ihm ein; der gute Geist in ihm gewinnt unter dieser Wucht die Oberhand und lässt ihn der Versuchung nicht erliegen. — Timon repräsentirt eine ächt punisch-römische Natur, kräftig, lebendig, starr, fast wild, aber offen, grade, ehrlich; voll Leidenschaftlichkeit, in der ein Feuer brennt, welches nicht immer von oben stammt — ähnlich wie Tertullian. — Odo soll ein deutsches, sinniges Gemüth seyn, voll Wanderliebe und Heimathlust, aber auch voll tiefer religiöser Empfänglichkeit. — Perpetua soll ein Ideal seyn, voll wunderbarer Christusliebe und heiligen Glaubensmuthes, aber auch voll hoher, ächter Weiblichkeit, die oft in den feinsten und leisesten Anklängen durch ihren Glaubensmuth hindurchbricht. — Blanda, die Tochter des Proconsuls, ist eine excentrische Natur, die in ihrer pantheistischen Philosophie die höchste Wahrheit gefunden zu haben meint und darum nach Höherem nicht verlangt; um so fester aber hängt sie sich an weltliche Liebe, an der sie endlich jämmerlich zu Grunde geht. „Da sie sich für Weise hielten, sind sie zu Narren geworden!" — u. s. w.

Einzelne Personen des Gedichtes sollen auch ganze Er-

scheinungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens ihrer Zeit repräsentiren. So repräsentirt Glaukus, Perpetua's Gatte, die Romantik des Heidenthums, jene Anhänger der alten Götterlehre, die, wie später Julianus, den wankenden Olymp und seine Bewohner mit aller Gewalt halten und stützen wollten, aber doch immer noch die Besseren unter den Heiden waren als „die Götterfürchtigen". Festus, der Vater Perpetua's, vertritt im Gegensatz dazu den völligen Bankerott des Heidenthums, jene Classe von Heiden, die, wie Lucian, über die eignen Götter lachten, die nichts mehr glaubten und nichts mehr hofften, dafür aber desto mehr an diese Welt sich hielten mit dem Grundsatze: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt!" — Blanda (und ihr zur Seite der alte Inder) repräsentirt die Afterweisheit jener Tage, die, aus den Philosophieen aller Länder schöpfend, mit Verachtung auf das Christenthum herabsieht, dabei aber doch in der lächerlichsten Weise in Aberglauben und Zauberei befangen war. Bekannt ist es aber, dass gerade Frauen vielfach jener Weisheit zugethan waren, die sie von ausländischen Philosophen erlernten. — Perpetua stellt das Christenthum in seiner ganzen Hoheit und Reinheit dar. (Da nicht alle Christen vollkommen sind, konnten natürlich auch die im Gedichte auftretenden Christen nicht alle gleich rein und vollkommen erscheinen, sondern mussten auch mit ihren Schwächen und Sünden gezeichnet werden; so zeigt uns Timon einen Christen, der die Sünde in seiner eignen Natur noch nicht überwunden, und Placidus einen Christen, der die Welt mit ihrer Lust noch nicht gänzlich zu verleugnen gelernt hat.) — Es erscheint das Gedicht für den ersten Anblick als ein ernstes Familiengemälde, in welchem das Glück etlicher Menschen, die bis dahin zufrieden neben einander gelebt, durch unerwartete, von aussen hereinbrechende Stürme in tragischer Weise zerstört wird; und doch erweitert es sich nach den oben gegebenen Deutungen zu einem Gemälde, das auf einem bedeutenden historischen Hintergrunde ruht (wie es ja bei jedem Epos seyn soll) und uns in seinen Gestalten den Kampf grosser, geschichtlicher Gegensätze, des Heidenthums und Christenthums, zeigt und zwar so, dass das Christenthum äusserlich unterliegt, aber moralisch siegt: der Schluss des Gedichtes zeigt uns gleichsam in prophetischer Perspective, wie das Christenthum, von den Römern verachtet und verworfen, zu den germanischen Völkern getragen wird und unter diesen zur höchsten Blüthe sich entfaltet.

Einzelne Züge im Gedichte sind von andern Personen und aus andern Zeiten auf die Personen des Gedichtes übertragen

worden. So im ersten Gesange das Zerreissen des kaiserlichen Edictes; das ist ein historisches Factum, welches im Jahre 303 in Nicomedien sich zutrug: „ein Christ riss das Edict herab und wurde hingerichtet." Das Umwerfen eines Götzenbildes während eines Festes durch einen Christen, wie im zweiten Gesange, wird in den *Actis Martr.* von verschiedenen Märtyrern erzählt; dasselbe gilt von der Stelle im dritten Gesange, wo Timon selbst die Löwen gegen sich reizt u. s. w. Auch die Zauber-Scene im zweiten Gesange ist nicht willkürlich erfunden, sondern beruht auf einer Stelle bei Lucian, Hetären-Gespräche IV.

Eine Anzeige im Dresdner Journal schloss mit den Worten: „Man fühlt es dem Ganzen an, dass der Dichter mit innerem Antheil sein Werk geschaffen; namentlich sind die Schilderungen des Glaubensmuthes von tiefgehendem Eindrucke, und so verdient die kleine poetische Gabe nicht blos wegen ihrer Form, sondern auch wegen ihres christlich-religiösen Sinnes warme Empfehlung." — Wir finden dieses Urtheil begründet. Das Gedicht ist schön und durchweg sinnig. [D.]

7. W. L. Jäger-Hoff, Savonarola. Ein dramat. Gedicht in 5 Aufzügen. Frankfurt a. M. (Alt) 1870. 232 S. 8.

Die letzten beiden Jahre des tief tragischen Wirkens, Leidens und Sterbens Savonarola's werden uns hier auf der Basis gründlicher Kenntniss der geschichtlichen Quellen in einfach edler Form episch dramatisch vorgeführt. Allerdings wird dabei die christlich praktische und reformatorische Bedeutsamkeit S.'s mehr nur allgemein, als in ihrer so eigenthümlich nüancirten Verwobenheit mit specifisch katholisch-orthodoxen, apokalyptischen und politischen Elementen gezeichnet; auch stellt sich in den ersten Acten der Lauf der geschichtlichen Entwicklung mehr in berichtender Rede, als in spannender dramatischer Handlung dar, und der Darstellung des Verf.'s, welcher das poetische Gewand des Verses und Reimes leicht handhabt, geht rechte Tiefe, innere Gluth und wahrer poetischer Schwung der Diction ab. Dennoch ist das Buch so angethan, einen nachhaltigen Eindruck nicht zu verfehlen. [G.]

8. *Dr.* Wangemann (Missionsdirector in Berlin), Maléo und Sekukúni. Ein Lebensbild aus Südafrika. Berlin im Selbst-Verlage des Missionshauses. Ohne Jahreszahl (1870). Auf Velinpapier mit Bildern 1 Thlr. Auf gewöhnl. Druckpapier ohne Bilder 10 Gr.

Was der Verf. hier bietet, ist eine allerjüngste Episode aus der Thätigkeit des Missionars Merensky, der erst Ein-

gang zu finden scheint in den Gebieten der Könige Swaz, Maleo, Sekukuni, zu den Stämmen der Kaffern und Betschuanen gehörig, überall aber wieder weichen muss, nachdem er schon Gemeinden gestiftet hat. Feindlich sind wesentlich die heidnischen eingeborenen Obrigkeiten, welche in dem Missionar einen eindringenden Weissen, und in ihren christlichen Unterthanen ein halbherziges, abtrünniges Volk sehen. In diesen Stamm- und Parteikämpfen sind auch viele Christen umgekommen, noch mehr haben Schläge und Trübsal erlitten, Beraubung und Ausstossung aus dem Vaterlande — und dies alles weiss *Dr.* W. zu einer zusammenhängenden Erzählung zusammenzustellen. Er ist selber an Ort und Stelle gewesen, er hat noch die Narben der Gemisshandelten gesehen, welche sich nun wieder in Botshabelo gesammelt hatten, er ist selber bis zum Königssitz des Sekukuni vorgedrungen um einen letzten Versuch zur Bekehrung zu machen, obwohl ganz vergeblich; deshalb ist er wohl befähigt frisches Leben in das Ganze hineinzubringen. Aber er nimmt den Mund etwas voll, er ist viel zu breit, er scheidet die abgeschmackten Geschwätze nicht genug von den wichtigen Thatsachen, er übertreibt sichtlich die Gefahren und die Leiden der Märtyrer, die doch sämmtlich schliesslich ihr Leben retten, er rechnet zum Martyrium, was Krieg und Ueberfall mit sich bringen, und wenn er nun gar auf dem Titelblatt bemerkt „das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen ist vorbehalten“, so zeigt sich hierin eine Werthschätzung der Arbeit, die nach unserm Urtheil unbegründet ist. Die beigegebenen Bilder sind ziemlich werthlos und stehen zu der Vertheurung des Buches in keinem rechten Verhältnisse; viel nothwendiger wäre es gewesen eine Karte über das hier beschriebene Gebiet beizugeben, und da hätte sich ja die beste Gelegenheit geboten die Karte des Merensky selbst zu veröffentlichen, über die er einen bekannten Streit mit *Dr.* Petermann in Gotha gehabt hat. Ohne ein solche Karte ist manches sowohl Geographisches als Ethnographisches nicht zu verstehen. [H. O. Kö.]

9. Margarethe Verflassen. Ein Bild aus d. kathol. Kirche von A. H. Hannover (Meyer) 1870. 248 S. kl. 8. 25 Gr.

Das heitere, geistesfrische, liebend thätige und innig fromme Stillleben einer liebenswürdigen katholischen Rheinländerin, welches, von ihrer Kindheit und ersten Mädchenzeit an in seinem ganzen nicht gar langen Verlaufe zart und lieblich gezeichnet mit Einwebung nicht weniger urkundlicher brieflicher Documente, den Blick uns öffnet in charakteristische innere und äussere Zustände der katholischen Kirche und ihrer Anstalten, in Geist und Gemüth mancher hervorragender Glie-

der und Lehrer derselben und in physische und sittliche Eigenthümlichkeiten des Rheinlandes und benachbarter Gegenden, und so mehr noch Protestantinnen, ernsten Protestantinnen, als Katholikinnen, eine für Geist und Gemüth überaus ansprechende und unterrichtende Lectüre gewähren wird. Vor der Gefahr der Conversion werden sie ja zuvor hinlänglich gefeit seyn. [G.]

10. Wirken und Leiden. Erinnerungen an Elisabeth u. Fanny Bickersteth. Von ihrer Schwester. A. d. Engl. Mit Vorr. von F. Delitzsch. Leipzig (Naumann) 1871. XVI u. 284 S. 1 1/4 Thlr.

Wir sehen in diesem trefflichen Buche ein junges liebenswürdiges Mädchen*, Fanny Bickersteth, Tochter des würdigen englischen Pfarrers B., unter Jahre langen schweren körperlichen Leiden und nicht geringen rührenden geistlichen Anfechtungen still und geduldig einem frühen Grabe entgegengehen und zuletzt selig enden, während eine ältere hochbegabte Schwester Elisabeth, glücklichste Gattin und Mutter, die dann aber unerwartet schnell auch der geliebten Schwester folgte, in allsonntäglichen Briefen, voll der tiefsten Gedanken und hochtröstlichsten Mahnungen, in erfinderisch rührender Mannichfaltigkeit und hingebendster Sorge ihr schwesterlich zuspricht; und dies Alles, bis hin zu dem seligen Abscheiden der Beiden, an dem ergreifenden Sterbebette des ehrwürdigen Vaters und an einer lieblichen Kindesleiche vorüber und durch alle sonstigen Wechsel eines liebenden Familienlebens hindurch, in selbstverleugnungsvollster Demuth, Bescheidenheit und Zartheit ohne allen Anspruch auf biographische Bedeutsamkeit durch die schlichte Feder der treu liebenden Pflegerin, eines anderen, überlebenden Schwesterherzens, uns vorgeführt. Mögen wir immerhin in der Darstellung das *Characteristicum* des gleichsam heroischen Segens lutherischen Mannes-Glaubens an die stellvertretende Gerechtigkeit Christi und lutherischer Sacramentstiefe vermissen: die heilige Stille, Demuth und Treue wahrhaft christlichen Leidens und Lebens vor den Augen Gottes weht aus den gesegneten Blättern uns um so überwältigender an. [G.]

11. *Dr.* L. Wiese, Von Lebensidealen. Ein Vortrag. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1868. 59 S.

„Das Wort Ideal ist bei uns etwa vor hundert Jahren erst heimisch geworden.“ Doch zeigt uns der Verf. in höchst ansprechender Weise, wie im Hellenenthum, Christenthum, Deutschthum längst Ideale die Gemüther beherrschten, ein

* Ihr schönes rührendes Bildniss ziert das Buch.

Sehnen nach einem besseren Seyn, ein Zug zu der durch den Sündenfall verlorenen Einheit des Lebens, bis auch das Wort seit Kant und Lessing, besonders aber durch Schiller sich bei uns eingebürgert hat. Trotz allem falschen Idealismus sagt der Verf. mit Recht: „Nichts trauriger als eine frühzeitig alte Jugend ohne Ideale und ohne Begeisterung für sie, kein grösseres Glück als die rechten Ideale im Herzen tragen, die, wenn alle anderen versagen, nicht aufhören dem Leben Licht und Halt zu geben.“ Diese rechten Ideale sieht dann der Verf. im Christenthum, welches zugleich die Erfüllung derselben bietet, aber in einem Christenthum, dem fern von pietistischer Enge alle natürliche Lebensbasis und aller Reichthum des Geisteslebens dienen muss. Möchte dieser — im evangelischen Verein zu Berlin gehaltene — beredte Vortrag in recht vielen Herzen zünden, zumal in dieser materialistischen, dem Mammon dienenden Zeit! [H. O. Kö.]

12. *Dr.* Al. Kolbe (Oberlehrer am Gymnas. zu Stettin), Deutsche Literatur und Wissenschaft nach ihrem Verhältnisse zum Christenthum. Gütersloh (Bertelsmann) 1869. 16 S. gr. 8.

Gegen die, das Christenthum, ja alle Religion für einen überwundenen Standpunkt vergangener Zeiten erklärenden Stimmen im öffentlichen Leben wie im täglichen Gespräch, in der Wissenschaft und der Literatur, wird zuvörderst auf die entgegengesetzte Ueberzeugung eines E. M. Arndt, Schiller, Göthe, W. v. Humboldt, Leibnitz, Fichte, Schelling, Kant, Hegel, Schleiermacher, Scholten, Max Müller, M. Carrière u. A. hingewiesen und durch diese „Rundschau“ dargethan, „dass vorzügliche Vertreter der modernen Cultur das Christenthum keineswegs verwerfen, sondern sogar hochpreisen.“ Das dürfe auch nicht befremden; sei doch unsere ganze gegenwärtige Bildung nicht zum geringsten Theil auf dem Boden des Christenthums, ja der Kirche erwachsen. Hierauf wird der Zusammenhang unserer Civilisation mit der mittelalterlichen nachgewiesen (Macaulay's Zeugniss; poetische Evangelienharmonieen des 9. Jahrhunderts; Walther von der Vogelweide und die anderen Sänger der Frauen-, Herren- und Gottesminne; Wolframs Parcival u. s. w.). Sodann wird Luther's Einwirkung erwähnt, in welchem „die neuere Zeit sich zusammenschliesst mit dem Mittelalter und seiner christlichen Cultur.“ „Unsere Literatur des 16. Jahrh. hängt demgemäss auf das innigste mit der christlichen Religion zusammen.“ Letzteres wird auch bewiesen durch einen Hinblick auf Fleming und Gerhardt, sowie durch ein näheres Eingehen auf unsere „sechs grossen Klassiker des vorigen Jahrhunderts.“ Die hierbei an-

geführten Proben zeigen, „dass auch unsere moderne klassische Literatur sehr wesentlich auf christlichem Boden beruht.“ „Kühnlich behaupten wir demnach: Christenthum und moderne Cultur, Wissenschaft und Literatur stehen so wenig an sich in einem Gegensatze, dass vielmehr die letzteren ohne den Einfluss des ersteren nicht vorhanden seyn würden.“ „Dennoch überall der lauteste Widerspruch gegen solche Ansicht.“ Woher das? Hier wird nun dieser Widerspruch scharf, treffend und bis in seine tiefsten Wurzeln kritisirt: Unwissenheit und Hochmuth sind seine Erzeuger. — Abgesehen von einigen bedenklichen Concessionen an den Zeitgeist stimmen wir durchweg mit dem wackeren Verf. überein.

[Str.]

13. H. W. Dieckmann (Pastor in Gnarrenburg), Vortrag über die Arbeiterfrage. Gehalten in Bremen 3. März 1870. Bremen (Hilgerloh) 1870. 45 S.

Frisch und lebendig, wie alles, was wir von der Feder des theuren Verf. kennen, dabei gründlich in den Vorbereitungen, klar über die Punkte, worauf es ankommt, und vor allen Dingen Liebe athmend für die Noth des sogenannten vierten Standes. Mit Recht sagt der Bischof Ketteler in seinem Buch über die Arbeiterfrage und das Christenthum, dass diese Frage „eine ganz andere Bedeutung habe als alle sogenannten politischen Fragen“, welche „vielfach nur für einen kleinen Theil des Volkes ihre wahre Bedeutung haben, nämlich für den Arbeiterstand der Feder“, während das, „was diese Massen des Volkes, diese Arbeiter und Arbeiterfamilien vom Morgen bis zum Abend denken, sagen und empfinden, was sie und ihr Leben wahrhaft angeht, was ihre Lage und ihre wesentlichsten Lebensbedürfnisse verbessert und verschlechtert, in Wahrheit von allen politischen Tagesfragen kaum berührt wird.“ Es ist daher an der Zeit, dass nicht blos die Humanität, sondern auch die Kirche selbst sich der Arbeiter annimmt, und in diese Leiden und Sorgen führt uns Dieckmann ein. Er hat von seiner (hannöverschen) Kirchenbehörde beauftragt im Jahre 1868 eine grössere Rundreise durch Deutschland, Elsass und die Schweiz gemacht, um sich durch den Augenschein zu überzeugen, die Praxis zu studiren und durch seine Berichte wieder Andere zu belehren und aufzumuntern. Eine Frucht dieser Reise ist dieser Vortrag, dem man es anmerkt, dass er nicht blos andern Büchern nachredet. Seine Vorschläge sind in der Kürze diese: die Kirche muss predigen und wohlthun, predigen das lautere Evangelium, aber damit es an die Arbeiter gelange, auf Mehrung der Seelenpflege, Gründung neuer Pfarrsysteme, Hülfe

von Reisepredigern u. s. w. denken, wohlthun dagegen in rechter Barmherzigkeit im Zusammenarbeiten mit Staat und Familie. Trunksucht, Genusssucht und Unzucht sind die grössten Feinde der arbeitenden Classen; diese stark fliessenden Quellen des Elends müssen also ganz besonders verstopft werden. Wir haben den Vortrag gern gelesen und wünschen, dass er weithin Nutzen stiften möge. [H. O. Kö.]

14. *Dr.* A. Ostertag, Bilder aus dem Reiche Gottes.* Bd. 1. Stuttgart (Steinkopf) 1871. 220 S. geb. 15 Gr.

15. Ebendess. Die Wege der Bibel. Stuttgart (Steinkopf) 1870. 191 S. geb. 15 Gr.

Zwei Büchlein, in denen der bejahrte Verf.* in väterlich herzlichem Tone und in anmuthiger Breite eine Reihe geschichtlicher Erzählungen zu einem doppelten Ganzen verwebt, um den Bau des Reichs Gottes auch in solcher Weise zu fördern. In Nr. 14 gibt er 9 Gesammterzählungen als eine Auswahl und theilweise Umarbeitung von solchen, die er in früheren Jahren hin und wieder schon zerstreut in den „Bibelblättern" mitgetheilt hatte, und welche (namentlich „Marianne die Bibelfrau von St. Giles", „Die Zigeuner und das Wort Gottes", „Stanley der Schauspieler", „Die Geschichte eines irländischen Knaben" und „Hieronymus Savonarola") wohl geeignet sind eine heilsame Frucht in empfänglichen und suchenden Gemüthern zu wirken. In Nr. 15, ebenfalls einer Auswahl von schon früher an jenem Orte zerstreut Erschienenen, will er insbesondere auf die „Wege der Bibel" hinweisen, auf die wunderbaren und erwecklichen Wege, auf denen das Wort Gottes als höchster Schatz der Menschheit in die Länder der Erde, in die Familien, in die einzelnen Herzen Eingang fand; mit dem speciellen Zwecke, den er in einer von rührender Liebe zu seinem vor fast 4 Jahrzehenden verlassenen württembergischen Vaterlande, insbesondere zu seiner Vaterstadt Stuttgart duftenden Vorrede ausspricht, durch den Ertrag dieses Büchleins ein Scherflein zu dem Bau der dort dringend nöthigen Johanniskirche beizusteuern. Wir werden hier an der Hand kundiger Führer durch Frankreich, England, Irland, Norwegen, Italien, Spanien wie durch uns heimischere Gegenden geleitet, um überall zu sehen, wie das Wort Gottes eine Macht zur Seligkeit geworden, und vor Allem ist es uns doch jetzt unter den Greueln des unseligen Krieges eine Genugthuung, dies auch und zum Theil fast vorzugsweise unter den Volksangehörigen wahrzunehmen, die man nur als Feinde und Erbfeinde zu schmähen sich hat gewöhnen sollen. Beide

* Seitdem im Febr. 1871 verstorben.

Bücher, obgleich immerhin das erstere mehr nur aus verlegerischem Interesse, das andere durch patriotische Philadelphie neu hervorgerufen, eignen sich vor vielen zu Liebesgaben an schlichte unverwöhnte kleine und grosse Kindesseelen. [G.]

16. W. Löhe, Martyrologium. Zur Erklärung der herkömmlichen Kalendernamen. Nürnberg (G. Löhe) 1868. 247 S.

Der Verfasser dieses schönen Büchleins ist selbst erst allmählich zur Erkenntniss der vielfachen und grossen Bedeutung des Kalenders für Leben und Schule gekommen, und er hat dann dieser seiner Erkenntniss auch sowohl in seinem gesegneten Wirken unter seinen Diakonissen, als auch für allgemeinere Kreise in dem vorliegenden literarischen Werkchen Ausdruck gegeben. Er führt die Märtyrer- und Heiligen-Namen des alten Kalenders (mit vollem Recht eben nur des alten Kalenders, ohne immer mehr oder minder willkürliche Mitaufnahme auch protestantischer Namen mit manchen Neueren,* kaum mit Nennung nur unserer Luther und Melanchthon) nach den einzelnen Monaten uns vor, gibt darauf je nach ihrer Folge in den einzelnen Monatstagen kurze, einfache und sinnige historische Darstellung ihrer Bedeutung, und schliesst mit trefflichem alphabetischen Register und Zeittafel. Das werthe Büchlein ist ganz geeignet, jedwedem seinen Kalender zu beleben, zu vergeistlichen und zu verklären. [G.]

17. Gustav Jahn, Das schöne Luisle oder dreimal verlobt. Eine Erzählung. Halle (Mühlmann) 1870. 216 S.

Der ganze Inhalt des Büchleins läuft zwar nur auf Verlieben, Werben und Freien hinaus, und die Verlobungen werden, wenn auch mit frömmstem Gerede, nur auf weltlich ordinärste Weise geschlossen (oder auch gebrochen). Dazu ist es dem Ref., der doch ein gut Theil Hallischer Erinnerungen mehr in sich schliesst, als der Verf. haben kann, schwer geworden dessen wiederholten ernsten Versicherungen zu glauben, dass es wahre Hallische Geschichte sei, was er schreibe, und er muss zudem bekennen, dass die wirklich geschichtlichen Persönlichkeiten, welche in die Geschichte eingewoben

---

* „Zwischen vor und nach 1517 — sagt der Verf. S. 10 — ist eine gewaltige Scheidewand, und es wird wohl am besten seyn, wenn wir bis auf Weiteres die Namen der neuen und der mittelalterlichen Zeit nicht unter einander mengen. Noch weniger aber will es für Lutheraner passen, Luther, Calvin, Zwingli u. s. w. neben und hinter einander vorzubringen. Wir haben für unsere eigenen Leute keinen Canon, wie können wir unsere geschiedensten Gegner canonisiren! Für die mittelalterlichen Namen leitet uns der Vorgang und Tact unserer älteren Kalender."

werden, nicht eben nach dem Leben gezeichnet sind. Doch ist die ganze Erzählung trefflich und anziehend geschrieben, das fade nur zu sehr ins Leben eingreifende fromme Gewäsch bleibt schliesslich nicht ohne befriedigende Kritik und Selbstkritik, und das Ganze wird sicher dazu beitragen, würdiger und christlicher freien zu lehren, obschon — wir dürfen es nicht verhehlen — von dem früher (vor seiner Borussificirung) mit vollstem Recht so gefeierten Namen wir doch ein noch etwas Anderes erwartet hätten. [G.]

18. O. Funcke (Pastor in Bremen), Reisebilder u. Heimathklänge. 2. A. Bremen (Müller) 1870. XVI u. 277 S. 8.

Bilder aus dem frischen Leben der Natur und dem empirisch sittlichen Leben der Menschheit in ihrer bunten Mannichfaltigkeit zu betrachten, und daran dann eine geistliche Ausdeutung in ihrer ethisch religiösen Einheitlichkeit mit dem Fingerzeig nach der wahren Heimath droben anzuknüpfen: das liegt dem Menschen so nahe, und nimmt sein innigstes Interesse in Anspruch. Zu Beidem, zum Zeichnen und Ausmalen des natürlichen Laufs der Dinge und des Menschenlebens und zu ihrer Verklärung durch das Licht von oben in selbstdurchlebten Reisebildern hat nun der Verf. dieses werthen Büchleins eine ganz besonders reiche Begabung empfangen, und mit wahrer Theilnahme folgen wir ihm auf den ungewöhnlich, ja bewundernswürdig vielen Reisen, die er in seinem noch jugendlichen Alter und kaum begonnenen pfarramtlichen Wirken gemacht, und deren Austräge aus allerlei Bädern, Tables d'hôtes, Missionsfesten, Kirchentagen u. s. w. er hier in buntestem Wechsel kaleidoskopartig mit sinniger geistlich heimathduftiger Ausbeutung vor uns vorübergehen lässt. Seine scharfe piquante Beobachtungsgabe fesselt uns hiebei ebenso unlöslich als seine innig erfahrungsmässige Epikrisis des Geschauten und Erlebten vom christlichen Standpunkte, und auch die tieferen Blicke, welche er dabei in die leidvollsten Erfahrungen seines eignen noch so jugendlichen Lebens uns thun lässt, vermögen nur wärmste Theilnahme in uns zu erwecken. Und wie so des Verf. Darstellungen in des Ref. näheren Kreisen hellsten Anklang gefunden haben, so ist ihnen derselbe in noch viel weiteren unserer Zeit sicher zu versprechen. Der bunte Wechsel der verschiedensten Anschauungen und Erlebnisse, der milde und linde geistliche Hauch, der darüber hin weht, das ist es ja eben, was unsere von der hausbackenen evangelischen Kost der Väter entwöhnte romanselige Zeit zu ihrer geistlichen Recreation und Unterhaltung sucht. Wenn wir dann aber so die ganze Weise unsers Büchleins für unsere Zeit willkommen heissen, so meinen wir doch, der werthe Verf. hätte sein Ziel

noch wesentlich sicherer erreichen können, wenn er dabei seiner eignen Subjectivität mehr Zügel angelegt hätte. Das fesselnde Interesse der naturtreuen Zeichnungen der Menschenwelt und seiner eignen Erlebnisse würde nichts verloren haben, wenn er bei redseligen Zeichnungen seinen Pinsel da und dort etwas weniger tief in Russ und Galle getaucht hätte, und die ansprechende allgemein christliche Milde und Objectivität würde nur noch durchschlagender gewesen seyn, hätte er es sich versagen können, hin und wieder an alles Christliche mit dürrem Wort nur das Richtscheid eines (übrigens confessionell reformirten) Beck- und Tholuck-Schülers anzulegen, seiner unionistischen Begeisterung für eine evangelische *alliance*, geschweige denn der für die Cigarre, so lauten Ausdruck zu geben, und Phrasen wie „Orthodoxie sei ein Wort, das er nicht kenne und nicht kennen wolle" durchtönen zu lassen. Auch seine sichtliche Vorliebe für die „Weiblein" hätte noch mehr zurücktreten mögen, und den Wegfall der meisten stets mit Prosa abwechselnden mehr klingenden, als eindringenden Dichtungen* hätten wir nicht vermisst. Was aber die Hauptsache ist, der begabte und innig christgläubige jugendliche Verfasser ist leider von Anfang bis zu Ende s e i n e s in Allem m a s s g e b e n d e n Urtheils sich so kühn bewusst, dass all das viele Interessante, Schöne und Gute in den Reisebildern des Buchs durch den zugleich Allem anhaftenden unverwischbaren Zug unleidlicher Selbstgefälligkeit befleckt erscheint. Der Verf., wenn Gott seine wie es scheint sehr leidende Gesundheit stärkt und sein Leben fristet, wird das dereinst am tiefsten selbst erkennen: wir unserentheils bedauern nur aufrichtig, dass der Segen des bei alledem schönen Büchleins dadurch beeinträchtigt wird. — Uebrigens kennen wir nur die vorliegende zweite „vermehrte und veränderte" Auflage des Büchleins, nicht die erste, von der alles Bemerkte leicht noch mehr gelten dürfte, als von der 2ten. Jedenfalls ist es beifallswerth, dass der Verf. einen uns unbekannten ganzen Abschnitt der 1. Auflage „vorläufig ganz weggelassen" hat, weil er „das Buch denen nicht unmöglich machen wollte, die nun einmal diese Art der Behandlung biblischer Abschnitte nicht vertragen können." Wenn er dabei aber zusetzt: „Jedenfalls kann ich nicht einräumen, dass es an und für sich unschicklich sei, eine biblische Geschichte aus ihrem semitischen Gewande heraus zu nehmen, und in die Sprache und Anschauungen der Japhetiten des 19. Jahrh. zu übertragen", so ist dies Wort für ihn durchaus charakteristisch; und wenn er an Stelle des weggelassenen ein neues

* Die an sein eignes Söhnlein bilden eine schöne Ausnahme.

Reisebild eingefügt hat „Unter den Tyrolern am Fuss der Schneekoppe“, so enthält dies gerade zwar vieles sehr Schöne, erweckt aber doch auch vorzugsweise durch das theils schweigende, theils schielend redende Hinwegeilen über das leidige Factum, dass die neueren Zillerthaler den alten Salzburgern sehr ungleich waren an Glaubenseinfalt und -Reinheit und nur so in das politische Kirchenthum der preussischen „evangelischen Landeskirche“ sich der Mehrzahl nach verstricken und fangen lassen konnten, unsern Anstoss. [G.]

19. Deutsche Jugend- u. Volksbibliothek. 5 neue Bändchen. Stuttg. (Steinkopf) 1869. Jedes geb. $7\frac{1}{2}$ Gr.

5 neu erschienene Bändchen der verdienstlichen Deutschen Jugend- und Volksbibliothek. Während das eine nur in neuer Auflage bereits bekannte Erzählungen eines geachteten, nicht Wenigen lieb gewordenen Erzählers (K. Stöber) bringt*, bieten 2 andere von Grube und Beutelspacher anziehende und lehrreiche Darstellungen aus der Alpenwelt der Schweiz und aus den Thierkreisen des Jagdlebens dar, und die beiden letzten (von E. Frommel und einem ungenannten englischen Verf.) enthalten Erzählungen, welche einestheils ein würdiges Supplement zu Frommel's bekannter schöner „Familienchronik“ geben, anderentheils eine Geschichte in unser Volk verpflanzen, die in schlichter und ergreifender Weise die Lebensführungen eines in verlassenster hoffnungslosester Lage aufgewachsenen und geretteten Knaben und Jünglings berichtet. Alle einzelnen Bändchen sind auch mit netten Bildern geschmückt. [G.]

20. Christliches Volksblatt. Zur Erbauung und Belehrung. Herausgeber: Gustav Stutzer, Pastor zu Erkerode bei Braunschweig. Jahrg. V. 1871. (Vierteljährlich $7\frac{1}{2}$ Gr. mit Postaufschlag.)

Das 1867 begründete Braunschweigische Volksblatt, welches seit 1868 sich zu einem Christlichen Volksblatt gestaltete, erscheint von jetzt ab in der von höheren als buchhändlerisch geschäftlichen Interessen getragenen, für christliche Zwecke rastlos thätigen Verlagsbuchhandlung von Emil Barthel in Halle. Die Gediegenheit dieses Volksblattes ist schon daraus ersichtlich, dass die Gnadauer Conferenz es im Frühjahr 1868 als das in der Provinz Sachsen zu verbreitende Gemeinde-Erbauungsblatt angenommen hat. Es ist mit Geschick, Geschmack

* Ziemlich gleichzeitig lässt jetzt auch dieselbe thätige Verlagshandlung K. Stöber's gesammte Erzählungen in einer Volksausgabe ausgehen, von der die 6 ersten Bändchen, jedes mit einem trefflichen Titelbilde und jedes gebunden zu $7\frac{1}{2}$ Gr. für sich käuflich, uns vorliegen: gewiss ein Vielen willkommener Gruss des nun wieder deutschen wackeren Elsassers.
[Ende 1870. G.]

und Geist redigirt und erfreut sich der Mitarbeit des Superint. *D.* Lührs, des Pfarrers Julius Sturm, des *D.* Besser und Anderer, welche sich auf kernige und liebliche Lehrweise verstehen. Möchte die uneigennützige Preisstellung die verdiente Würdigung finden! [D.]

21. Stimme der Kirche. Lutherisches Wochenblatt für Thüringen. Jahrgang I. 1871. (Jährlich 21 Gr. 9 Pf. incl. Postzuschlag.)

Die ersten Nummern dieses Wochenblattes, welches die Pfarrer Kromayer und Rieth herausgeben, reden eine so glaubensfeste und glaubensinnige, wahrhaft kirchliche und unaffectirt volksthümliche Sprache, dass wir ihm bei dem lutherischen Thüringervolk und weit darüber hinaus ein freudiges Entgegenkommen offner Herzen und Hände wünschen. [D.]

22. Sonntagsblatt für's Haus. Herausgegeben von Christian Jensen, Pastor in Uelvesbüll (Schleswig). Altona (Bauer). Halbjährlich 3 Gr. 9 Pf.

Wir haben auf dieses Blatt schon in Saat auf Hoffnung Jahrg. 7 S. 384 f. aufmerksam gemacht. Unterdess hat es schon einen zahlreichen Leserkreis gefunden und (so scheint es) seine Lebensfähigkeit bewährt, welche auch für die Missionssache, insbesondere die unserige, ein Gewinn wäre, denn um Theilnahme für diese zu werben gehört zu seinen Zwecken. [D.]

Uebersicht der Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

Druckfehler.

Heft II. 1871 S. 232 Z. 2 l. 69 st. 67. — Ebenda Z. 7 l. 20 st. 29

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Ueber arabische Uebersetzungen des Buches Iob.

Von

Graf **Wolf Wilh. v. Baudissin**, *Dr. phil.*

Mit Bezug auf seine Schrift: *Translationis antiquae arabicae libri Iobi quae supersunt ex apographo codicis musei britann. nunc primum edita atque illustrata. Lipsiae, Doerffling et Franke*, 1870.

Die nicht lange Reihe bekannter arabischer Uebersetzungen des Buches Iob wurde i. J. 1853 bereichert durch das Bruchstück eines Iob, welches Geh.-Rath von Tischendorf aus Aegypten brachte. Das Manuscript ging i. J. 1856 in den Besitz des britischen Museums über *(Add.* 26116. *Portion of the Book of Iob in Arabic. Cufic. writing of the IX century, vell. sm. 4to.).* Durch ihr Alter (nach Prof. Fleischer ist der Codex etwa im Anfang des neunten Jahrh.s geschrieben) und die eigenthümliche Art des Uebersetzens liefert diese Handschrift einen nicht uninteressanten Beitrag zur Geschichte der Bibelübersetzungen. Die oben genannte Ausgabe ist nach einem sehr genauen facsimilirten Apograph (von *Dr.* Lotze in Leipzig) veranstaltet, welches von Fleischer mit dem Original verglichen und darnach korrigirt, durch v. Tischendorf dem Prof. Delitzsch zur Bearbeitung überlassen ward und durch des letztern Güte in den Besitz des Herausgebers kam. Prof. Fleischer machte schon in Bd. XVIII der Zeitschr. d. DMG. auf dieses Manuscript aufmerksam. Die von ihm gegebenen Mittheilungen liessen sich bei Edirung des ganzen vorhandenen Restes (c. I, 8—c. III, 18; c. VI, 26—c. XXVIII, 21) in manchen Punkten ergänzen. Dass die Uebersetzung mittelbar oder unmittelbar eine Tochter der LXX sei, zeigt schon der Zusatz c. II, 9, den sie mit der alexandrinischen gemein hat. Fleischer hatte a. a. O. auf die Wahrscheinlichkeit hingewiesen, dass die Uebersetzung unter Vermittelung der Syr.-Hexapl. entstanden sei. Es ist dieses auf den ersten Blick allerdings

das Nächstliegende. Dennoch zeigt eine bedeutende Anzahl von Stellen (*p.* 111 *s.*), welche abweichend von Syr.-H. mit andern Lesarten der LXX übereinstimmen, dass das Verhältniss ein anderes seyn muss Der Herausgeber hatte die Ansicht ausgesprochen (*p.* 112 *s.*), dass der Arabs den griechischen Text vor sich gehabt habe; einzelne sich an Syr.-H. anschliessende Stellen seien aus Vergleichung des Syrers zu erklären. Allein einmal wäre es sehr auffallend, dass der Arabs unmittelbar aus dem Griechischen übertragen haben sollte, ohne Vermittelung des Syrischen, welches sonst fast allen arabischen Uebersetzungen zu Grunde liegt; andererseits ist die mühsame Arbeit des Vergleichens zweier verschiedener Vorlagen einem Uebersetzer, der so frei und nachlässig mit dem Texte schaltet, wie dieser, kaum zuzutrauen. Der Herausgeber gibt darum jetzt bereitwillig zu, dass die von Prof. Nöldeke in seiner Besprechung der Ausgabe (Liter Centralbl. 1870 Nr. 43) aufgestellte Vermuthung mehr Wahrscheinlichkeit hat, dass nämlich eine verlorne syrische Uebersetzung, kompilirt aus der griechischen Hexapla (nicht der *Κοινή*, denn es finden sich Anklänge an Aquila, Symm. und Theod. p. 117), aus Syr.-H. und vielleicht auch Peschitta (vgl. *p.* 20 *Nota* 3), hier zu Grunde liege. Grössere Gewissheit als die einer Vermuthung ist hier allerdings kaum zu erlangen. Die Freiheit, mit der die Uebersetzung verfährt, fällt jedenfalls dem Arabs zur Last, da die Syrer bekanntlich mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit Wort für Wort übertrugen.

Auch Orthographie und Grammatik der Uebersetzung haben manches Eigenthümliche. Die Sprache ist durchaus vulgär, was auffällt bei so hohem Alter; vielfach kommen aramäische Wörter und Flexionsbildungen vor. — Ueber die Religionsgemeinschaft, der wir diesen Iob verdanken, ist nichts Näheres zu bestimmen. Jedenfalls ist er christlichen Ursprungs, vielleicht von einem Melchiten herrührend; denn er bietet manche Besonderheiten, die übereinstimmen mit denen zweier wahrscheinlich melchitischer Manuscripte (*p.* 121 *s.*).

Die von Prof. Nöldeke gelieferten Berichtigungen einiger Einzelheiten eignet sich der Herausgeber dankend an, die Lesung *antaliq* (c. I, 21) anstatt *antali'* um so mehr als im Apograph der Endbuchstabe eher ein unpunktirtes *Qâf* als ein *'Ain* zu seyn scheint. Nach mündlichen Mittheilungen Nöldeke's können hier noch einige weitere Berichtigungen gegeben werden. C. VII, 1 fasst Nöldeke *ůmr* als Subjekt, also: *nonne tentatio aetas hominis .. est?* Das stimmt besser mit LXX; da aber bei dieser Fassung der Artikel in *et-teğribe* auffallend ist, möchte Nöldeke statt dessen *beit-teğribe* lesen (mit Syr.-H.).

was allerdings durch das Ms. nicht indicirt ist. *P.* 47 *Annot.* 5 ist im syrischen *metul* der Druckfehler *Taw* anstatt *Teth* zu verbessern, p. 110 *l.* 21 in *a'mana* das zweite *Hamz* zu tilgen. C. VII, 12 ziehen Nöldeke und Fleischer vor, anstatt *la-ka-annaka* zu setzen *likaunika*, — allerdings einfacher und mit dem ἐπεί der LXX in Uebereinstimmung. Ausserdem bemerkt Fleischer nachträglich, dass die Sprache und der Vorgang der LXX C. VIII, 20 die Tilgung des *min* vor *al-ṣulḥ* und die Verwandlung dieses Wortes in *al-ṣâliḥ*, C. IX, 20 *fa-qad* anstatt *wa-qad* verlangen.

Ferner hat Geh.-Rath Olshausen die Güte gehabt, dem Herausgeber zu den *p.* 6 *ss* aufgezählten arabischen Uebersetzungen des Iob eine weitere zu nennen, enthalten in einem sehr gut geschriebenen Codex der Kön. Bibliothek in Kopenhagen; eine kurze Notiz von Olshausen über diese Uebersetzung selbst in dem Katalog *Codd. oriental. Bibliothecae Reg. Hafniensis*, *pars II. p.* 60. Der Codex (Nr. 19 *fol.*, früher Nr. 38 *fol.*) enthält auf 20 Folioblättern zwei Bruchstücke einer arabischen Uebersetzung des A. T., nämlich: 1) *fol.* 1 und 2 Richt. c. 6, 8—c. 8, 4; 2) *fol.* 3—20 II Chron. c. 35, 12 bis Schluss und daran sich schliessend: Iob c. 1, 1—40, 29. Leider theilt Olshausen von dem Iob nur die einleitenden Worte bis c. 1, 1 mit. Sie lauten: „Wir beginnen mit Hilfe des heil. Geistes zu schreiben das Buch von dem Prophetenthum Ejjub's, des Sohnes Zâr's, des seligen Propheten, und von seiner Prüfung, seiner Standhaftigkeit, seinem Glauben an Gott seinen Herrn, seiner löblichen Geduld und seiner wiederholten Danksagung in den Schmerzen die der Satan über ihn brachte, während er fest vertraute auf die Gnade seines Herrn. Und sein Land war *Batanaea* (Cod. *el-Jetîne*, *l. el-Bathantje*; s. Fleischer's *Abulf. hist. anteislam.* S. 26 Z. 3 v. u. und Anmerkk. S. 207 u. 208; Robinson's Palästina, deutsche Uebers. III, S. 911 u. 912), seine Stadt aber hiess Ausitidi. Und Ejjub war ein wahrheitsgetreuer Mann." — Der Uebersetzer war nach diesen Worten Christ. Die angebliche Benennung der „Stadt" Iobs scheint anzuzeigen, dass er ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι der LXX vor sich hatte, eine Bezeichnung, die sich in keiner der bekannten syrischen und arabischen Uebersetzungen findet (Syr.-H. עוץ; Pesch., Ar. der Polygl., Saad. haben *'ûṣ* עוץ). In dem Namen des Vaters Iobs folgt der *Ar. hafn.* dem Schluss der LXX, wo derselbe Ζαρέ (a ζαρεθ) heisst (bei Kirchenvätern auch Ζαρά und Σαρά; ebenso der Ar. der Polygl. *zârâ*, dagegen Syr.-H. זרח, woraus bei muhammedanischen Schriftstellern durch Umkehrung *Râzaḥ* geworden ist; s. *Abulf.* a. a. O. Z. 4 v. u. und An-

merkk. S. 207); es ist der selbe wie זרח I Chr. 1, 37 (hier hat der Ar. der Polygl. *zarâch* nach *zărăch* der Pesch.). — Der Uebersetzer muss, nach der Probe zu urtheilen, mit dem Texte ziemlich willkürlich umgegangen seyn. Die Schrift ist Neschi, die des *Iob. Tischend.* ein Neschi, das sich an Kufi anschliesst. Die kopenh. Uebers. ist auf starkes altes orientalisches Papier, der *Iob. Tischend.* auf Pergament geschrieben. Jene scheint demnach jünger zu seyn. Das ἀληθινός der LXX übertragen beide mit *ṣaddîq* (oder klassischer *ṣiddîq*; so auch der Ar. der Polygl., bei dem übrigens der Anfang des Iob ganz anders lautet als bei dem *Ar. hafn*). Auch wenn der *Cod. hafn.* schreibt: *wa-kâna ejjûb raǵulan ṣaddîq* anstatt *ṣaddîqan*, so erinnert diese Schreibung an *Iob. Tischend.*; jener schreibt ferner nach vulgärer Weise *áẓâhu* (anstatt *áẓâ'ihi*) = „seiner Geduld" *(gen.)*, mit Auslassung des hamzirten *Jê*, ebenso wie der *Iob. Tischend. c.* XVII, 5 *ǵeẓâhu* anstatt *ǵeẓâ'uhu*. Für aspirirtes *Tê* setzt *Cod. hafn.* in dem Mitgetheilten einmal hartes *Tê*, wie der *Iob Tischend.* öfters. Dagegen scheint der *Ar. hafn.* über dem End-*Hê* die Punkte zu setzen, die *Iob. Tischend.* nie hat. Zu bemerken ist noch am Schluss von II Chr. die vulgäre Schreibung von *ǵuz'un* (Theil) mit *Waw* (*ǵuzû*) für das *Hamz* am Ende. Uebrigens scheint der *Ar. hafn.* nicht nur vulgär geschrieben zu haben, sondern „*linguae arabicae mediocriter gnarus*" gewesen zu seyn. Dass dieser *Arabs* sich mit Vermittelung einer syrischen Uebersetzung an LXX anschliesst, geht wohl daraus hervor, dass wir bei ihm am Ende von II Chron. דבר יאמין (wenn wir mit hebräischen Lettern umschreiben) finden. Denn schwerlich möchte er sich hier an das hebräische דִּבְרֵי הַיָּמִים anschliessen, sondern scheint vielmehr das im Syrischen gebräuchliche דבר ימים oder דברי ימים wiederzugeben. Zu bemerken ist, dass Syr.-Hex., an welche man zunächst als Quelle des *Ar. hafn.* denken könnte, statt dieser Bezeichnung sich der Uebersetzung מלא דיומתא (2 Reg. 13, 8. 12 u. s. w.) bedient. — Ob der *Ar. hafn* näher verwandt sei mit dem *Iob. Tischend.* lässt sich aus dem Mitgetheilten nicht erschliessen.

Zu der Bemerkung, dass Saadia die Gewohnheit gehabt, seinen Erläuterungen der heil. Bücher besondere Namen zu geben und den dazu gelieferten Beispielen (*p.* 6 *Annot.* 1) machte *Dr.* J. Goldziher in Pest den Herausgeber darauf aufmerksam, dass ein wahrscheinlich saadianischer Kommentar zum Hohen Liede (*Bodlej.*, *Cod Huntington nr.* 496; Uri 168, 3) das Buch Kohelet *kitâb ez-zuhd* d. h. „Buch der Enthaltsamkeit" benennt; vgl. über den Kommentar Steinschneider, *Catalog. ll. hebr. Bodlej. s. v. Saadia.* Durch die gegebene Bemerkung über jene

Eigenthümlichkeit Saadia's würde die Vermuthung des saadianischen Ursprungs jenes Kommentars verstärkt.

Noch möche eine Berichtigung der Anmerkung zu c. XIX, 26 zu geben seyn. Dort ist von Chrysostomus gesagt: *quid illud ὀναστήσει sibi velit in incerto reliquit;* seine Ansicht hätte aber bestimmt bezeichnet werden können. Man kann allerdings seine Worte schwankend finden, und es ist eine verbreitete Ansicht, dass er in der Auffassung von der „Hoffnung leiblicher Wiedergenesung“ den griechischen Exegeten vorangegangen sei (s. Delitzsch, Iob S. 218. Schlottmann, das B. Hiob S. 336 u. A.). Und doch ist wohl des Chrysostomus eigne Meinung ganz bestimmt die, dass hier die Rede sei von der leiblichen Auferstehung. Anders lässt es sich wohl nicht verstehen, wenn er sagt: „Also hatte er Kenntniss von der Auferstehung (*ἀναστάσεως*), scheint mir, nämlich von der Auferstehung der Leiber, es müsste denn Jemand sagen, die Auferstehung sei die Befreiung von den Beschwerden, die ihn umfangen hatten“ (s. bei Nicetas, *Catena graecor. patr. in beat. Iob o. et st. Patricii Junii. Lond.* 1637. *p.* 340). Mit jenem „scheint mir“ (*ἐμοὶ δοκεῖ*) hat er sich auf jene Seite gestellt, und wenn er die andere Meinung auch später wieder erwähnt, so bekennt er doch sich selbst nicht dazu, bringt vielmehr, indem er sich an Theodotion anschliesst, ein Moment des Zusammenhangs zwischen v. 25 und 26 zur Geltung, welches seine Ansicht ausser Zweifel setzt und auch für die Auslegung des hebräischen Textes nicht übersehen werden sollte: „der Sinn aber ist dieser: unsterblich ist Gott, dessen Geschlecht wir sind.“ Er findet hier also dieselbe Folgerung, welche Marc. 12, 27 Christus ausspricht.

Grammatische Studien zur Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. phil. **Hermann Müller,**

Gymnasiallehrer.

Die grenzenlos willkürliche Erklärung der neutestamentlichen Sprache, welche Gottfried Hermann eine „Blasphemie“ nennen durfte, ist glücklicherweise vorüber. Die grossen Erfolge der klassischen Philologie haben ihren heilsamen Einfluss auch auf die *philologia sacra* geübt, und Winer's bleibendes Verdienst ist es, die Ergebnisse derselben für die Sprache

des Neuen Testaments mit durchgreifendem Erfolge flüssig gemacht zu haben. Dagegen scheinen die Exegeten, meist gerade die bedeutendsten, jetzt öfter in einen andern Fehler zu verfallen: mit den Bibelstellen ein geistreiches Spiel zu treiben, dieselben nach vorgefassten Meinungen, sogenannten „wissenschaftlich-theologischen Grundsätzen", „Principien" zu deuten und zu missdeuten. Nicht nach der alten *analogia fidei* wird von Vielen mehr ausgelegt, sondern nach dem eigenen, neu erfundenen „System" ein- und zurechtgelegt. Vor diesem wie vor jenem Abwege bewahrt nichts so sicher, als eine genaue Erforschung des Wortsinnes, als philologische Akribie. In der Ergründung dessen, was dies und das Wort in dieser und jener Fügung bedeuten kann oder bedeuten muss, liegt die erste Vorbedingung exegetischer Kunst und Zuverlässigkeit. Ohne diese exakte Methode der Spracherforschung dürften die Ausleger leicht jenem Dichterworte verfallen: „Sie suchen viele Künste und kommen weiter von dem Ziel." — So viel zur Erklärung und Entschuldigung nachfolgender Untersuchungen.

I.

Ueber den sog. *Genitivus appositionis. (Gen. explicativus s. epexegeticus.)*

Auch in der 7ten durch Prof. *Dr.* G. Lünemann verbesserten und vermehrten Auflage von Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms findet sich unter den Ausnahmen von der gleichen Section der Appositionswörter mit ihren Hauptwörtern folgender Passus §. 59, 8 S. 494: „Aber auch von der Congruenz des Appositionswortes mit dem Hauptworte im Casus gibt es Ausnahmen, und zwar

(1.) eine sehr gewöhnliche Form ist es, dass das Appositionswort in Abhängigkeit von dem Hauptworte demselben als Genitiv beigegeben wird (Bengel zu Jo. 2, 21) 2 P. 2, 6 *πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας* (Odyss. 1, 2. Thucyd. 4, 46. Krü. 57, wie im *Lat. urbs Romae, flumen Rheni*).

(2.) Lc. 22, 1 *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* (2 M. 6, 7 *Διονυσίων ἑορτή*), 2, 41. Jo. 13, 1. 2 C. 5, 5 *τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος* das Unterpfand des Geistes (bestehend im Geiste), den Geist als Unterpfand (Eph. 1, 14), Röm. 4, 11 *σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς* (wo einige Autoritäten verbessernd *περιτομήν* lesen), Jo. 2, 21. 11, 13. Act. 2, 33. 4, 22. Röm. 8, 21. 15, 16. 1 C. 5, 8. 2 C. 5, 1. Eph. 2, 14. 6, 14. 16 f. Col. 3, 24. Hbr. 6, 1. 12, 11. Jac. 1, 12. 1 P. 3, 3. u. a.

(3.) Hierher gehört auch Eph. 4, 9 *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς* (תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ) nach den untern Räu-

men, nämlich (nach) der Erde oder welche die Erde bildet (ähnlich Jes. 38, 14 *εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ*, vgl. Act. 2, 19 *ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω .. ἐπὶ τῆς γῆς κάτω*). Der Apostel argumentirt aus dem *ἀνέβη* ein *κατέβη*: nun ist aber Christus zunächst und eigentlich auf die Erde herabgestiegen (und von ihr aus wieder aufgestiegen); diese wird gegenüber dem Himmel, der hier *ὕψος* genannt ist, als eine Tiefe oder Niederung bezeichnet. Die Höllenfahrt Christi (auf welche der Ausdruck auch *Evang. apocr. p* 445 gedeutet wird) als ein einzelnes Factum kann hier nicht in Betracht kommen, und es wäre zu beschränkt, das *αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν* darauf zu beziehen.

(4.) Endlich ist auch Röm. 8, 23 die Auffassung des *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* der Geist als Erstling, nämlich der göttlichen Gnadengaben, noch nicht gründlich widerlegt, auch nicht von Meyer und Philippi. Das hauptsächliche Gegenargument, der Genitiv nach *ἀπαρχή* sei immer (in der Bibelsprache? aber vgl. Ex. 26, 21. (?) Dt. 12, 11. 17) *Gen. partit.*, wäre doch nur ein mechanisches. Dann könnte man nie sagen: meine Erstlinge, Erstlinge des Pfingstfestes u. s. w.; in solche beengte Grenzen lassen sich lebende Sprachen nicht einzwängen, vgl. *Fr. Rom.* II, 175. Der Geist ist unstreitig eine Gottesgabe, so gut wie die *σωτηρία* oder *κληρονομία*, und kann als der Erstling der Gaben Gottes recht wohl betrachtet werden, und diese Betrachtung wird selbst durch *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* näher gelegt, als Philippi zugeben will. Dagegen ist *πνεῦμα* von der Fülle auch der jenseitigen Himmelsgaben nicht im biblischen Sprachgebrauche gangbar.

(5.) Uebrigens erklärt sich der *Genitivus appositionis* leicht aus der Natur des Genitivs (das Zeichen der Beschneidung, Genitiv der näheren Bestimmung eines allgemeinen Begriffs) und ist im Orientalischen (Gesen. Lehrg. 677. Ewald 579) nicht selten, während im Griechischen der Sprachgebrauch nicht über den geographischen Ausdruck (s. oben) hinauszugehen scheint (und auch dies im Ganzen selten); denn von den bei Bauer *Philol. Thuc. Paull. p.* 31 *sqq.* aus Thuc. angeführten Beispielen ist keines vollkommen sicher, aber im Lateinischen vergl., ausser den in den alten Sprachen durchaus üblichen, von Neueren aber unbeachteten Beisp. *verbum scribendi*, *vocabulum silentii*, *Cic. off.* 2, 5 *collectis ceteris causis, eluvionis, pestilentiae, vastitatis rel (i. e. quae consistunt in eluv., pestilentia cet.).*"

1.

In dieser ausführlichen Regel ist Wahres mit Falschem gemischt. Behufs einer Sichtung und Sonderung haben wir

uns gestattet, den ganzen Passus in 5 Theile auseinanderzunehmen, und dies durch die Ziffern in Parenthesi angedeutet.

Um gleich mit dem letzten Abschnitt (5.) anzufangen, so unterliegt derselbe einer zwiefachen Ausstellung. Einmal nämlich durfte nicht nur so anhangsweise gesagt werden: „übrigens erklärt sich der *Gen. appos.* leicht aus der Natur des Gen.“ (nähere Bestimmung eines allgemeinen Begriffs?!), denn so leicht ist man mit dem Gen. nicht fertig, und gesetzt, die aufgezählten Spracherscheinungen lassen sich leicht aus allgemeinen Gesetzen erklären, dann sind sie keine Ausnahmen, die Auseinandersetzung also mindestens entbehrlich; sodann haben lateinische und hebräische Beispiele keine Beweiskraft, weil sie eben nur Analogieen aus zwei andern alten Sprachen sind. Man darf sie um keinen Preis in den Vordergrund drängen, damit der Schwerpunkt der Argumentation nicht aus dem Centrum in die Peripherie gerückt werde. Wer zweifelt daran, dass der *Gen. appos.* im Lateinischen sehr gebräuchlich, in gewissen Fällen sogar unumgängliche Regel ist? Ob aber auch im Griechischen? Das wäre die Frage! und ist aus dem griechischen Sprachgebrauch zu erweisen. Untersuchen wir zu dem Zweck die „Natur des Genitivs“ etwas näher als Winer, und zwar mit alleiniger Rücksicht auf das Griechische, nicht vom Standpunkte des Lateinischen oder des Deutschen![1])

Da es sich um den *Genitivus appositionis* handelt, wird es gerechtfertigt seyn, wenn wir vergleichungshalber mit dem Appositionsverhältnisse beginnen. Die Bedeutung der Apposition, sagt Rumpel S. 192, beruht darin, dass zwei in gleichem Casus nebeneinanderstehende Substantiva als identisch gefasst werden; was das eine ist, ist auch das andere; ein und derselbe Substantivbegriff setzt sich in zwei besonderen Substantiven, um sich einen bestimmteren Ausdruck zu geben: *Θεὸς σωτήρ.* Die Identität aber des Appositums und des Grundworts ist sprachlich nicht ausgedrückt, wir müssen sie errathen. Im Gegensatz zur Apposition, wo die beiden Subst. als identische nebeneinander gestellt werden, jedes das Ganze nur einmal in seiner Allgemeinheit, dann in seiner besondern Existenz bezeichnet, stellen sich im Genitivverhältnisse die beiden Substantiva als verschiedene dar; keins ist mehr das Ganze, eins nicht mehr das andere; erst zusammengenommen, ineinander gefügt, bilden sie

1) Benutzt sind ausser den bekannten Grammatiken von Matthiä, Madvig, Krüger, Curtius, Th. Rumpel: die Casuslehre in besonderer Beziehung auf die gr. Sprache. Halle 1845, dessen Auffassung wir durchaus theilen (bes. S. 190—225) und Aug. Haacke: Gebrauch der *genera* des gr. Verbums. Nordhausen 1852. (bes. S. 1—10.)

eine **neue** Einheit, eine Totalität. Die Möglichkeit einer solchen einheitlichen Verbindung und Verschmelzung beruht darauf, dass der im Genitiv enthaltene Begriff das Allgemeine enthält, auf welches als das logische *Prius* bezogen das verbundene Substantiv seine Besonderung erhält: *τέκνα θεοῦ*. Durch Verbindung mit dem allgemeinen Begriff „Gott“ erhält das an sich ebenfalls allgemeine „Kinder“ die besondere Bedeutung „Kinder Gottes“ oder „Gotteskinder“. Demnach lässt sich der Genitiv definiren als der Casus der ein Substantiv als sein Besonderes bestimmenden Allgemeinheit. In Rücksicht auf andere zu weite und unbestimmte Erklärungen [1]) machen wir noch besonders darauf aufmerksam, dass ein Nomen durch den beigefügten Genitiv seine ganze Bestimmtheit erhalte, dass es aus einem Allgemeinen durchaus ein Besonderes, Concretes werde, dass es also qualitativ durch den Gen. bestimmt werde. Der Aufzählung jener bekannten, vom Standpunkt des Deutschen entworfenen Klassen eines *gen. partitivus, materiae, causae, qualitatis* u. s. w. können wir uns füglich entschlagen: sie lassen sich alle auf die angegebene Grundbedeutung als das allgemeine grammatische Gesetz zurückführen. (S. Rumpel S. 210.) — Um uns den Uebergang zu der Analyse unserer Beispiele zu bahnen, stellen wir als Axiom auf, dass man einerseits nicht blos darauf zu achten hat, was ein Wort objectiv bedeuten kann, sondern ausmitteln muss, wie jenes zu Bezeichnende angeschaut und aufgefasst werde (Haacke S. 69 Anm. 2); andererseits sich zu hüten hat, blos auf den materiellen Wortsinn der beiden Substantiva zu merken und etwa vom sog. *Gen. qualitatis* zu sagen, er drücke die Eigenschaft des beigefügten reg. Substantivs aus, stehe also gleichbedeutend mit einem Adjectiv. Das ist nicht der Fall. Oder bedeutet das platonische ὁ τῆς ἀνδρείας βίος (*Legg.* 734 *D*) etwa nichts mehr als βίος ἀνδρεῖος, wie Matthiä u. A. wollen? (§. 316 f.) Ist „Mann des Ruhms“, „Mann des Glaubens“ nichts mehr als ein „berühmter, gläubiger oder glaubensvoller Mann“? Durch

1) Z. B. bei Krüger §. 47, 3: „Der Gen. bez. in Bezug auf andere Obj. in weitester Bedeutung, dass etwas in die Sphäre, den Bereich seines Begriffs gehört.“ Also etwa der Casus des Worin. Noch weiter und unbestimmter Winer §. 30, 1: „Der Gen. ist unbestritten (?!) der Wohercasus; in der Verbindung mit Subst. soll er (allmählich erweitert) jede Abhängigkeit und Zugehörigkeit“ bezeichnen!? Madvig §. 46 findet den Zusammenhang zwischen zwei Substantivvorstellungen darin, dass die eine unmittelbar durch die andere bestimmt wird, oder darin, „dass etwas durch eine Handlung oder Beschaffenheit, die auf etwas Anderes geht und darnach hinstrebt oder darin eingreift, auf dieses bezogen wird“, oder darin, „dass etwas unter ein Anderes, als unter sein Ganzes, eingeordnet wird.“ (Vgl. §. 47.)

eine derartige nüchterne Interpretation wird das Bedeutsame, die Kraft und Gedrungenheit der Genitivverbindung abgeschwächt. Vielmehr sollen wir uns nach der zu Grunde liegenden Anschauung das Leben, den Mann so denken, dass nicht nur eine Eigenschaft, nein ihr ganzes Wesen uns vor die Augen tritt: das Leben der Tapferkeit geht in Tapferkeit auf, Ruhm ist die Signatur des Mannes des Ruhms, Glaube ist das Wesen des Mannes des Glaubens ganz und gar, vom Scheitel bis zur Sohle — durch den Genitiv treten sie in ihrer ganzen Bestimmtheit, in der Besonderheit ihres Seyns vor uns hin. Es ist begreiflich, dass wir dieser nachdrucksvollen Genitivverbindung besonders bei den Dichtern und in der Sprache der Bibel begegnen. Z. B. Röm. 15, 5 *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως*, und *ibd.* v. 15 *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος* und *ibd.* v. 33 *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*; 2 Cor. 11, 13 *θεὸς τῆς ἀγάπης*; Col. 1, 13 *υἱὸς τῆς ἀγάπης*; Jo. 17, 12 *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*; 2 Thess. 2, 3 *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*; Luc. 16, 8 *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* u. v. a. Wer fühlte hier nicht unmittelbar die gewaltige Kraft des Ausdrucks, das Grossartige der Anschauung heraus? Wie schön und nachdrücklich zugleich ist es, wenn das Evangelium Eph. 6, 15 *εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης* heisst! Denn nichts als Friede ist es, will es, bringt es. Wie hätte die Lieblichkeit und Holdseligkeit der Worte Jesu dort in der Synagoge zu Nazareth significanter und schöner bezeichnet werden sollen als mit den Worten Luc. 4, 22: *ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος*? Genau in dieselbe Kategorie gehört Jesu eigener Ausspruch Jo. 6, 35: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*, denn dieses Brotes Eigenart ist es, ganz Leben zu seyn. Nicht anders zu verstehen sind des Paulus Worte 1 Cor. 5, 8: *ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας*, und wenn z. B. Wahl *(Clavis N. T.)* dazu bemerkt: *„cf. de gen. vi latius patente qua quid universe esse alicujus seu ad aliquid referri significatur Herm. Ad Viger. p.* 877 u. 80" — *hoc latius patet!*

Der aufmerksame Leser aber wird gemerkt haben, dass wir uns mit dem letzten Beispiele bereits mitten unter den Belagstellen zu Winer's *Genitivus appositionis* befinden. Der mit (2.) von uns bezeichnete Abschnitt nämlich citirt ebenfalls 1 Cor. 5, 8 neben dem ähnlichen Col. 3, 24: *ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας*, sowie Hebr. 12, 11 *καρπὸς δικαιοσύνης*, und Jac. 1, 12: *στέφανος τῆς ζωῆς*, und 1 Ptr. 3, 3: *ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος*. Warum man vollends bei den letzten vier Stellen einen *gen. app.* decretiren

will, ist uns unbegreiflich. Kommt doch auch der roheste Empiriker hier mit dem ganz gewöhnlichen Genitiv des Stoffes resp. des Inhalts aus, — eine Auffassung, die sich sehr bequem als besonderer Fall unter unsere allgemeine Regel subsumirt. In folgenden fünf Stellen: 2 Cor. 5, 5; Röm. 4, 11; Act. 4, 22; Röm. 8, 21; Röm. 15, 16 lässt sich das Genitivverhältniss zwar in ein appositives verwandeln: *τὸν ἀρραβῶνα, sc. τὸ πνεῦμα, δοὺς ἡμῖν; σημεῖον ἔλαβε, sc. περιτομήν; ἐφ' ὃν ἐγεγόνει τὸ σημεῖον τοῦτο, sc. ἡ ἴασις; ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ, sc. τὰ ἔθνη, εὐπροσδόκητος;* man erhielte auf diese Weise zur Noth denselben Sinn, denselben dogmatischen Inhalt, aber hinter den Sinn des Schreibers kommt man nicht voll und ganz, die zum Grunde liegende Anschauung versteht man nicht. Die Apostel wollen die bezüglichen Worte eben nicht als identische nebeneinander gestellt und so auf einander bezogen wissen, — warum bildeten sie dann keine Apposition? — sondern so combinirten sie dieselben, so schmiedeten sie sie zusammen, dass sie uns als innig miteinander verbunden, als ein festes, logisches Gefüge erscheinen müssen. Nicht Pfand und Geist — nicht ein Zeichen und eine Beschneidung sind nebeneinander da, sondern ineinander, keines ohne das andere, wo das eine ist, ist auch das andere: die Begriffe fordern sich, ohne dass sie sich decken, einer dem andern gleich, identisch wären. — Man sieht, ein Unterschied der Auffassung, der Anschauung besteht zwischen appositiver und genitivischer Verbindung; die Anschauung aber, aus der die Sprache hervorgewachsen ist, verstehen, heisst die Sprache verstehen. In den schönen *per metaphoram* verwobenen Ausdrücken *καρπὸς τῆς δικαιοσύνης, στέφανος τῆς ζωῆς*, oder gar jenen aus Eph. 6, 14 u. 16. 17: *θώραξ τῆς δικαιοσύνης. θυρεὸς τῆς πίστεως, περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου, μάχαιρα τοῦ πνεύματος* — in diesen kraftvollen, concreten Ausdrücken würde man ausserdem die poetische Schönheit des Bildes, die lebensvolle Frische und Kühnheit der Combination kläglich zerstören. Paulus dachte concreter, combinirte geistvoller als seine Interpreten. Zudem ist ist es sehr fraglich, ob eine andere als genitivische Fügung nicht die Form des Prädikats statt der beliebten Apposition angenommen hätte. Einen beachtenswerthen Wink dahin dürfte die Parallelstelle 1 Thess. 5, 8 geben, wo geschrieben steht: *ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφάλαιαν ἐλπίδα σωτηρίας* = als Helm die Hoffnung des Heils, nicht: und den Helm, nämlich die Hoffnung des Heils. Bei andern Ausdrücken springt es deutlich in die Augen, dass ein Appositionsverhältniss selbst gramma-

tisch seine Schwierigkeiten haben würde. Von dem erhöhten Christus heisst es Act. 2, 33, er habe τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβὼν diesen (Geist nämlich) ausgegossen. Stünde dafür τὴν ἐπαγγελίαν, τὸ πνεῦμα, λαβὼν, so wäre das möglichst steif und ungelenkig, müsste mindestens heissen ὃ ἐπηγγέλθη πνεῦμα λαβών, gäbe aber auf jeden Fall einen schiefen Sinn; Lucas will offenbar sagen, Christus habe nach seiner Himmelfahrt die im h. Geiste Bestand und Wesen habende Verheissung in ihrer Erfüllung erhalten, so dass er den Geist (das eben ist der reale Inhalt jener Verheissung) nun auch auf uns ausgiessen kann, auf uns, denen sie bis dahin nur auf Hoffnung gegeben war. (Luc. 1, 4 περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν.) Geist und Verheissung stehen wieder nicht nebeneinander, sondern sind ineinander verschlungen. Setze man 2 Cor. 5, 1 statt ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους einmal ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία, τὸ σκῆνος, so wird Jeder gleich herausfühlen, dass ich erstens nicht gut sagen kann: unser irdisches Haus, nämlich die Hütte; zweitens eine Metapher durch eine Metapher, — Haus durch Hütte! — also nichts erklären würde; drittens den festgefügten Begriff: Behausung des Zeltes d. h. ein niedriges, armseliges, leicht gefertigtes und leicht vergängliches Haus — das Alles liegt im Genitiv! — total zerreissen würde. — Wir erwähnten soeben der Metapher. Es ist nicht zufällig, dass gerade metaphorische Ausdrücke mit einem Gen. behufs näherer Bestimmung combinirt werden. Denn nicht immer ist im alleinstehenden Substantiv die Metapher so leicht zu erkennen, wie an der eben berührten Stelle. Oft würde das nackte Nomen viel zu unbestimmt, zu undeutlich seyn; es muss daher eine Erläuterung hinzugefügt werden. Dies geschieht entweder prädicativ: τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγ. πνεύματός ἐστιν (1 Cor. 6, 19. 3, 16 u. a.), oder durch einen Satz: τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; Ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐστέ (2 Cor. 6, 16. 1 Cor. 3, 11 u. a.); oder durch den Genitiv: denn in Eph. 2, 20 — ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου Χριστοῦ — sind die Apostel und Propheten die Grundlagen, die Schwelle, Christus der Eckstein des Gebäudes. Sehr instructiv ist für diese letztere Spracherscheinung Jo. 2, 21 — die erste Stelle, welche Winer nach Bengel anführt. Der Herr spricht hier von dem Abbrechen und Wiederaufrichten eines Tempels. Die Juden verstehen die Uebertragung nicht, und damit man an dem allerdings unbestimmten Ausdruck nicht Anstoss nehme, fügt Johannes hinzu: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγε περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος. Was kann klarer seyn? Was entspricht mehr „der Na-

tur des Genitivs“ als diese Wortfügung? Ganz analog ist Jo. 11, 13. Der Herr sagt von Lazarus: *κεκοίμηται*. Die Jünger denken an die eigentliche Bedeutung des Verbums: er ist zur natürlichen Ruhe des Schlafes gelangt und dann wird er genesen. Der Evangelist erklärt: *εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ· ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν, ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου.* Der an sich unbestimmte, amphibolische Begriff „Ruhe“ wird dadurch wesentlich bestimmt als die „Ruhe des Todes“, nicht „Ruhe des Schlafes“. Wir Deutschen bedienen uns in solchen und ähnlichen Fällen der Genitivverbindung eines zusammengesetzten Substantivs: Todesruhe, Schlafesruhe, vergl. Geistespfand, Beschneidungszeichen, Glaubensfrucht u. a. — so eng verbindet der Genitiv ein anderes Substantivum mit sich! Es wird nunmehr kaum noch der Erinnerung an Ausdrücke wie: Paschafest = *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* Luc. 2, 41 bedürfen, um auch die aus Abschnitt (2.) etwa noch übrigen Stellen wie Luc. 22, 1: *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* nach der von uns aufgestellten Regel über Natur und Wesen des Genitivs erklärlich zu finden. Dass auch Eph. 4, 9 und Röm. 8, 23 sich leicht und ungezwungen fügen, werden wir später zeigen.

2.

Wie nun? Ist nicht die ganze Regel vom *Genitivus appositionis* hinfällig? In der Ausdehnung, wie sie Winer und vermuthlich auf seine Autorität hin manche Exegeten annehmen, allerdings. Nur ein einziges der ziemlich angehäuften Beispiele 2 Petr. 2, 6 [*sub* (1.)] entzieht sich unserer Fassung des Genitivverhältnisses. Für die übrigen hätte man sammt und sonders klüger gethan keinen besonderen Casus zu decretiren, denn durch das Hereinziehen der Apposition, mit welcher der Genitiv gleichbedeutend stehen soll, gibt man dem Verhältnisse eine fremdartige Beimischung, legt man den Worten einen schiefen Sinn unter, geschweige denn dass man der Anschauungsweise und individuellen Auffassung von Seiten des Autors gerecht würde.

Trotz alledem gibt es in der griechischen Sprache e i n e n Gebrauch des Genitivs, den man mit gutem Rechte den appositionalen, *gen. appositivus* nennen kann. Dieser Gebrauch ist aber ein so beschränkter, zumal in der Prosa des klassischen Griechisch so singulärer, dass Rumpel ihn „in gewissem Sinne als einen unlogischen, anomalen“ bezeichnet (S. 221), Madvig ihn als *gen. definitivus* mit kleinem Druck nur vorübergehend als „bisweilen“ angewandt erwähnt (§. 49), Krüger ihn gleichfalls als zweifelhafte Erscheinung und „mehr poetisch“ nur in einer Anmerkung ohne einen Namen dafür zu haben behan-

delt (§. 50, 7), Curtius endlich als Genitiv der Benennung ihn kurzweg als „homerisch“ nur aufzählt (§. 408).

Worin besteht nun sein Wesen? Darin, dass zwei Substantiva, welche nach richtiger Combination als identische zu fassen sind (also der Apposition angehören, die ein Allgemeines und ein Besonderes neben einander stellt), in das Genitivverhältniss, wo sie eigentlich als Besonderes des Allgemeinen einander entgegen gestellt sind, gefasst werden: *Τροίης πτολίεθρον.* Das Gesetz des Genitivs verlangt, dass aus der Verbindung der beiden Substantiva ein neuer concreter Begriff resultire; die beiden Substantive sind nur Elemente, Factoren, die in der Genitivverbindung ihre ursprüngliche Ganzheit und Selbständigkeit verlieren, um als Moment in dem neuen, aus ihrer Combination gebildeten Begriffe zu wirken. Nicht so in unserm Fall. Die streng grammatische Betrachtung würde in „Trojas Stadt“ eine Stadt bezeichnet finden, welche etwa der Macht, dem Gebiete Trojas angehörte; aber es soll in der That nichts anderes gesagt werden als die „Stadt Troja“. Das genitivische Substantiv ist allein schon das Ganze, nicht Factor; desgleichen das *regens;* kurz der Genitiv steht in Wahrheit im Verhältniss der Apposition zu seinem *regens.* (Rumpel S. 220 u. 21.)

Welche Ausdehnung hat nun dieser Gebrauch? Im N. T. so gut wie gar keinen. Mit Sicherheit ist einzig und allein aufzuführen 2 Petr. 2, 6: *πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας* = die Städte Sodom und Gomorrha; vielleicht auch Act. 16, 14 *ἐκ πόλεως Θυατείρων*, wobei indess unentschieden bleibt, ob nicht eine wirkliche Apposition statt findet. In Mtth. 10, 15 nebst 11, 24 ist es mindestens fraglich, ob man *γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων* = das Land, Gebiet „von Sodom und Gomorrha“ oder das „Land Sodom und Gomorrha“ zu erklären hat.

Und im profanen Griechisch? Das von Winer angezogene Beispiel aus Thucyd. IV, 46: *ἐν τῷ ὄρει τῆς Ἰστώνης* ist zweifelhaft, und Krüger schreibt in seiner Ausgabe mit Verweisung auf Dobree einfach *ἐν τῷ ὄρει τῇ Ἰστώνῃ* nach Analogie von III, 85, 2: *εἰς τὸ ὄρος τὴν Ἰστώνην*, und IV, 70, 2: *ὑπὸ τῷ ὄρει τῇ Γερανίᾳ*, und VIII, 105, 2: *τὴν ἄκραν τὸ Κυνὸς σῆμα.* Derselbe Gelehrte bemerkt zu Xen. Anab. I, 1, 7: *ῥεῖ δὲ* (*sc.* *ὁ Μαίανδρος*) *διὰ τῆς Κελαινῶν πόλεως. Κελαινῶν* kann verdächtig erscheinen (*Κελαιννῶν?*), denn *ἡ Κελαινῶν πόλις* wäre mehr dichterisch, und *ἡ Κελαιναὶ πόλις* wäre eine bei der Verschiedenheit des Numerus harte Stellung.

Was folgt daraus? Dass Winer sich auf zwei muster-

gültige Prosaiker, Thucydides und Xenophon, nicht berufen kann. Der Berg Parnes, der See Bolbe, die Insel Sphakteria, die Stadt Heraklea, die Stadt Athen u. dergl. heisst in gr. Prosa allerwegen: *Πάρνης τὸ ὄρος*, *ἡ Βόλβη λίμνη*, *ἡ νῆσος ἡ Σφακτηρία* oder *Σφακτηρία ἡ νῆσος*, *Ἡράκλεια ἡ πόλις*, *Ἀθήνη πόλις* eine Stadt Athen u. dergl. (s. Kr. §. 50, 7, 2 u. 3. Vgl. auch *Μηλίδα παρ' λίμναν* Soph. Phil. 633). Auch im N. T., wo freilich die meisten Städtenamen *indeclinabilia* sind, findet sich bei den *declinabilia* der Name der Stadt ganz regelrecht in Apposition beigegeben: Act. 11, 5: *ἐν πόλει Ἰόππῃ*, Act. 27, 8: *πόλις Λασαία*. Ganz ungerechtfertigt ist vollends das Heranziehen des Lat. *urbs Romae. flumen Rheni;* denn auch im neutestamentlichen Sprachidiom heisst „im Flusse Jordan" regelrecht: *ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ*. Auch bei Thucyd. I, 46, 3: *Ἀχέρων ποταμός*, und bei Xen. Anab. V, 3, 8 *Σελινοῦς ποταμός*, selbst ohne Artikel! Sogar *ὁ Κέρβερος κύων* findet sich bei Xen. Anab. V, 10, 2 oder VI, 2, 2! Ein Ausdruck mit dem Genitiv des Eigennamens, wie *τὸ τῆς Τηθύος ὄνομα* (Pl. Krat. 402) [ähnlich *ὁ τῆς Λήθης ποταμός* Rep. 621] ist „nicht blos stoffartig, sondern bezeichnet den der Tethys beigelegten Namen", sagt Krüger §. 50, 7, 7; er würde einfach unter den „Genitiv des Zusammenhangs und des Besitzes" (bei Madvig §. 47) gehören. Sonst heisst „der Name Tethys": *ἡ Τηθὺς τὸ ὄνομα*; „der Name Makaritos": *τὸ ὄνομα ὁ Μακάριτος* (vergl. *ὄνομα Ζάγκλη*), während ich im Lateinischen unbedingt sagen müsste: *nomen Macariti*, *nomen Zancles*. Gerade n i c h t im Genitiv, sondern in Apposition setzt der Grieche den genannten Begriff; er sagt nicht wie der Lateiner *vocabulum ignis*, *silentii cet.*, sondern *τὸ ὄνομα, τὸ πῦρ, ἡ σιγή κτλ.* Ein Satz wie: *πότερον οἴει τὸν Ὅμηρον ὀρθότερον ἡγεῖσθαι τῶν ὀνομάτων, τ ὸ ν Ἀ σ τ υ ά ν α κ τ α ἢ τ ὸ ν Σ κ ά μ α ν δ ρ ο ν*; müsste nothwendig im Lateinischen die Namen im Genitiv enthalten: *Astyanactis sive Scamandri.* (Kr. 50, 7, 6.) Wie sehr der griechisch denkende und redende Schriftsteller im Gegensatz zum Römer geneigt ist, gerade die „Namen" dem Satze nicht einzuconstruiren, zeigt Winer selbst auch für den neutestamentlichen Sprachgebrauch. (§. 29.) Der Name folgt n i c h t nach dem Gesetze der Abhängigkeit im G e n i t i v, sondern absolut im Nominativ *(nominat. tituli!)*, oder wenn er einconstruirt ist im erforderlichen *Casus obliq.* (unabhängig von dem *ὀνόματι* = mit Namen!), auch wohl als A p p o s i t i o n zu *ὄνομα*, z. B. *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* (Matth. 1, 21. 25. Luc. 1, 13), selbst Mrc. 3, 16 *ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον.* Ist aber mit *ὄνομα* etwa der Name *Ἰησοῦ Χριστοῦ* im Genitiv verbunden, so bezeichnet

das nach biblischer Redeweise, die in der Person dargestellte Qualität des ὄνομα, Jesus selbst nach seinem ganzen Wesen, mit Allem was ich denke und empfinde, wenn ich diesen Namen ausspreche. Der Name Christus in dem Sinne wie das lateinische *vocabulum Christi*, das aus sechs Buchstaben bestehende, also lautende Wort Christus, würde griechisch auszudrücken seyn durch das Neutrum des Artikels τὸ, oder „stoffartig“ mit dem geschlechtlichen Artikel ὁ, oder schlechtweg Ἰησοῦς. (Kr. §. 50, 6, 11 u. 13.) Genug, auf das Lateinische durfte sich Winer für seinen *Gen. appositionis* in keiner Weise berufen.

Wie war es also wohlgethan, wenn der vorsichtige Mann schliesslich die ausgedehntesten Restrictionen machte! wenn er nicht verschwieg, „dass im Griechischen dieser Sprachgebrauch nicht über den geographischen Ausdruck (und auch dies im Ganzen selten) hinauszugehen scheine!“ Freilich wohl sehr selten! Denn auch bei Epikern und Tragikern findet sich ein orographischer *Gen. app.* eben nur neben dem regelmässigen, prosaischen Gebrauche der parathetischen Apposition. (Krüg. poetisch-dialektische Syntax §. 50, 7, 5.) Dichterisch sind alle Anwendungen des Genitivs statt der Apposition: ἕρκος ὀδόντων, τέλος θανάτοιο u. a. gehören dem Homer an; ὅπλισμα κορύνης = eine Keule als Waffe, oder Κάστορός τε συγγόνου τε διδυμογενὲς ἄγαλμα = das Bruderpaar (Bruderbild) des K. und P. = Κάστωρ τε σύγγονός τε, διδυμογενὲς ἄγαλμα — dem Euripides; Κορίνθου ἐν μυχοῖς = in Korinth, der in den Schluchten des Isthmus gelegenen Stadt, nicht im Innern Korinths — dem Pindar (s. Rumpel S. 222). Krüger sieht auch hierbei gänzlich vom *Gen. app.* ab; er streift nahe an die von uns fixirte Grundbedeutung dieses Casus, wenn er lehrt: „bei der synonymischen Verwandtschaft des Gen. mit dem entsprechenden Adj. bezeichnet der Gen. oft die bezügliche Eigenschaft des regierenden Worts (qualitativ!): ἄστρων εὐφρόνη = die gestirnte (Sternen)-Nacht.“ „Umgekehrt bezeichnet auch das reg. Subst. die Eigenschaft und das regierte den Hauptbegriff: ἕρκος ὀδόντων = die zaunförmig stehenden Zähne.“ (§. 47, 5, 2. Vergl. die ziemlich ausgedehnte Sphäre des materialen Genitiv §. 47, 8.) Dass dieser poetische Gebrauch des Genitivs in dem neutestamentlichen Idiom vorkommen könne, bestreiten wir nicht; dass er wirklich vorkommt, hat auch Winer nicht erwiesen. Für die attische Sprachform aber mag Madvig's Regel als Norm gelten: „Im Genitiv *(g. definitivus)* wird bisweilen dasjenige hinzugefügt, in dem der allgemeine Begriff des regierenden Wortes auf eine besondere Weise enthalten

und benannt ist (gewöhnlich jedoch nur der Genitiv eines Infinitivs!).“ (§. 49.) Auch Matthiä weiss zur Erklärung des *Gen. epexegeticus* nur Genitive im Infinitiv anzuführen. (§. 343.) Beispiele: *ἡ τοῦ χαίρειν διάθεσις* = die Stimmung der Freude (Pl. Phil. 11), *ἡ τοῦ πείθειν τέχνη* = die Ueberredungskunst (Pl. Phil. 58), *τοῖς Συρακουσίοις κατάπληξις ἐγένετο, εἰ πέρας μηδὲν ἔσται τοῦ ἀπαλλαγῆναι τοῦ κινδύνου* (Thuc. VIII, 42) = eigentlich: Ende der Befreiung (etwa im Gegensatz zum Anfang), und dennoch ist gemeint eine endliche Befreiung von der Gefahr, wir müssen also auflösen: ein Ende, eine Befreiung von der Gefahr.

3.

Aber Winer führt ja *sub* (4.) noch eine Stelle an! Nämlich Röm. 8, 23: *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*, und übersetzt: den Geist als Erstling! indem er sich auf jenes: *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* als naheliegend beruft. Nun, von vorn herein haben wir gegen eine solche Erklärung nichts. Nur müssen wir uns auch hier gegen die schiefe Auffassung der genitivischen Fügung aussprechen. An ein appositives Verhältniss der beiden Begriffe *ἀπαρχή* und *πνεῦμα* ist nicht zu denken, denn nicht als identische wollen sie angesehen werden, nicht als ein Allgemeines und ein Besonderes stehen sie nebeneinander (jedes für sich schon ein Ganzes!), sondern als die Factoren die zusammen einen neuen Begriff als ihr Resultat bewirken: die *ἀπαρχή* heischt das *πνεῦμα*, der Begriff „Erstling“ den Begriff „Geist“ zu seiner qualitativen Bestimmtheit, beide sind die Coefficienten des neuen dritten Begriffes „Erstlingsgeist“ d. h. die im Geist bestehende Erstlingsgabe. Dies liegt in der Natur der beiden Worte ebenso wie in der Genitivverbindung.

Auch der Context führt uns, wo nicht auf diese Combination, so doch weit ab von der Apposition. Paulus spricht von dem Seufzen der Creatur, der leblosen, vernunftlosen Natur im Gegensatz zum vernunft- und geistbegabten Menschen, und sagt, sie sehne sich hinweg von dem sclavischen Dienst der Vergänglichkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. V. 23 fährt er fort: aber auch wir tragen etwas von dem Seufzen der Creatur in uns, wir, die wir doch (concessiv!) die Erstlinge, nämlich den Geist? — o nein doch! sondern des Geistes Erstlinge empfangen haben. Auf dem Geist, auf dem Geistlichen der Gabe (sofern die Erstlingsgabe Geist war), ruht der Nachdruck im Gegensatz zur Leiblichkeit, Vergänglichkeit, Unterworfenheit der Materie. Auch von dieser Seite her ist *ἀπαρχή* mit *πνεῦμα* nicht gleichzu-

stellen, etwa als das Hauptwort mit einem genitivischen Appositum; es würde sonst der Accent auf dasselbe fallen und so der logische Gegensatz verschoben werden. Aller gezwungenen Deutung und Drehung mit Genitiv und mit Apposition entgeht man, wenn man dem Gedankenzuge des Apostels folgend den Gen. als *partitivus* fasst: wir haben die Erstlingsgaben des Geistes empfangen, wir die ersten Christen, die ersten Jünger des Herrn, die Erstlinge unter den Völkern auch die Erstlinge des christlichen, heiligen Geistes.[1]) Von dieser besondern Stellung aus des Schreibers und der Leser des Briefes erklärt sich das Wort *ἀπαρχή*, der logisch hervortretende, als Gegensatz zu markirende Begriff ist *πνεῦμα*. Auf „Erstlingsgabe" könnte der Ton nur ruhen, wenn vorher schon Gaben irgend welcher Art erwähnt wären; ein appositives Verhältniss würde dieses falsche Licht über den Satz verbreiten, etwa so: die *κτίσις* hat Gaben, wir auch, nämlich den Geist; oder die *κτίσις* hat eine *ἀπαρχή*, wir haben auch eine *ἀπαρχὴ, τὸ πνεῦμα* = die im Geist bestehende Erstlingsgabe, als Erstlingsgabe den Geist. Ein solcher Gegensatz ist weder in Worten noch in Gedanken des Apostels vorauszusetzen, eine dahin zielende Exegese also contextwidrig.

Sie ist auch sprachwidrig. Meyer und Philippi haben ganz Recht, denn der Gen. nach *ἀπαρχή* ist im N. T. überall partitiv. Was hat Winer dagegen einzusetzen? „Dann könnte man nie sagen: meine Erstlinge, Erstlinge des Pfingstfestes u. s. w.; in solche beengte Grenzen lassen sich lebende Sprachen nicht einzwängen." Nun, auch wir sind gegen eine „mechanische" Interpretation lebendiger Schriftworte, am meisten gegen dürre, von aussen herzugebrachte grammatische Schemata; unsere ganze Erörterung bezweckt eine lebendige Auffassung der Gedanken des Schriftstellers. Aber der Gedanke ist gebunden an das Wort und im Wort. Erhebt sich über den im Worte verborgenen Gedanken Zweifel, so ist dieser Zweifel zu lösen nach dem sonstigen zweifellosen Gebrauche dieses Wortes von Seiten des Schriftstellers. Zumal in unserm Falle wird dies inductive Verfahren erlaubt seyn, denn es unterstützen uns auch noch die eben eruirten allgemeinen, in der Sache liegenden Gründe.

Aus Scheu vor dem *acta ne agas* unterlassen wir es, die einschläglichen Bibelstellen hier herzusetzen. Die Sache ist

---

1) Trotz Winer u. Philippi. Denn dass hier „das Maass, die Schranke markirt wird" finden wir nicht. Ebenso wenig handelt es sich darum, ob die *ἀπαρχή* ein „wesentliches Moment der Herrlichkeit" bildet, oder ob dadurch „ein Seitenblick" auf spätere Christen geworfen werde. Die Worte nöthigen zu dergleichen Reflexionen keineswegs.

so, wie sie Philippi darstellt. Protestiren müssen wir aber gegen den Schluss von Winer: Weil der Gen. nach *ἀπαρχή* im N. T. immer ein partitiver ist, deshalb kann ich nie sagen: meine Erstlinge u. s. w. Da ich aber sagen kann: meine Erstlinge, so braucht im N. T. der Gen. nach *ἀπαρχή* nicht immer, speciell nicht Röm. 8, 23 ein partitiver zu seyn. Wer behauptet denn, dass eine andere Genitivverbindung mit *ἀπαρχή* im griechischen Sprachgebiete, im Orientalischen oder sonst wo nicht vorkommen könne? Nur im N. T. kommt sie nicht vor, wird behauptet. Auch im classischen Griechisch scheint die partitive bei weitem die geläufigste, wo nicht einzige zu seyn. Das liegt einmal in dem Etymon des Wortes *ἀπαρχή* = das Erste von einer Sache, das womit man anfängt [1]), sodann in der Fixirung desselben als *terminus technicus* vom Darbringen der Erstlingsgabe beim Opfer, beim Tribut. [2]) Auf das Hebräische darf man behufs irgend einer Entscheidung nicht recurriren. Man darf keinesfalls die oft allerdings handgreiflich hervortretende Bedeutung des Genitivs als *partitivus* zum unabänderlichen Gesetz für dergleichen Spracherscheinungen überhaupt machen. Wo die Kategorieen der *partitio*, *possessio*, *qualitatis* u. s. w. bei zwei genitivisch verbundenen Substantiven ganz augenscheinlich hervorstechen, mag man sich ihrer der Kürze und Uebersicht halber immerhin bedienen; aber Definitionen, die doch in Wahrheit nur charakteristische Seiten oder Aeusserungen des Genitivverhältnisses angeben, dem ganzen Verhältniss überhaupt als starres Gesetz aufzwängen, ist ein logischer Fehler und heisst recht eigentlich, die lebensvolle Entfaltung einer Sprache in fremde Fesseln schlagen.

4.

Endlich kommen wir zu der letzten Beweisstelle (3.) für den vermeintlichen *Genitivus appositionis*, zu Eph. 4, 9. Die Uebersetzung Winer's von jenem „*κατέβη εἰς τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς*“ mit „er stieg hinab nach den unteren Räumen, nämlich (nach) der Erde“, eine Uebersetzung, die auch fast alle reformirten Theologen aus dogmatischen, viele Neuere aus sog. „exegetischen“ Gründen belieben, ist uns aus rein sprachlichen Gründen immer unstatthaft erschienen. Die Lesart *μέρη*, welche Güder für „sehr suspect“, Harless für eine „Glosse“ hält und nur Tischendorf gestrichen hat, können

---

1) Plat. Prot. 343 A: *τὴν ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι.* — Beim Opfern sind *ἀπαρχαί* die Stirnhaare und die äussersten Theile des Thieres, welche zuerst abgeschnitten wurden.

2) Xen. Oec. V, 10. Thuc. III, 58. VI, 20. Plat. Legg. VII, 806 D: *ἀπαρχὴν τῶν ἐκ τῆς γῆς ἀποτελοῦσιν.*

wir gern fahren lassen. Denn die Verbindung eines Genitivs mit einem Adjectivum beruht gerade darauf, dass dieses mit Hülfe des Artikels zu einem Substantiv erhoben wird (Rump. S. 223). In der Beseitigung des wenig verdächtigen *μέρη* liegt also für die irrige Auslegung nur ein Scheingrund, ja vielmehr ein Gegengrund. Denn ist unmöglich, den Genitiv neben einem Substantiv, das unbestimmte Räume, Theile, Partieen bedeutet, als einen appositionalen zu fassen, so ist es unerhört und total gegen das griechische (classische wie neutestamentliche) Sprachidiom, von einem substantivirten Adjectiv (zumal im Comparativ) einen *Gen. appositionis* abhängen zu lassen. Auf welche sprachlichen Gesetze stützt man denn diese Annahme von der Möglichkeit einer solchen Zusammenstellung? Da argumentirt man aus dem hebräischen תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ (Jes. 44, 23. Ps. 139, 15) und gibt doch zu, dass erstens der gr. Ausdruck dem hebräischen als entsprechend keineswegs gedacht werden müsse, zweitens selbst bei dieser Nothwendigkeit dadurch nichts entschieden würde, drittens eine andere Deutung immerhin möglich, vielleicht gar zulässiger sei![1]) Was meinen denn diese Herren zu Ps. 63, 10 יָבֹאוּ בְּתַחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ? Sie werden unter die Erde fahren, übersetzt Luther ganz richtig. Wenn irgend eine alttest. Parallele für den Wortsinn einer syntaktischen Fügung beweiskräftig seyn könnte, so wäre es diese. — Da argumentirt man ferner aus dem *ὕψος τοῦ οὐρανοῦ* der LXX (Jes. 38, 14), welche man als besondere „hellenische Fügung" herausstreicht[2]), und bedenkt doch nicht, dass Redewendungen wie „die Höhe des Himmels, Himmelshöhe, himmelhoch" auch dem Deutschen ganz gemeinverständlich sind! Das kommt daher, weil dem Erdenbewohner der Himmel die höchste Höhe, die Höhe schlechthin ist, er also Höhe und Himmel ohne weiteres als identisch betrachtet und in Apposition (genitivisch oder nicht!) nebeneinander stellt. Dem Wortlaute nach wäre hierzu *τὰ ἀνώτερα τοῦ οὐρανοῦ (gen. part.!)* Comparativ; der Superlativ: *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*. Der Sinn ist schliesslich derselbe; — denn wer wird nach Rabbinenweise fragen, wie viel Himmel es gibt und wie viel der allerhöchste höher ist als der höchste?! — aber die Anschauung ist eine andere. Nicht also leicht verständlich würde dem sublunarischen Menschen seyn *τὸ βάθος τῆς γῆς*, denn er kennt noch etwas Tieferes als die Erde: nicht so ohne weiteres würde er *βάθος* und *γῆ* identificiren.

---

1) Harless im Commentar zum Epheserbrief.

2) Z. B. Güder: Erscheinung J. Chr. unter den Todten S. 84. Vgl. auch Harless im Commentar zum Epheserbrief.

denn sie liegen für ihn nicht in einer Sphäre; niemals würde er *εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* oder *κατώτατα τῆς γῆς* für gleichbedeutend mit *εἰς τὴν γῆν* halten, wenn es ihm gelehrte Interpreten nicht sagten. „Warum“, so fragt Seb. Schmid, „sagte denn Paulus nicht schlicht und schlechtweg *εἰς τὴν γῆν*, wenn er doch nur diese meinte?“ „Darum“, belehren uns die Ausleger, „weil er einen Gegensatz oder niedere Stufe zum höchsten Himmel andeuten wollte, setzte er *κατώτερα*. Der Comparativ drückt eben die Comparation mit Himmel aus.“ Freilich wohl, das hätten wir auch ohne sie gewusst, denn wenn da steht *κατέβη*, so musste Christus wohl in eine Region hinabsteigen, die tiefer ist als seine Himmelswohnung in der Höhe. Und dass seine Menschwerdung, seine Ankunft auf dieser armen Erde ein *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* genannt werden könne, ohne Missverstand hervorzurufen, hätten wir auch ohne den Schwarm der Citate aus Ev. Joh. aufs Wort geglaubt. Diese *ratiocinatio* beweist für Eph. 4, 9 gar nichts; dagegen aber d. h. gegen die Missdeutung derselben beweist Act. 2, 19: *δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω.* Denn diese Stelle zeigt aufs klarste, wie ein Apostel und griechisch redender Mann sich ausdrückt, wenn er Himmel und Erde als Gegensätze bezeichnen will. [1]) Ganz gewiss ist dies die einfachste Ausdrucksweise für den einfachen Gedanken: Himmel oben — Erde unten; eine gesuchtere, allerlei Missverständnissen mehr preisgegebene hätte dafür kein Mensch ersinnen können als die: *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν — κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς*! Soll denn aber gar kein Gegensatz angedeutet werden? Gewiss, und ein viel grösserer, der grösseste, allumfassendste, den die hochfliegendste Phantasie sich denken kann: die tiefsten Tiefen der Erde und die höchsten Höhen des Himmels. Der Superlativ *κατώτατα* brauchte deswegen nicht zu stehen, denn wie viel die tiefsten Räume der Erde tiefer sind als die tieferen, würden wieder nur Rabbinen fragen. Oder denkt Jemand im Ernst daran, biblische Ausdrücke wie *ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* (Matth. 12, 40) geographisch ausmessen zu wollen?

Doch fort mit allen Künsteleien an der grammatischen Structur der Worte! Der Genitiv ist seiner Natur und Zusammensetzung und Stellung nach ein *Gen. partitivus* (der Sphäre worin, des Zusammenhangs mit, der Zugehörigkeit

---

1) Wo die Adverbia z. B. wie *κάτω, ἄνω* nicht ein partitives Verhältniss anzeigen sollen, stellt man sie nach dem Substantiv. *Instar omnium Aristoph. av.* 843 u. 44: *εἰς θεοὺς ἄνω — παρ' ἀνθρώπους κάτω.*

zu oder wie man ihn nennen mag!), nimmer ein *gen. appositionis;* der Ausdruck besagt: „Christus ist herniedergestiegen in die unteren Räume der Erde“ im Gegensatz zu seiner Auffahrt über alle Himmel. Was haben wir unter dem Gegensatze zur Himmelfahrt zu verstehen? Vermuthlich die Höllenfahrt, denn grössere Gegensätze kennt ein Christenmensch nicht. Doch nein! denn Harless sagt, „zur Unterwelt gefahren“ bilde ebenso wenig einen Gegensatz zu *ἀναβὰς εἰς ὕψος* wie „zur Grube gefahren oder getödtet“; und Winer decretirt: „die Höllenfahrt als ein einzelnes Factum kann hier nicht in Betracht kommen.“ *Αὐτὸς ἔφα!* Weiter haben sie Beide keine Beweise. Wir aber sagen: an die Hadesfahrt Christi muss gedacht werden, aus folgenden Gründen. Zunächst genügt man den Worten kurz vorher und gleich nachher nicht, wenn man das *κατέβη κτλ.* auf das Grab deutet. Sterben ist Gegensatz zum Auferstehen, nicht zur Himmelfahrt; Sterben ist ein Scheiden von der Lebensenergie, und gerade die Fülle, die Plerophorie der Lebensmacht Christi soll hier in Rückblick auf Ps. 68 in diesen drei Versen 8. 9. 10 zum Bewusstseyn gebracht werden. Niedergefahren zur Hölle ist für Christus ein Eingehen in des Todes Reich, doch nicht um von des Todes Banden im Reiche des Todes gehalten zu werden, sondern um Tod und Hölle zu besiegen und triumphirend heraufzuführen, *αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν.* [1])

Was heisst nun dies letztere? Weder der gr. Ausdruck noch der hebr. Grundtext שָׁבִיתָ שֶּׁבִי im interpretirten Psalme können etwas Anderes bedeuten, als die „Gefangenführung besiegter Feinde“. [2]) Auf Christum bezogen sind es die von ihm besiegten Feinde, und zwar nicht die auf Erden, wegen des folgenden *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις,* worauf der Nachdruck ruht (s. u.), sondern die bösen Geister in der Unterwelt, die er durch seine Erscheinung, durch den *sermo realis* seiner Majestät besiegt und triumphirend dem ewigen Verderben endgültig preisgegeben. Der *status exaltationis* begann nach der *ζωοποίησις* (1 Petr. 3, 18) für das sterbliche Auge unsichtbar in dem Todtenreich und dauert fort unsichtbar im Sitzen zur Rechten Gottes, ist ein continuirlicher Actus, zerlegt sich aber für das discursive Denken in einer Abfolge von Momenten, erscheint dem blöden Blick des Menschen in Auferstehung und Himmelfahrt, lässt sich nur so inadäquat in stammelnde Worte kleiden. Aber „was sollte für ein Zu-

---

1) Vergl. dieser Zeitschrift drittes Quartalheft 1870. S. 444 f.; bes. S. 465—95.

2) Mit Hofmann: Schriftbeweis II, 1. S. 341.

sammenhang seyn zwischen jener vermeintlichen That des niedergefahrenen und der Ertheilung von Gnadengaben durch den erhöhten Christus"? Auf diese Frage Hofmann's hat Baur hinreichend geantwortet [1]): „der Verfasser führt den Gedanken einer Wirksamkeit aus, welcher das ganze Universum von der höchsten Höhe zur untersten Tiefe und wieder von dieser zu jener erfüllt." Güder's Erklärung von der „Befreiung der Gläubigen aus der Gefangenschaft der Sünde" ist sprachwidrig. [2]) Winer heischt nur wieder: „es wäre zu beschränkt, das *αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν* auf die Höllenfahrt zu beziehen." Warum zu beschränkt? Erklärt man sprach- und contextgemäss: Christus besiegte triumphirend die Geister, die bösen, im Hades; gab den Menschen, den guten (wie bösen), auf der Erde Gaben; fuhr auf gen Himmel: so fallen alle Schranken, die Universalität des Wirkens Christi ist vollwichtig anerkannt und ausgesprochen. Wie treffend hat Bengel nach seiner gewohnten Art *ex nativa verborum vi* die heilsame Tiefe und gedrungene Kraft der himmlischen Gedanken erschaut, wenn er anmerkt: *Imis terrae partibus sive omnibus terris opponuntur summa coelorum sive omnes coeli. Possessionem omnium, primo terrae, deinde coeli, per se capessivit Christus. Cum mentione terrae conjuncti sunt homines; cum mentione locorum inferiorum conjuncta est captivitas!* Denn das steht zuerst fest: *descendit „non modo in terram ipsam, sed in imas terrae partes, ita ut per omnia profunda nihil relinqueret non visitatum.*"

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob der gefundene Wortsinn auch in den Zusammenhang passt. Eph. 4 ist das grosse Unionskapitel. Zur Eintracht, zur Einigkeit im Geiste will der Apostel sonderlich V. 1—16 mahnen. Einheit des Glaubens, Einheit der Erkenntniss fordert er, damit das einheitliche *σῶμα 'I. Χρ.* zu einer festgefügten *οἰκοδομή* sich auferbaue, zu einem Gebäude, an welchem unter den mancherlei, aber durch das Band der Liebe zu einem Ziel sich zusammenschliessenden Gaben in den Einzelnen das *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* zur vollendeten Darstellung komme. Neben der selbstlosen Liebe, die gern und willig sich unterordnet, ist dazu erforderlich, dass auch die Theile des Ganzen in sich vollendet sind, dass Jeder, der als Baustein in diesen Tempel will eingefügt seyn, ein in sich geschlossener, ganzer

---

1) Paulus, der Apostel Jesu Christi S. 430.

2) *lib. l.* S. 81. Was meint derselbe, wenn er sagt: die Gefangenen sind von den nachher erwähnten *ἀνθρώποις* „Verschiedene", während die aus der Sündenknechtschaft Erlösten doch auch Menschen, nicht etwa Geister sind?!

Mann sei, der fest steht auf dem wandellosen Grunde des Glaubens und der Liebe, unbewegt von den Wogen des Irrthums und von jeglichem Wind der Lehre. Einer ist das Haupt, eins müssen auch die zu einer Hoffnung berufenen Glieder seyn (v. 4). „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater Aller, über Alle, durch Alle, in Allen“ (v. 5 u. 6). In diesem Einen sind erst die *disjecta membra* etwas; das was sie seyn sollen, können sie von ihm losgelöst nicht seyn. Darum, so sagt der Apostel, merket es wohl: ihr habt allen Grund in Demuth und Langmüthigkeit, Geduld und Sanftmüthigkeit zu wandeln (v. 1—3); ihr habt keinen Grund euch zu überheben, als wäret ihr etwas von euch selber, sondern „ein Jeder hat die Gnade ihm zertheilt nach dem Maass der Gabe Jesu Christi“ (v. 7), des einen Herrn und Gottes im alten wie im neuen Testament. Denn der, von dem der Psalmist redet: aufgefahren zur Höhe führte er das Gefängniss gefangen und gab den Menschen Gaben — ist derselbe, von dem ich euch sage: er ist nicht blos hinaufgefahren, sondern auch hinabgefahren in die untern Räume der Erde; er ist hinabgefahren und hinaufgefahren über alle Himmel, damit er das All erfülle (v. 8—10). — — In der That, eine Universalität des Wirkens, wie sie grösser nicht gedacht, stärker nicht ausgesprochen werden kann, eine Continuität, eine Einheit des Wirkens ohnegleichen! Von einer Erniedrigung Christi ist hier schlechterdings keine Rede, denn grade dies will Paulus hervorheben, dass „die Schilderung des triumphirenden Gottes Israel (in Psalm 68) Zug für Zug eine Schilderung des triumphirenden Christus sei.“ [1] Dass Paulus um die Identität Gottes und Christi des einen Herrn zu erweisen die Psalmstelle: לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, indem er sie auf den Sieg und Siegesgewinn überträgt, in *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* umsetzt, rechtfertigt sich dadurch, dass eine wörtliche Uebersetzung *ἔλαβα κτλ.* ohne weitere Erläuterung nicht verständlich wäre, vielmehr als jenem *ἐδόθη κτλ.* (v. 7) widersprechend erscheinen könnte; ferner dadurch, dass es in neutestamentlicher Wendung eins und dasselbe ist, ob man sagt, Christus habe sich von seinen Ueberwundenen, was sie besassen, zur Herstellung seines Werks der Ehre geben lassen, oder er habe ihnen zu diesem Zweck Gaben gegeben. Denn er nimmt das Ihre in seinen Dienst, indem er ihnen das Seine gibt, sie dienstfähig zu machen. [2] Um indessen ja allem Zweifel zu begegnen fügen wir hinzu, dass nach biblischer Lehre

---

1) Mit Harless gegen Hofmann. S. u.

2) Mit Harless und Hofmann.

und nach der richtigen Ansicht vom *descensus Christus ad inferos* die Erscheinung des Herrn dort unten ebenso gewirkt haben muss, wie hier oben, dass sie den Bösen zur ewigen Verdammniss, den Frommen zur ewigen Seligkeit gereicht, dass sie den Einen wird ein Geruch des Todes zum Tode, den Andern ein Geruch des Lebens zum Leben. Die Wirkung ist allerwegen dieselbe, verschieden ist die Art und Weise der Wirksamkeit.

Schliesslich möge der Leser sich zum Erweise, dass nur eine genaue grammatische Interpretation der Worte wie sie lauten zu sichern Resultaten führt, eine Beleuchtung des Verfahrens von zwei höchst bedeutenden Exegeten, Harless und Hofmann, gefallen lassen! Nebenbei wird dadurch unsere eigene Ansicht noch in einigen Punkten gestützt werden.

Beide gehen von der Erörterung des Zusammenhangs in steter Beziehung auf Psalm 68 aus, und kommen zu sehr verschiedenen Resultaten. Hofmann argumentirt kurz so: In Cap. IV, 1—16 entsprechend dem Inhalte von Cap. II, 11—22 „ermahnt der Apostel zu einem kirchlichen Verhalten, welches in Demuth und Geduld der Liebe auf Bewahrung der Einheit und einträchtige Förderung der Vollkommenheit der Gemeinde gerichtet ist.“ Dies werde gefordert durch Christi Urheberschaft der Gaben und die Vorbildlichkeit seines Verhaltens. Er ist herniedergestiegen aus überweltlicher Herrlichkeit — folgt ihm in „demüthiger Selbsterniedrigung.“ Seine Niederfahrt hat eine Auffahrt über alle Himmel gehabt — „wie sollte sich nicht auch uns die Selbsterniedrigung zu demüthigem Dienste mit dem herrlichsten Siege der erfolgreichsten Wirksamkeit belohnen“? (*l. l.* S. 342 *ext.* u. 345.) Voraussetzung für diese Explication von der „demüthigen Erniedrigung“ Christi durch das *καταβαίνειν* ist die unerwiesene Behauptung, jenes *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* hänge nur von *ἀναβάς* ab. (S. 341 *ext.*) Sie ruht ferner auf der ungebührlichen Hervorhebung des עָלִיתָ in der Psalmstelle, welche voraussetzen soll, „dass Gott sich in seines Volkes Nöthe eingelassen habe.“ (S. 345 *int.*) Der Charakter des Siegesliedes, welches den triumphirenden Gott als starken Helden feiert, wird dadurch verwischt. Aus diesen keineswegs unanfechtbaren Prämissen macht Hofmann den „sichern“ Schluss, dass nur die Erde (Ort der Erniedrigung) und der Himmel (Ort der Erhöhung) als Gegensätze gemeint sei, *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* nur „die Erde“ bedeuten könne. (S. 345 *med.*) Führen wir Harless selbst gegen ihn ins Feld! Er verwirft mit uns entschieden die Beziehung des *κατέβη* auf die „Erniedrigung des Herrn“; diese hervorzuheben, sagt er, „konnte auch nicht

im Geringsten in der Absicht des Apostels liegen, da gar nichts im Zusammenhange der Stelle auf diesen Gedanken führt." (*l. l.* S. 363 *med.*) Seine Auffassung des Psalmes als eines Triumph- und Siegesliedes, einer Feier der grossen Heldenthaten Gottes, schützt vor diesem Abwege gleichfalls. Dient doch die typische Ausdeutung jenes Psalmes recht eigentlich dazu, die „Identität" des triumphirenden Gottes und triumphirenden Christus zu erweisen! (S. 362 *med.*) woran freilich nach Hofmann „nicht im entferntesten" zu denken ist. (S. 344 *ext.*) Schlagend weist Harless gegen Hofmann mit Rückdeutung auf Eph. 1, 23 nach, dass jenes *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* auch das *καταβάς* zur Voraussetzung habe, und in den drei Versen eine Verherrlichung des Menschensohnes sich ausgesprochen finde, der fortan das All, Himmel und Erde mit seiner Gnadengegenwart erfülle (S. 367). Mit Superlativen also bekämpfen sich die beiden Exegeten in den Voraussetzungen, und doch sind sie schliesslich darin einig, dass nur ein Herabfahren zur Erde (nicht zur Hölle!) in den umstrittenen Versen gelehrt werde. Doch ist diese Einheit gleichsam nur eine formale; der eigentliche Lehrinhalt muss, wie einleuchtet, wieder ein sehr verschiedener seyn. Auch legen Beide auf die Worte an sich zu wenig Gewicht, der Zusammenhang entscheidet für sie, und für Jeden anders. Wer bekommt die richtige Entscheidung? — Hofmann überdies gibt zu, dass eine Auffassung von dem Hinabfahren in die Unterwelt, als dem „Aeussersten der Selbsterniedrigung Christi", wohl in den Zusammenhang passe. (S. 342 *init.*) Aber diese wortgetreue Exegese konnte er aus andern „exegetischen" Gründen nicht brauchen, denn dadurch würde des V. Lehrstücks achter Satz: „Keine Lehre von Jesu Höllenfahrt" umgestossen, und eine „Störung" in den ganzen Lehrzusammenhang von Jesu Todeszustand kommen (S. 335).[1]) Harless dagegen behauptet, dass in den Zusammenhang nur der Gegensatz von Himmel und Erde passe; „denn nicht von der Unterwelt fuhr Christus auf zum Himmel, sondern von der Erde." Wo steht denn aber etwas von dem *terminus a quo?* Nur die Identität des Subjects (*αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς*) wird hervorgehoben, und dass von diesem, Christus, der angedeutete Gegensatz immer nur seine Erscheinung auf Erden nothwendig

1) Beachtenswerth ist die Tendenz anderer Auslegungen. Baur und Baumgarten finden beide die Lehre von der Hadesfahrt in unserer Stelle: der Eine, um diese Spur unpaulinischer Gedanken gegen den apostolischen Ursprung geltend machen zu können; der Andere, um auf eine evangelische Thatsache verweisen zu können, die unter den prophetischen Merkmalen des Messias nicht vorkomme.

aussprechen müsse, weil er sie in einigen johanneischen Stellen ausspricht, kann Harless wohl behaupten, nicht beweisen. Was zwingt uns denn zu der Annahme, „dass in dieser Stelle jene That Christi (die Hadesfahrt) als ein Characteristicum seiner Erscheinung hingestellt wird“? Nur als Characteristicum der Alles erfüllenden Herrlichkeit und Lebensenergie Christi wird sie hingestellt, denn das ist sie nach der schriftgemässen Auffassung des *descensus.* Die Behauptung aber, „das Hinabfahren zur Hölle könne κατ᾽ ἐξοχήν gar nicht den Gegensatz zum Auffahren gen Himmel bilden, weil dasselbe bereits der Anfang der Erhöhung als Wirkung des πνεῦμα ἐν ᾧ ἐζωοποιήθη ὁ Χριστός (1 Petr. 3, 18) sei“ — dies Argument steht auf schwachen Füssen und würde höchstens gegen diejenigen zu kehren seyn, welche in dem κατέβη eben die „Erniedrigung“ fänden, was wir nicht thun. — Weiter. Warum darf denn die Niederfahrt zur Hölle in dem Zusammenhang, der von dem Triumphzuge, der das All erfüllenden Machterweisung Christi handelt, „kein integrirendes Moment“ seyn? Weil in Ps. 68 sich keine Spur davon findet? Sonderbar! Von Gott heisst es nicht „hinabgefahren zur Hölle“, sowenig wie „gekreuziget und begraben“, und doch wird Christus, der den Tod durch seinen Tod überwunden, ihm in Rücksicht seiner Wirksamkeit hier gleichgestellt. Die Endpunkte des Wirkens Gottes sind Himmel und Erde, die des Wirkens Christi Himmel und Hölle — nach dem schwachen menschlichen Verstande, der nur inadäquat von Gott und Christus reden kann!

Die letzte Instanz endlich, „es sei eine Erwähnung der Höllenfahrt hier überflüssig, *quum de praesentis tantum vitae conditione agat Paulus* (Calvin)“, erledigt sich durch die Gegenbemerkung, dass in der Erwähnung des ganzen Bereichs von Christi Gaben spendender Machtentfaltung das was zwischen inne liegt nicht aus-, sondern eingeschlossen ist. Ob es aber für unser Sterben, und folglich auch für unser Leben nicht wichtig ist, dass Christus in des Todes Reiche seine Lebensmacht hat manifestirt? Jedenfalls ist es für unser irdisches Leben wichtig genug, dass unser Herr das All nach seiner ganzen Länge und Breite, Höhe und Tiefe erfülle. Das letztere ist doch auch nach Harless der Sinn der behandelten Stelle. Warum will man denn das Todtenreich ausschliessen von dem All, der universalen Wirksamkeit Jesu Christi?

Unser *ceterum censeo* aber: wir haben gar nicht zu fragen, was ein Schriftsteller habe sagen können, was er nicht habe zu sagen brauchen, was er unter dieser oder jener Voraussetzung vermuthlich gesagt haben würde, sondern,

was er wirklich gesagt hat. Dass die Beziehungen, welche wir in den erörterten Worten gefunden, weder „das Citat verwirren“, noch „den Zusammenhang stören“, glauben wir gezeigt zu haben. Ob sie den Zusammenhang stören, wie ihn gerade Harless verstanden wissen will, ob sie eine Verwirrung in Hofmanns Lehrzusammenhang bringen, kann uns bei aller Verehrung und Hochachtung gegen diese Männer nicht beirren. Wenig kümmert es uns auch, ob die Worte den Gedanken an die der Kirche mitgetheilten Güter ausschliessen, wie die lutherischen Exegeten grossentheils behaupteten; oder ob sie blos und ausschliesslich auf dieselben hindeuten, wie die reformirten Ausleger im Streite gegen das Dogma von der Ubiquität des Leibes Christi annahmen. Mit der anderweitigen Schrift- und Kirchenlehre glauben wir durch unsere Deutung nicht in Conflict zu gerathen, und das kann uns völlig zur Beruhigung, wohl auch zur Bestätigung dienen.

Die Zukunft der lutherischen Kirche in dem neuen deutschen Reiche.

Mit besonderer Rücksicht auf Zöckler's Erklärung der Augustana.

Von

Dr. phil. **A. Kolbe,**

Oberlehrer am Marienstifts-Gymnasium in Stettin.*)

Als im Jahre 1817 zur Feier des 300jährigen Andenkens an Luthers glaubenskühne Thesen König Friedrich Wilhelm III. in unbezweifelter Frömmigkeit und bester Meinung die Herstellung einer neubelebten evangelisch-christlichen Kirche seinen lutherischen und reformirten Unterthanen anempfahl: da schien die Kirche Luthers fast begraben, und der Widerstand gegen die oft nicht sehr zarten Unionsversuche königlicher Beamten, welche kirchliche Acte keineswegs lediglich freiem Entschlusse überliessen, war in Preussen zunächst verhältnissmässig ausserordentlich gering. Je mehr aber die anfänglich meist in pietistischer Allgemeinheit wieder erwachende Frömmigkeit sich bestimmter entwickelte und zum Bewusstseyn ihres Glaubenslebens gelangte, um so mehr ward

---

*) Die Red. hält natürlich diese Zeitschrift auch anderen Anschauungen oder Ausführungen über diese brennende Frage offen.

das mit Blut und Thränen besiegelte Bekenntniss der Väter wieder lebendig in Mancher Herzen, und die anfänglich so ganz auf frommes Gefühl begründete Union sah sich genöthigt in der Cabinets-Ordre von 1834 einen entschiedenen Rückzug anzutreten, indem sie ausdrücklich die bisherige Geltung der Bekenntnissschriften anerkannte und von zwei fortbestehenden ‚Confessionen' in der Union redete, neben der auch ‚nicht unirte Kirchen' anerkannt werden, freilich mit der Massgabe, dass dieselben sich nicht als ‚eine besondere Religionsgesellschaft' zusammenschliessen dürften, weil dies — ‚am unchristlichsten' seyn würde. Die Union ward also zur blossen Verfassungssache; aber zur Zeit wenigstens ward der Verfassung in romanisirender Weise ein Gewicht beigelegt, das ihr nach der Schrift schlechterdings nicht zukommt und durch den siebenten Artikel des Augsburger Bekenntnisses ohne Frage verworfen wird. Allein der tief christliche König Friedrich Wilhelm IV., dem es wie wohl selten einem Fürsten Ernst darum war dem Herrn zu dienen mit seinem Hause und seiner Kirche Schirm zu seyn, gestattete in weitherziger und — wir zweifeln nicht daran — echt christlicher Weise jene ‚unchristlichste' Handlung, so dass nun die ‚von der Landeskirche getrennten Lutheraner' als eine besondere Kirche anerkannt sind, welche auch der Staat von den ‚Secten' wohl unterscheidet, und deren Mitglieder theilweise bedeutende öffentliche Aemter bekleiden. Aber auch innerhalb der sogenannten evangelischen Landeskirche, deren Einheit vor Allem in der gemeinsamen Leitung durch den evangelischen Oberkirchenrath und die königlichen Consistorien besteht, hat, trotz vielfacher Gegenstrebung von oben und von unten, sich je mehr und mehr lutherisches Leben entfaltet, so dass z. B. eine Zeitschrift für ‚die evangelisch-lutherische Kirche Preussens' von Mitgliedern der Landeskirche seit mehr denn 23 Jahren erscheinen darf. Ja selbst unter den ‚bekenntnisstreuen Freunden der Landeskirche', welche sich in Pommern zu einer neuen Partei unter Splittgerber in Mützenow und Eichler in Ueckermünde zu vereinigen suchen, hört man die Erklärung, dass die bisherige Weise der Union nicht so fortgehen dürfe, sondern wesentliche Verbesserungen erheische: wenigstens hat sich Splittgerber, sichtlich die gediegenste Kraft des ganzen kleinen Vereins, mündlich und schriftlich entschieden in diesem Sinne geäussert. Andererseits wird der Ruf nach deutscher Nationalkirche immer lauter, da die politische Entwickelung darauf hindränge; ja Herr von Holtzendorff, ein Führer des Protestantenvereins, wirbt bereits für ein neues kirchliches Volksfest zu Ehren des neuen deutschen

Reiches und eine regierungsfreundliche, in Pommern verbreitete Zeitung (die von Robert Grassmann in Stettin) stimmt jenem Rechtsgelehrten freudig bei. Hier und da auch ausserhalb Alt-Preussens Kundgebungen für die Preussische Union oder wenigstens für eine freisinnigere Union, da jene doch lange nicht ausreiche, wie Schenkel und seine Gefährten meinen — und dagegen wiederum der lebhafteste Widerstreit unter entschieden christlichen, in ungefärbter Liebe bewährten, tiefgebildeten Männern ausserhalb unseres engeren Vaterlandes gegen jede Berührung mit der Union als einer die kirchliche Sicherheit schwer gefährdenden Einrichtung; ja vielfach auch die Behauptung, eine lutheriche Kirche gebe es in Preussen ausser der separirten nicht, und das Reden von einer sog. ‚unirten' Kirche bei uns.

Unter diesen Umständen ist es wohl angezeigt die heikle Frage nach der Zukunft der lutherischen Kirche im neuen deutschen Reiche ins Auge zu fassen, und jedenfalls verdient Herr Professor Zöckler in Greifswald unseren Dank, dass er uns in ausführlicher Darstellung unter Zugrundelegung des Urbekenntnisses der deutschen Reformation auf diese Frage näher hinweist. Möge es uns gestattet seyn den Gegenstand im Hinblick auf die Schrift des geehrten Mitarbeiters von neuem zu erwägen.

Da ist es uns nun zunächst eine rechte Freude mit *Dr.* Zöckler darin übereinzustimmen, dass die Augustana entschieden ein lutherisches Bekenntniss ist, und die lutherische Kirche fort und fort an ihm in Treue festhalten muss, ja für dasselbe Gut und Blut freudig einzusetzen hat. Also dies unsere erste Pflicht für die Zukunft: Treue gegen das Bekenntniss der Väter, was die Pflicht des aufrichtigen Glaubens und der werkthätigen Liebe natürlich nicht ausschliesst, sondern selbstverständlich voraussetzt. Eine todte Orthodoxie wäre ja keine Treue gegen das Bekenntniss, welches so meisterlich zeigt, dass die Lehre vom Glauben gute Werke nicht verbietet, sondern dieselben erst recht fordert, indem es den einzigen Weg angibt, wie man wirklich zu denselben gelangen kann. Darum hat denn auch Zöckler in dem weitaus grössten Theile seines Buches sich mit der Geschichte und namentlich mit der dogmatisch-apologetischen Auslegung des Symbolums beschäftigt: eine höchst fleissige, anregende Arbeit, welche, vorzüglich im 2ten Abschnitt, vieler Anerkennung und sorgfältiger Benutzung seitens der Studenten, Pastoren und Gymnasiallehrer würdig ist. Die Erörterungen über die Verfassung, ob nämlich die Augustana zum Bekenntniss einer geeinigten, näher durch Conföderation verbundenen lutherisch-refor-

mirten Gesammtkirche geeignet sei, nehmen dagegen wenig Raum ein: man kann sie eben bei Seite liegen lassen.

Wie ist das möglich? Weil dem Verfasser die Verfassungsfrage durchaus zurücktritt, weil ihm die sehr kurzsichtig und oberflächlich erscheinen, welchen ‚königliche Cabinetsbefehle und moderne agendarische Compositionen höher stehen als die ehrwürdigen Bekenntnisse der Reformationskirche' (S. 331). Welch goldene Freimüthigkeit! Protestantenverein, Freimaurerthum, öffentliche Meinung, äusserliche, militärische ‚Uniformirung' und ‚bureaukratische Unificirung' (Vf. liebt die Fremdwörter), das Alles gilt ihm gering, und selbst die Union ist ihm nur ein ‚Accidens' (ein zeitgemässes freilich) des kirchlichen Lebens der Gegenwart, nicht dessen Substanz. Nur das göttliche Wort ist ihm um jeden Preis nothwendig. Solche Sprache hat lange kein theologischer Professor der Universität zu Greifswald, wenigstens öffentlich nicht, geführt, und dafür wird die lutherische Provinz, dessen lutherische Verfassung in ihrer alten Kirchenordnung noch nicht gesetzlich aufgehoben ist, dem Hessischen Fremdling Dank wissen müssen, der übrigens auch für eine episkopale Kirchenverfassung als ursprünglich lutherischen Gedanken mit Wärme eintritt (S. 251 ff.), worin er sich mit hervorragenden Kirchenführern in Pommern begegnet.

Kurz ‚das Einigungswerk auf klügere und gerechtere Weise!' so meint Zöckler, und dazu: Conföderation! Das lutherische Bekenntniss müsse nach der geschichtlichen Fügung dabei überwiegen, wie Preussen im norddeutschen Bunde, wegen — der Volkszahl; allerdings eine Begründung, welche in hohem Masse befremdet, da doch geistliche Dinge geistlich gerichtet seyn wollen. Die Tragweite dieser Worte hat der Vf. schwerlich beachtet; sonst hätte er schwerlich so der Zeitmeinung des Haufens Folge geleistet. Im Reiche Gottes kann ja nie die Mehrzahl entscheiden, sondern die heilige Schrift ist einzige Richtschnur und Regel, und je und je wird die lutherische Kirche, so lange sie sich ihres Wesens bewusst bleibt, in aller Demuth um des HErrn willen beanspruchen müssen, dass sie die wahrste Ausprägung der Idee der Gemeinde Jesu Christi sei. Und werden sich die ‚nach Gottes Wort' Reformirten, wie sie sich so gern nennen, je eine Unterordnung unter die zahlreichere lutherische Kirche gefallen lassen? Wie zäh halten grade die Reformirten selbst manches Aeusserliche fest! Aber wozu auch eine Conföderation in ganz Deutschland? Damit das lutherische Bekenntniss sich stärke durch werthvolle Bundesgenossen im Kampfe gegen die

gemeinsamen Feinde alles evangelischen Kirchenthums. Wird eine solche Bundesgenossenschaft nicht eben so wohl ohne besondere äussere Verbrüderung in dem Masse statt finden, als Einigkeit des Geistes vorhanden ist? Ist nicht auch der gläubige römische Katholik dem gläubigen Protestanten Bundesgenosse gegen die Feinde alles Kirchenthums schlechthin, soweit eben Beider Uebereinstimmung reicht? Und wird nicht so leicht Einheit gefährdet, wo man sie macht, statt sie aus sich werden und reifen zu lassen? Und ist nicht vor allen Dingen die Einigung und Einheit aller Glieder des gleichen Bekenntnisses auf dem Erdboden das Nähere, Natürlichere? Das kann man doch wohl nur verkennen, wenn man das Wesen der Kirche als eines in die himmlische Gemeinschaft Gottes hineinragenden Organismus verkennt. Wir heben das hervor, weil noch so wenig geschehen ist eine Union aller Lutheraner des Erdkreises zu Stande zu bringen, wozu freilich die Leipziger etc. Conferenz, die Zeitschrift für die gesammte lutherische Kirche und Theologie, sowie die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung und auch die bei Schlawitz erscheinende Lutherische Kirchenzeitung beachtenswerthe Anfänge sind. Doch wollen wir auch solche Einheit nicht machen: sie will erbetet und erarbeitet seyn.

Wie aber soll denn jene Zöckler'sche Conföderation statt finden? Nun die sämmtlichen ‚evangelischen' Parteien Deutschlands sollen die Augustana als gemeinsames Bekenntniss anerkennen, wie dieselbe wirklich der Ausgangspunkt auch der melanchthonischen, deutsch-reformirten Richtung gewesen sei (sofern nämlich Melanthon später von dem nach Zöckler für die Lutheraner stets in streng lutherischem Sinne, nach Massgabe der anderen Symbola, geltenden Augsburger Bekenntnisse abgegangen ist). ‚Der Sinn, in welchem der Reformirte die Augustana, und zwar sie allein ohne die übrigen lutherischen Symbole, sich als Bekenntniss aneignet, ist kein wesentlich anderer als der des Lutheraners; er ist nur ein weniger bestimmter, umfassender und erschöpfender.' ‚Die Ueberzeugungen Beider bilden im Wesentlichen zwei concentrische Kreise' (S. 328 f.). Und doch im 10ten Artikel der allein, auch nach Zöckler, rechtlich gültigen Invariata die ausdrückliche Verwerfung der Anderslehrenden (oder treffender, dem deutschen Texte zufolge, der Gegenlehre)! Ja ‚es kann für eine unbefangene exegetische Betrachtung unseres Bekenntnisses nicht zweifelhaft bleiben, dass die auf das Abendmahlsdogma bezügliche Differenz nur Eine seiner vielen antireformirten Lehreigenthümlichkeiten und zwar keineswegs etwa die am stärksten hervortretende ist.' S. 317. Selbst das

wird S. 3 in der geschichtlichen Erörterung unbefangen eingeräumt: ‚Das deutsche Reformirtenthum ist das Produkt einer von aussen, namentlich von Frankreich und der französischen Schweiz her eingedrungenen calvinisch-reformirten Richtung, die hie und da eine ziemlich vollständige Verdrängung, an den meisten Orten aber lediglich eine mehr oder minder kräftig modificirende Umbildung der ursprünglich lutherisch gefärbten reformatorischen Bewegung im Sinne der Kirche von Genf bewirkte.‘

Nach dem allen scheint uns der geehrte Vf. denn doch im Widerspruch mit sich selbst zu stehen, indem er Gegensätze, die sich stets befehden werden, so dass nach seiner eigenen Aussage (S. 317) ‚mehrere nur ganz indirect und unwillkürlich gegen reformirtes Wesen gerichtete Erklärungen der Augustana den Gegensatz gegen die evangelisch vertiefte, calvinische Ausprägung des reformirten Glaubens und Lehrens nur um so tiefer und schärfer ausdrücken, wie die fast geringschätzige Aeusserung über die Sonntagsfeier als nach göttlichem Rechte nicht unbedingt nothwendig in Art. 28‘, — indem er, sage ich, Gegensätze, welche einander ausschliessen, doch in seiner melanthonischen Milde, ohne scharf zuzusehen, als schlechterdings nebeneinanderstehende Seiten oder ineinanderliegende Kreise derselben Wahrheit ansieht, was mit der Geschichte eben nicht stimmt. Darum haben wir auch für diese Conföderation, so sehr wir wahre Einheit der Kirche ersehnen und wahre Liebe gegen alle Christen herzlich wünschen, doch keine Hoffnung: denn wahr sollen wir seyn in der Liebe und uns auch durch den Schein nicht täuschen lassen, sondern Alles prüfen und nur das Gute behalten.

Was wäre aber für ein Gewinn da, wenn solches Conföderationswerk, das ebenso die strengen Unionisten wie die entschiedenen Confessionellen unter Lutherischen und Reformirten gegen sich haben muss, trotz alle dem einmal zu Stande kommen sollte? Wahre Einheit und Liebe sollte reicher vorhanden seyn? Und hätte die Einheit der Kirche Jesu Christi eine wesentliche Förderung erfahren? Sie ist immerdar eins in dem Glauben an Ihn, in der Gemeinschaft der Liebe, in der gleichen Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit. Eine Verfassungseinheit aller Gemeinden aber wäre ja selbst dann von ferne nicht erreicht, und diese Einheit ist auch nirgends in der Schrift gefordert und selbst in der Zeit St. Pauli, wo heidenchristliche und judenchristliche Gemeinden neben einander in Frieden und Liebe bestanden, nicht vorhanden gewesen.

Wird aber des Reiches Einheit, deren auch wir uns freuen, und die wir an sich als ein köstliches Geschenk Gottes preisen mögen, durch die Zöckler'sche Conföderation fester werden? Ach wenn dadurch Deutsch-Oesterreich uns vereint oder conföderirt würde! ein Wunsch, den man ja wohl haben darf ohne entfernt an Gewaltthat oder Ränke zur Herbeiführung zu denken. Und was bedeutet oder verschlägt solche Einigung verhältnissmässig doch näher Stehenden, so lange Romanismus und Protestantismus, Judenthum und Christenthum, Unglaube und Glaube einander im Reiche bekämpfen!

Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt, und staatliche und kirchliche Dinge wollen recht unterschieden seyn. Darum mag die lutherische Kirche, so sehr grade sie ein Herz haben mag für Volk und Reich und Kaiser und sonderlich der gottfürchtigen Aeusserungen des ersten Kaisers und ihrer Demuth sich freuen darf, doch nicht in politische Händel sich einmischen, noch auf Machtstellung durch Kopfzahl rechnen, sondern schlicht das Bekenntniss der Väter als köstlichstes Erbtheil festhalten und pflegen. Nicht eine Nationalkirche, sondern die Treue gegen Jesum den Auferstandenen ist die Zukunft, welche Hoffnung verheisst. Diese Treue aber vollzieht sich auch in der Wahrung reiner Lehre, und in so fern mag uns Zöckler's Buch eine willkommene Gabe seyn als treuer Wegweiser durch die Lehre des Bekenntnisses. Möge dies Bekenntniss lebendig bleiben im neuen deutschen Reiche und daraus Glaube, Liebe und Hoffnung der evangelisch-lutherischen Kirche der Zukunft erspriessen!

Der unterzeichnete Redactor bittet um Erlaubniss, mit einem Worte den ihm bei Durchsicht des Drucks des vorstehenden Aufsatzes, wenn schon nicht etwa hervorgerufen durch ihn, aufgestiegenen Seiten-Gedanken einigen Ausdruck leihen zu dürfen. Nichts wäre erfreulicher und würdiger, als wenn die jüngst zu einem deutschen Reiche vollzogene Einigung eines grossen Theils von Deutschland wie überhaupt eine neue Aera der Freiheit so insbesondere eine neue Aera wahrer und voller Religionsfreiheit ankündigte, eine Aera, in der dann auch unsere lutherische Kirche nicht etwa blos in aufgezwungener und verkünstelter Union und Conföderation mit anderen Gemeinschaften, sondern in voller selbsteigner Lebenskraft und Lebensentwicklung bestünde. So gewiss aber auch unter den Flügeln des einköpfigen Reichsadlers die lutherische Kirche nicht untergehen, sondern bestehen wird, ebenso gewiss hat sie doch von ihm die Befreiung aus den Schlingen des Unionsnetzes und also wahre Freiheit nie zu erwarten.[1] Wie declarirtermassen 1866 der letzte Grund zum Kriege und zu den in dessen Folge vollzogenen Annexionen nur der axiomatisch als

1) Alle Kirchen und Secten werden nach borussificirt neudeutschem Princip — im grellen Unterschiede von dem alten kaiserlich deutschen Rechte des Westphälischen Friedens — ja sicher die Freiheit haben, nur die deutscheste Kirche, die lutherische, nicht.

absolut nothwendig behauptete Bestand der vollen preussischen Monarchie war, und demgemäss dann auch trotz aller entgegengesetzten Zusicherungen in Hannover und Hessen ganz nach altpreussischer Weise seit 1866 in Union gemacht wird: so kann und wird auch der in Folge des Kriegs und Umschwungs von 1870, als einer nur natürlichen Folge des J. 1866, herbeigeführte neue Stand der Dinge sich nie und nimmer lösen von jener axiomatischen Basis. Wer aber vermöchte es sich zu denken, dass nach allen ihren Antecedentien die preussische Monarchie je in Leitung des Kirchen- und höheren theologischen Unterrichts-Wesens den in ihr Lebensmark eingedrungenen Principien der Union und damit der Vergewaltigung der lutherischen Kirche untreu werden sollte? Nein die Fänge des Adlers werden, was sie einmal fest ergriffen haben, nie wieder fahren lassen, das *Suum cuique scil. rapit* wird wenigstens in diesem kirchlichen Bezug (trotz alles etwa auch ferneren jämmerlichen Feilschens mit oder ohne Erfolg um die nichtssagende *itio in partes*) seine volle Geltung behalten. Doch eben nur auch so weit geht unser divinatorisches und vaticinatorisches Wissen um die Zukunft. Was, wenn Preussen und das borussificirt deutsche Reich die lutherische Kirche nie freigeben, diese aber dennoch bestehen wird, was dann der Lauf der Dinge endlich doch seyn wird, das wissen wir nicht, vermögens auch kaum zu ahnen. Nur die Frage erscheint als eine jetzt bereits vollberechtigte, ob denn wohl wirklich der axiomatisch als absolut nothwendig behauptete Bestand irgend einer Welt-Monarchie und das einfach göttlich nothwendige „dein Reich komme!" sich decken. G.

Miscellen.

I. Union Regimentsgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft. — So wird bekanntlich seit einigen Jahren, vielleicht auch wieder auf ein Paar Jahre, die preussische Union officiell und officiös „jetzt" gefasst. Diese neuerlich von der Neuen Ev. K.-Z. immer und immer wieder mit Emphase proclamirte „unsere jetzige" Fassung ist jüngst von der Luthardtschen Allg. ev. luth. K.-Z. aufs gründlichste gewürdigt worden, so dass dies den Zorn der N. Ev. aufs äusserste erweckt hat, wobei dieselbe ihre Entgegnung 1870 Nr 52 mit den für sie charakteristischen Worten schliesst: „Das mag denen, welche nun einmal den Kampf gegen die Union zu ihrer Lebensaufgabe machen [1]), sehr unbequem seyn, aber es sollte sie nicht zu so unwürdiger und unlauterer Polemik reizen." — Wir dürfen ganz sorglos der Allgem. Ev. Luth. selbst ihre Vertheidigung überlassen. Aber ein persönlicheres Bekenntniss wollen und dürfen doch auch wir bei diesem Anlass nicht zurückhalten. Die Behauptung der Regimentsgemeinschaft als Unionsprincips für eine Union,

1) Dies weiss sie nehmlich genau durch Rückschluss von denen, welche nichts als Kampf für Union und für politisches Preussenthum zu der ihren gemacht haben.

welche angeblich den Consensus und Dissensus der betreffenden Confessionen festhalten und nur diesen hinter jenen zurückstellen will oder soll, mag immerhin sich durchkämpfen. Das Regiment der Kirche in Theorie wie Praxis gehört ja wirklich zu den Dingen, die mehr den Consensus, als den Dissensus reformirter und lutherischer Confession bilden, und stellte man denn neben Regimentsgemeinschaft ein anderes consensuales Stück, etwa Missions- oder praktische Liebes-Gemeinschaft, vielleicht auch Kirchenverfassung, als Unionsprincip hin, wohl, so liesse solche Union sich toleriren, wenigstens *in utramque partem* darüber disceptiren. Aber Abendmahlsgemeinschaft als Unionsprincip postuliren, und mit der N. Ev. S. 829 den Refrain stellen: „Die Union müsste sich selbst aufgeben, wenn sie auf die Abendmahlsgemeinschaft verzichtete“, das geht ebenso über alle Tolerabilität hinaus, als es für die dermalige officielle und officiöse preussische Union bezeichnend ist. Ist ja doch gerade das Abendmahl, die Abendmahlslehre wie die Abendmahlspraxis, das, wodurch — wie überhaupt alle Confessionen, so insbesondere die reformirte und lutherische, unbeschadet alles etwa anderweiten Consensus, in einem unversöhnlichen Dissensus sich wissen und aus einander gehen, wenn nicht das einzige, wenigstens das Hauptstück lutherisch reformirten Dissenses. Und Gemeinschaft in dem Stück des grellsten Dissensus hinzustellen als Symbol und Princip des Consensus, und nun hinzustellen immer freilich nur mit gewaltsamster Vertilgung aller Dissensusspur zu Gunsten eines aufgezwungenen Consensus und mit Vernichtung aller lutherischen Eigenthümlichkeit, hinzustellen als Kennzeichen einer Union, welche angeblich neben allem Consens doch auch den Dissens in Lehre und Leben bestehen lassen soll: das ist doch wie von der einen Seite eine solche logische Monstrosität und Absurdität, so von der anderen ethisch gegen alle innerhalb solcher Union noch bleiben sollende confessionelle Lutheraner eine solche ungeheure Impertinenz und Insolenz, dass es kein Wort gibt das Staunen auszudrücken, dass solch ein *Characteristicum* für die dermalige Fassung der Union von dem Lande und der Kirche der Intelligenz und der moralischen Eroberung der Welt im Ernste soll octroyirt werden dürfen. Freilich noch ungeheurer als die Dreistigkeit dieses Ansinnens an, ist von Seiten landeskirchlicher Lutheraner, die über einer wahrhaft sinnlosen Viertengebotsschwärmerei leider aller geistlichen Sehkraft sich zu entleeren in Gefahr stehen, die unwürdige Fürstendienerei und Speichelleckerei, welche derlei sich gefallen lässt. G.

II. Ist „Luthers Polemik“ wirklich „das Schlechteste aus seinem reichen Nachlasse“? Unter dieser Ueberschrift bringt der missourische „Lutheraner“ v. 1871 Nr. 15 einen ausführlichen, gegen falsche Brüder gerichteten Artikel, der das Gediegenste enthält, was wir jemals über den bedeutsamen Gegenstand gelesen haben. Etwas noch Besseres lässt sich nicht verlangen und kaum erwarten. Gerade gegenwärtig, wo der Pabst und seine Satelliten in Folge der Infallibilitätserklärung wieder die Häupter so gewaltig erheben, verdient der Aufsatz doppelte und dreifache Beachtung. Möchte er in die Hände jedes Freundes und Gegners der wittenberger Reformation gelangen! (In Deutschland ist bekanntlich der „Lutheraner“ zu beziehen durch Just. Naumann's Buchhandlung in Leipzig und Dresden; vielleicht liesse sich auch die betreffende Nummer um einen mässigen Preis einzeln bekommen, da ja überhaupt jedes Stück in St. Louis für 10 Cents einzeln verkauft wird.) Von besonderer Wichtigkeit ist, was zunächst Luther selbst, sodann Männer wie Erasmus, Melanchthon, Mathesius, Camerarius, Joh. Gerhard, Joh. Möller, Spener, Franz Buddeus u. A. über den fraglichen Gegenstand geurtheilt haben. „Selbst der berühmte Geschichtsforscher Johannes v. Müller fand sich gedrungen, in Vergleich mit dem so fein schreibenden Calvin von Luther zu sagen: Gegner mochte er verdammen, aber er erlaubte sich nicht, wie Calvinus, sie zu verfolgen.“ — Wir theilen noch den charakteristischen Schluss des Artikels mit. „Die giftigsten Feinde Luthers sind nirgends zu suchen, als gerade unter den falschen Lehrern, die lutherische Predigtämter inne haben; denn diese wissen, dass niemand so gewaltig, wie Luther, ihnen das Handwerk legt, wenn dessen Schriften wieder hervorgeholt werden und so seine mächtige, allen Verfälschern des Wortes Gottes erschreckliche Stimme wieder aus seinem Grabe hervor tönt. Als Luther gestorben war, da sprach der falsche Geist Andreas Osiander, der sich bis dahin geduckt hatte: da nun der Löwe todt sei, wolle er mit den Füchsen und Hasen wohl fertig werden. So denken die falschen Lutheraner jetzt auch: wenn nur Luther nicht wieder auf den Plan komme, dieser todte Löwe; mit uns Missouriern, die sie nur für arme Füchslein und Hasen halten, mit uns wollen sie dann schon fertig werden. Aber die Freude wollen wir ihnen nicht machen, dass wir mit ihnen Luther wieder begraben. Mögen sie sich dazu berufen achten, seine Todtengräber zu seyn, in unserm Herzen, in unserm Munde und in unserer Feder soll er fortleben, sei es nun den unter seinem Namen Versteckten lieb oder leid.“ Ströbel.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, u. A.,**

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. F. R. Fay (Pfarrer in Crefeld), Theolog.-homilet. Bibelwerk. Das Buch Josua, theolog.-homilet. bearb. Bielefeld u. Leipzig (Velhagen) 1870. 174 S. gr. 8. 20 Gr.

Nachdem in dem Lange'schen Bibelwerk der Pentateuch und die Bücher der Richter, Ruth und der Könige bereits früher erschienen waren, blickte man mit Sehnsucht auch der Bearbeitung unsers Buches entgegen. Sie wurde einem Manne vertraut, der zwar noch kein biblisches Buch ausschliesslich kommentirt hatte, aber doch den homiletischen Theil des Römerbriefes lieferte. Das vorliegende Werk ist also sein erstes exegetisches Werk. Die Grundsätze, die ihn leiten, spricht er in der Vorrede dahin aus, dass er eine unbefangene wissenschaftliche Forschung mit der Wärme des lebendigen Glaubens wohl vereinbar halte. Er gehört der Bleek'schen Richtung an und hat auch dessen Ergänzungs-Hypothese zur Erläuterung des Ursprungs unsers Buches adoptirt. In Vielem

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

macht nun der Verf. den Eindruck des noch nicht ganz vollendeten Abschlusses seiner theologischen Ueberzeugung. Im Wesentlichen allerdings steht er auf positivem christlichen Standpunkte, das Wunder z. B. ist ihm nicht aus dogmatischer Voreingenommenheit unmöglich, sondern er nimmt es hin, wo es sich dem unbefangenen Forscher aufdrängt. So sagt er zu C. 3: Ein lebendiger Gott kann Wunder thun, er kann Ausnahmen von der Regel statuiren, ohne dass das Bestehen der Ordnung gefährdet wird. Aber er glaubt der rationalistischen Auffassung doch auch ihre Berechtigung nicht ganz versagen zu dürfen. Bei Berichten, meint er, die in die älteste Zeit zurückreichen, müsse man die Möglichkeit (und also auch Wirklichkeit, wo man es für gut findet) sagenhafter Färbung bereitwillig zugeben. Als solche sagenhafte Fabel betrachtet er, was C. 3, 16 über das Stehen des Wassers erzählt wird. Nicht allein aber dies, sondern der spätere Ueberarbeiter des Buches hat hie und da den Sinn seiner alten Quelle nicht richtig verstanden. Z. B. der Ausleger der alten poetischen Stelle, die C. 10, 12—13*a* aus dem Buche Hajaschar mitgetheilt wird, hat dieselbe total falsch verstanden und gibt nun 13*b*—15 eine ganz irrige Deutung, da er das poetische Stillstehen der Gestirne im wörtlichen Sinne nahm und so ein objectives astronomisches Wunder dichtete, woran doch der Verf. des Citats nicht im entferntesten dachte, und woran wir, die wir natürlich den Sinn der Quellschrift besser verstehen, auch nicht denken. Zu verwundern ist dann nur, dass Fay diesem Ausleger, der hier doch weiter nichts als eine Deutung des poetischen Citates geben soll, doch in der Bestimmung traut, die Sonne sei in der Hälfte des Himmels damals gestanden. Jedenfalls ist es doch natürlicher, die ganze Stelle 12—15 als Citat zu nehmen, da ja von 13*b* an wesentliche Bestimmungen folgen, die im Vorausgehenden noch nicht liegen, und so v. 15, der ausserdem als Widerspruch dastände gegen v. 43, sein volles Verständniss findet. Warum aber 13*b*—15 weniger poetisch seyn sollte, ist nicht abzusehen, jedenfalls ein sehr subjectives Urtheil. Gut hebt der Vf. S. 64 die Thorheit derer hervor, welche von einem blutdürstigen Gott des alten Testamentes reden, und zeigt, wie die Gerechtigkeit Gottes als konstitutives Moment zu dem Wesen Gottes gehöre; andererseits aber geht er doch nicht genügend in die Tiefe, wenn er zeigen soll, warum sich diese Gerechtigkeit um Eines willen gegen das ganze Volk wendet. Es ist zu unbestimmt geredet: In den Augen Gottes erscheint die Gesammtheit inficirt. Mit Recht betont er, dass es verkehrt war, aus Jos. 10, 12—14 zeigen zu wollen, dass die Bibel als Religionsbuch keine Be-

deutung habe, weil hier eine geocentrische Darstellung jenes Wunders vorliege, begeht aber andererseits selbst den Fehler zu behaupten, die Weltanschauung der Bibel sei nicht heliocentrisch, während doch die Sachlage die ist, dass die Bibel als solche einfach die volksthümliche Ausdrucksweise wählt und gar keinen Anlass hat, eine bestimmte Weltanschauung zu lehren. — Im Ganzen erkennen wir freudig an, dass die Bearbeitung des Verf. eine gründliche, gewissenhafte, jeder Ostentation fremde und ihrem Zwecke wohl entsprechende sei. [E. E.]

2. Wilh. Stern (Professor in Carlsruhe), Funfzehn messianische Psalmen für Verständniss, Belehrung und Erbauung der Freunde des göttlichen Worts. Barmen (Klein) 1870.

Es sind funfzehn theils typisch theils prophetisch messianische Psalmen, deren Verständniss der Verf. nach Massgabe des gegenwärtigen Standes der Schriftauslegung mit dankbarem Anschluss an Delitzsch' Psalmencommentar der Gemeinde zu erschliessen sucht; innige Freude an Gottes Wort und dabei helle Augen für die unserer Zeit verliehenen Einblicke in Prophetie und Geschichte des Alten Testaments charakterisiren diese schlichte Arbeit, deren Eindruck um so wohlthuender ist, je anspruchsloser sie auftritt. [D.]

3. A. Dächsel, Die Bibel oder die ganze h. Schrift u. s. w. 2. Bd. Des A. T.'s 2. Hälfte. Die Lehr- und prophet. BB. 21. u. 22. Heft und Supplement-Heft zum IV. Abtheilungs-Bd. Breslau (Dülfer) 1868. 1869. 144 u. 80 S. gr. 8. 15 u. 7½ Gr.

Was bereits über frühere Lieferungen dieses Bibelwerks gesagt wurde (u. A. in dieser Zeitschr. Jahrg. 1870. H. 4. S. 679 f.), können wir unsererseits nur bestätigen. Die Arbeit zeugt „von den gründlichen Vorstudien, dem Fleiss und Tact des Herausgebers.“ Die Anmerkungen „beabsichtigen in erster Linie Förderung des Verständnisses, in zweiter die erbauliche Anwendung des Gottesworts“; wobei der Herausg. „nichts Nothwendiges weglässt, namentlich auch die zum Verständniss der vorliegenden BB. nöthigen Kenntnisse aus der Profangeschichte an den geeigneten Stellen darreicht, ohne je in ermüdende Breite zu gerathen. Geistliche wie Laien, namentlich auch Lehrer in hohen und niederen Schulen, werden Dächsel's Arbeit mit grossem Segen gebrauchen.“ Die formelle Einrichtung des Werks dürfen wir als bekannt voraussetzen; ebenso auch den in ihm wehenden guten Geist. — Die Hefte 21 u. 22 enthalten das Buch Hiob und den Anfang des Psalters (bis Ps. 8, 5). Die Auslegung des B. Hiob ist im Wesentlichen gewiss die richtige; sie konnte aber auch kaum irre

gehen, da sie sich auf Männer wie Luther, H. Weller, Egard, Philippi und viele Andere stützt, die erfahren, gefühlt und verstanden haben, „was es sei, Gottes Zorn und Urtheil leiden, und seine Gnade verborgen seyn.“ Im Einzelnen machen wir aufmerksam auf das, was gesagt wird über den Leviathan (S. 11), über die „Lebenssattheit“ (S. 12), über das Urtheil „aus dem Erfolg“ (S. 25), über „das Zeitalter der Revolutionen“ (S. 26), über „Bergstürze, Erdbeben“ u. dgl. (S. 29), über „Calvin und Beza“ (S. 34), über „Schleiermacher“ (S. 38), über „Sektirer und falsche Propheten“ (S. 40), über die „Gliederfrasskrankheit“ (S. 57), über den Goël (S. 58 ff.), über die „Abgefallenen aller Zeiten“ (S. 65), über die rechte und falsche Weisheit (S. 80 f.), über „die Anbetung des Genies“ (S. 91), über den „Traum“ (S. 96), über den „Erlöser“ (S. 98), über „das Denken und Speculiren“ (S. 127), — ingleichen auf die zahlreichen feinen psychologischen Bemerkungen, die wir hier nicht einzeln angeben können. Auch Mehreres, was wir uns als fraglich notirten, möge der Kürze wegen unerwähnt bleiben. Grosse Mühe haben dem Herausg. die bei diesem schweren Buche besonders häufigen Abweichungen der Lutherschen Uebersetzung vom Grundtexte gemacht; möge ihm solcher Fleiss, wie überhaupt alle aufgewandte Treue, durch sorgsame Benutzung seiner Arbeit vergolten werden! Wir können auch dieselbe gegenwärtig besonders gut gebrauchen, da ja namentlich „der deutsche Hiob“ jetzt ungleich zahlreicher und noch in ganz anderem Sinne sich eingestellt hat, als zu Mich. Schirmer's soldaten- und steuerarmen Zeiten. — Von den beigegebenen Psalmen heben wir, als besonders gelungen, die Auslegung des 2ten hervor; dagegen sind wir mit dem „mittelbar messianischen“ Charakter des 8ten nicht einverstanden, — eine „mittelbare“ Weissagung halten wir für gar keine. — — Das Supplementheft umfasst (als einen „Anhang“) das erste Buch der Maccabäer, anscheinlich das einzige Apokryphum, welches in dem Bibelwerke einen Platz finden soll. Die Auslegung, der ein „Plan vom alten Rom“ in Holzschnitt beigegeben ist, stellt durch reichliche und treffende Heranziehung des Josephus, der klassischen Historiker und anderer Erläuterungsmittel nicht allein den betreffenden Geschichtsabschnitt und die Charaktere der darin auftretenden Personen (namentlich Alexanders d. Gr., Antiochus des Edlen, der Römer, sowie später Herodes II.) in sehr klares Licht, sondern beleuchtet auch noch andere Zeiträume, insbesondere den nächstfolgenden bis zur römischen Zerstörung Jerusalems. In dieser Beziehung sind die „Schlussbemerkungen zum 1. B. d. Macc.“, die mit einem vollständigen „Stammbaum der Hero-

dianer" endigen, eine sehr dankenswerthe Zugabe. Das Wichtigste und Nützlichste an der Arbeit dürfte aber auf dem Gebiete der geschichtlichen Parallelisirung liegen. In den damaligen politischen, socialen und religiösen Weltverhältnissen, die eine auffallende Aehnlichkeit mit den gegenwärtigen haben, zeigt der Herausg., wenn auch nur andeutend und gleichsam in einem Spiegel, doch für den Verständigen deutlich genug, wie ein Christ, im Unterschiede von einem Königs- oder Volksschmeichler, die Lage der Dinge zu würdigen habe. Die betreffenden Winke verdienen volle Beachtung. [Str.]

4. *Dr.* H. A. Wilh. Meyer, Kritisch exeget. Handbuch über das Ev. des Johannes. 5te verb. u. verm. A. Göttingen (Vandenhöck) 1869. X u. 684 S. 8.

Es ist wohl als ein bedeutsames Zeugniss für die Aechtheit dieses gewaltigsten aller Evangelien zu betrachten, dass ein Mann, wie *Dr.* Meyer, der von jeder kirchlichen Befangenheit und jedem Vorurtheile frei ist, entschieden für dieselbe eintritt. Wir schenken seiner Versicherung, dass, wenn es der Kritik gelänge, den apostolischen Geburtsschein des Evangeliums als unrichtig zu erweisen, er unbedingt ihr zustimmen würde, so wehe es ihm auch thäte, volles Vertrauen. Seine ganze Auslegung aber bezeugt, dass er dem hohen Apostel überall mit rechter Liebe und Verehrung nachgegangen ist; man fühlt es seinem Kommentare an, dass ihm dieses Evangelium mit Luther das innige, zarte, rechte Haupt-Evangelium ist; und auch dies gilt von diesem Bande, was früher über seine neuen Auflagen gesagt wurde: Meyer geht mit unverdrossenem Fleisse jeder, auch der geringsten neuen Erscheinung nach, welche auf exegetischem Gebiete sich zeigt, und würdigt sie in durchaus anerkennender und rücksichtsvoller Weise. Es ist der Geist der parteilosen Gerechtigkeit, der ihn leitet, und zugleich der schärfsten Vorsicht, die sich nie von blendenden Erscheinungen bestechen lässt. Durch diese eingehende Rücksicht auf die verschiedenen Auslegungen und das sorgfältige Eingehen auf die Tiefen des Textes ist so unser Band zu einem schönen Umfange gewachsen.

Gewünscht hätten wir, dass er der Eintheilung des Evangeliums etwas mehr Beachtung geschenkt hätte. Es ist in neuerer Zeit so viel darüber verhandelt worden, dass den aufgestellten Theilungsplänen die Kritik sich zuwenden muss, was nicht ohne Frucht für das Verständniss des Ganzen geschehen wird. Meyer's Eintheilung, die von C. 12—20 nur einen Absatz annimmt, können wir nicht billigen, ebenso wenig, dass er den bedeutenden Einschnitt, den C. 13, 1 macht, nicht anerkennt. Während Meyer 5 höchst ungleiche Theile

annimmt, erscheint es viel harmonischer, 2 Theile anzunehmen, welche sich durch die abschliessenden Bemerkungen 12, 37—50 abscheiden; jeder derselben hat wieder 3 Unterabtheilungen: I, 19—IV, 54 Beginn der Selbstoffenbarung Christi mit vorwiegend gläubiger Aufnahme, C. V—X, 42 Beginnender Conflikt, C. XI—XII, 50 Herbeiführung der Entscheidung. Der zweite Theil hebt mit dem an, was der Herr im Kreise seiner Jünger zur Förderung des Glaubens thut C. XIII—XVII, 26, zeigt dann C. XVIII und XIX die Bewährung seiner Liebe im Leiden und schliesst von C. XX an mit den verherrlichten Selbstoffenbarungen. Auch in der Eintheilung des Prologes, obgleich wir dieselbe im Wesentlichen für richtig halten, können wir doch nicht ganz ihm folgen. Er schliesst nämlich den ersten Theil mit 4 *a* ab und zieht 4 *b* bereits zum zweiten Theile; allein dieser Vers ist in sich selbst so eng zusammengeschlossen, dass er sich nicht zerreissen lässt, und der ganze Vers hat auch, wie das Verbum *ἦν* zeigt, offenbar noch denselben Zweck, wie v. 1, das Wesen des Logos vor dem Beginn der Geschichte in seinem Ansichseyn zu beschreiben. Erst v. 5 mit dem Präsens wendet der Ap. sich seinem geschichtlichen Thun zu, und zwar so, dass sich v. 6 ganz analog an v. 5 als den Anfang dieses Abschnittes anschliesst, wie sich v. 15 an v. 14 anreiht, mit dem der dritte Theil anhebt. Also v. 4 will nicht den Gegensatz des Einst zum Jetzt in v. 5 zeigen, sondern die wesentliche Aufgabe des Sohnes im Verhältnisse zu ihrem geschichtlichen Vollzug; jene aber ist durch *ἦν* bezeichnet, weil der Apostel in diesem ersten Abschnitte überhaupt nicht vom Urseyn (was ja *ἀρχή* doch nicht wohl bedeuten kann), sondern in lebendiger Anschaulichkeit von dem spricht, wie der Logos beim Beginne der Schöpfung sich zeigte; weshalb auch *ζωή* v. 4 nicht etwa das erhaltende Prinzip im Verhältniss zum schöpferischen v. 3 ist, sondern vielmehr den Lebensgrund der Schöpfung deutet, also nicht geschichtlich vorwärts, sondern rückwärts in die Tiefen des Seyns des Sohnes führen will. Meyer hingegen sucht irrig hier einen Gegensatz zwischen der schönen Vergangenheit und der schlimmen Zukunft. Auch den Anschluss v. 14 können wir nicht ganz im Sinne Meyer's machen. Mit Recht sagt er allerdings: *καί* führt die Rede weiter, sucht dann aber doch die Anknüpfung hauptsächlich in den beiden vorausgehenden Versen, während sie im Verhältnisse zu dem ganzen vorangehenden Theile liegt ohne specielle Anknüpfung an v. 12 und 13.

Zu weit geht Meyer, wenn er oft Gedanken, Beziehungen, die dem Leser sofort nahe treten, wie z. B. v. 6 die Rückbe-

ziehung auf v. 1, v. 8 die Berücksichtigung der Johannesjünger, ohne Weiteres zurückweist; wir können allerdings über das, was nicht bestimmt ausgesprochen ist, nicht mit absoluter Sicherheit urtheilen, allein es liegt doch immer nahe, Gedanken, die sich dem Leser unmittelbar aufdrängen, auch beim Verfasser anzunehmen. V. 8 ἦλθεν zu ergänzen liegt zu fern, der Apostel bewegt sich jetzt im Kreise des εἶναι, das sich leicht nach verschiedenen Seiten modificirt, wie auch das folgende ἦν zeigt mit dem Begriffe: er war vorhanden. In v. 13 behauptet der Verf., οἵ sei auf τέκνα zu beziehen; unnatürlich, da ihm ja das Masc. unmittelbar vorangeht; indem Johannes das Präsens πιστεύουσιν setzte, schaut er ihren bleibenden Stand, in dem sie sowohl die Befähigung zur geistlichen Geburt haben, als den Vollzug derselben an sich erfuhren. Den 14. V. erklärt er als durch v. 12 und 13 hervorgerufen und durch die derartigen Bemerkungen bedingt. Mit nichten; indem der Ap. ὁ λόγος feierlich wiederholt, will er betonen, dass er den vorigen Abschnitt ganz vollendet habe und nun etwas Neues anhebe, das mit dem Grundgedanken dieses Abschnittes, nicht aber mit einem untergeordneten Theile desselben (und mehr ist v. 12 und 13 nicht) zusammenhänge. Der Logos ist das Licht in der Finsterniss; ja noch mehr, so schreitet der Gedanke fort: der Logos wurde Mensch. Es ist die Art Johanneischer Darstellung, das Objekt immer schärfer und bestimmter zu skizziren. Das Thema, welches v. 5 indicirte, war erschöpft, so muss er zu dem neuen Thema v. 14 fortschreiten. Eigenthümlich ist die Hartnäckigkeit, mit der Meyer daran festhält, die übernatürliche Zeugung Jesu sei etwas zur urapostolischen Christologie Hinzugetretenes. In der That, wenn wirklich der λόγος σάρξ wurde, so kann dies unmöglich auf dem Wege gewöhnlicher Zeugung erfolgt seyn, denn diese setzt eben die sündige σάρξ und das natürliche Menschenbild 3, 6 und kann nicht wirken, was nur der Geist Gottes zu wirken vermag. Hätte wirklich die apostolische Zeit darüber gar nicht reflektirt, so hätte die folgende in nothwendiger Consequenz dazu fortschreiten müssen. Die Entscheidung Meyer's für ὅτι v. 16 können wir nicht billigen. Es ist doch viel natürlicher, dass bei der Nähe zweier ὅτι auch hier durch ein Schreibversehen dasselbe gesetzt wurde, und gerade wenn man v. 16 als Fortsetzung der Rede des Johannes ansah, konnte man auf ὅτι gerathen, als habe er damit seine Behauptung begründen sollen, während καί den Vers von dem vorigen scheidet. Der Gegensatz, den v. 17 ἐγένετο bildet, ist nicht genug hervorgehoben, nicht das Werden eines vorher nicht Vorhandenen ist die Hauptsache, sondern die

Innerlichkeit und organische Gestaltung dieses Werdens im Verhältniss zu der äusserlichen Uebermittlung des Gesetzes. Eine der schwierigsten Stellen ist v. 18. Grammatisch lässt sich jede der gegebenen Auslegungen rechtfertigen, allein der Gedankenzusammenhang kann hier entscheiden, und dieser spricht meines Bedünkens gegen Meyer's Auslegung. Es handelt sich darum, wie kann der Sohn der Exeget seyn. Dies verlangt eine Begründung. Meyer sagt nun wohl, diese ist schon durch die Bezeichnung *υἱός* gegeben, allein nach der Weise des Evangelisten ist zu erwarten, dass diese immer schärfer bestimmt wird. Als der Sohn, sagt der Apostel, ist er der Exeget, denn er ist ja als solcher vom Vater ausgegangen, aber nicht blos das, er steht auch in beständiger Liebesgemeinschaft mit ihm. Hätte er den Sinn Meyer's geben wollen, so lag näher *ὁ ἐλθών* zu setzen; hingegen will er einen Wesenszug des Sohnes bezeichnen, so kann er nichts Anders wählen, als das Präsens. Es hat also begründende Bedeutung: *quippe qui sit in sinu.* Diese Fassung liegt am nächsten, während die Meyer'sche Auslegung einen sehr entbehrlichen Zusatz enthielte.

Doch wir wollen ja dieses Werk nicht eingehend auf seiner ganzen Bahn begleiten; es ist ja ein zu bekanntes und anerkanntes Werk, als dass es nöthig wäre, viel über dasselbe zu sagen. Nur unsere Freude wollen wir aussprechen, dass Gott diesem verdienten Manne noch die jugendliche Kraft bewahrte, immer wieder mit frischem Eifer an die Ueberarbeitung seiner Werke zu gehen, und die Klarheit des Geistes, die besonders in unübertrefflicher Kürze und Präzision, das Richtige anzugeben, den Gegner zurechtzuweisen, besteht. Dem Verleger aber wollen wir unsern Dank kund thun, dass er alle nur möglichen Vergünstigungen gewährt, um diesen vortrefflichen Commentar in die Hände wo möglich aller Theologen zu bringen. Wohl dem Theologen, der die Geistesarbeit nicht scheut, welche der Verf. von ihm fordert, und nach solcher tüchtigen Vorschule sich in die Tiefen des Apostels versenkt, die dem Einzelnen nur der Geist Gottes selbst aufschliessen kann. [E. E.]

5. Paulus Cassel (Prof., *Lic. theol.*), Das Evangelium der Söhne Zebedäi (das vierte Evangelium). Berlin (Decker) 1870. 64 S. 10 Gr.

Der „Jünger den Jesus lieb hatte" ist ohne Zweifel Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums. Aber auch Jacobus, der andere Sohn des Zebedäus, wird in diesem Evangelium nicht bei Namen genannt. Cassel glaubt jedoch in 1, 41. 18, 15. 19, 35 eine ebenso verblümte Hinweisung auf Jakobus

zu finden, und indem es ihm angemessener erscheint, dass Jacobus den Johannes als dass dieser sich selbst den Geliebten Jesu nennt, ergibt sich ihm die Muthmassung, um nicht zu sagen: Schlussfolgerung, dass es Aufzeichnungen des Jacobus waren, welche den Grundstock von Joh. c. 1—20 bilden, dass es also in Jerusalem und zwar schon frühe geschrieben und von Johannes, um modern zu reden, herausgegeben und von ihm allein mit dem von ihm allein herrührenden Nachtrag c. 21 versehen worden ist. Wir sehen uns hier Schritt für Schritt zum Widerspruch herausgefordert. Die kleine Schrift, welche nachlässiger als andere dieses fruchtbaren Schriftstellers geformt ist, häuft eine wunderliche Hypothese auf die andere. Von den Namen Bethanien, Ischarioth, Lebbäus u. s. w. werden neue, aber unhaltbare Erklärungen gegeben, und während wir längst in unsern Talmudischen Studien erwiesen haben, dass Sychar (סוכר) eine von Sichem verschiedene Ortschaft war, hören wir hier wieder, dass in Sychar eine „Spottidee" liege, indem Sichem als Stadt der Trunkenheit diesen verblümten Namen führe. Auch die mit Bezug auf unser „Handwerkerleben zur Zeit Jesu" gemachte Bemerkung, dass die Metallarbeiter im Talmud טרסיים als Tartessier heissen, ist verfehlt; der Name weist, wenn er (was nicht unwahrscheinlich) geographisch zu erklären ist, nicht auf das spanische Tartessus, sondern auf das cilicische Tarsus. [D.]

Unter dem oben angegebenen überraschenden Titel hat der bekannte Gelehrte eine Anzahl Einzeluntersuchungen über das Johannesevangelium veröffentlicht, geleitet von dem apologetischen Interesse, den Machtsprüchen der Kritik gegenüber den Bericht des vierten Evangelii als glaubwürdige, weil auf Augenzeugenschaft beruhende Geschichtserzählung zu rechtfertigen. Der Verfasser betrachtet aber augenscheinlich als das wichtigste Beweisstück seiner Abhandlung die ihm eigenthümliche Hypothese von der Entstehung des Joh.-Evang., sonst würde er nicht im Titel selber derselben Ausdruck gegeben haben. Man konnte wohl gemeint haben, die im Bereiche der Möglichkeit liegenden Hypothesen über die Verfasser unsrer Evangelien seien erschöpft: allein Prof. Cassel überrascht uns mit einer ganz neuen Aufstellung. Er redet von dem Evangelium der Söhne Zebedäi, denn „es will mir bedünken, dass es Aufzeichnungen des Jakobus gewesen, die den Grund der ersten 20 Capitel des Evangeliums ausmachen"; „eine unbefangene Auffassung dieser Capitel zeugt, dass diese wenigstens nicht ausserhalb Jerusalems geschrieben sind. Es finden sich vielmehr Momente genug, welche wahrscheinlich machen, dass

sie vor Jakobus' Tod geschrieben und unverändert gelassen sind" (S. 51. 52). Seinem Bruder Johannes habe später die Herausgabe des Evangeliums obgelegen; in Cap. 21 aber hätten wir einen Nachtrag, der von Johannes allein später angefügt worden sei.

Das 4te Evangelium wäre also zunächst eine Arbeit des Jakobus mit verhältnissmässig geringer Betheiligung des Johannes, das Ganze aber wäre als die persönlichen Memorabilien dieses eng mit einander verbundenen Brüderpaares anzusehen. Wir finden hier den direktesten Gegensatz gegen alle moderne Kritik, denn während diese sich darauf steift, die Zeit der Abfassung des Joh. so tief wie irgend möglich herabzurücken, während diese erst weit in der nachapostolischen Zeit den Raum findet dem „pneumatischen" Evangelium eine Stelle anzuweisen, scheut sich Prof. Cassel nicht das Verhältniss grade umzukehren, den Joh. für das erste und älteste aller Schriftstücke des N. T. zu erklären. Damit wäre allerdings für die Geschichtlichkeit des Joh. eine bedeutende Instanz gewonnen. Aber prüfen wir doch die Berechtigung zu solcher Hypothese: Kritische Theologen haben es längst auffallend gefunden, dass Jakobus im 4ten Ev. nicht erwähnt werde — davon geht der Verf. aus und belehrt uns, dass bei schärferem Blicke allerdings sich die Person des Jakobus mehrfach zeige, freilich in sehr verhüllter Weise, aber grade in dieser verhüllten Bezeichnung finde sich die Spur seiner Autorschaft. Er vergleicht nämlich 1, 35 und 18, 15: der unbekannte Jünger des Täufers an jener Stelle und „der andre Jünger", der dem Hohenpriester bekannt war, an letzterer Stelle, beides müsse eine Bezeichnung des Jakobus seyn. 1, 35 könne ja nach Vergleichung der Synoptiker nur einer der Zebedäussöhne gemeint seyn, da aber an zweiter Stelle das Merkmal des Joh. „den Jesus liebte" fehle, so habe man das „Recht zu schliessen", es sei dies Jakobus gewesen (S. 48. 49). Die vielfachen Beziehungen auf Joh. den Täufer im Evang. werden danach nicht auf Johannes, sondern auf Jakobus zurückgeführt. Aber was ist das für ein schwaches „Recht zu schliessen"! Selbst wenn 18, 15 Jakobus bezeichnet wäre, was würde das für 1, 35 beweisen können? Jakobus kann aber gar nicht mit „ὁ ἄλλος μαθητής" gemeint seyn; denn liest man, wie doch Prof. Cassel thut, den Artikel, so kann das doch nur den Sinn haben: der Jünger der mit Petrus zusammen das den Lesern schon wohlbekannte Jüngerpaar bildet. Das weist uns auf 13, 24 (vergl. nachher wieder Cap. 20, 2 folg.); Jakobus und Petrus dagegen sind für die Leser des Evangeliums nicht ein solches Paar, dass ὁ ἄλλος eine verständliche Bezeichnung für Jakobus

wäre. Will man aber darauf Gewicht legen, dass das Merkmal des Johannes „den Jesus liebte“ fehlt, so kann man höchstens die Frage aufwerfen: warum hat Johannes wohl dies eine Mal sein Charakteristikum nicht beigefügt? Denn das wird auch Prof. Cassel nicht im Ernst behaupten wollen, dass Johannes sich nur mit diesem einen Merkmal habe vor seinen Lesern einführen dürfen. Johannes will es aber offenbar hier betonen, dass das was ihn in der Leidensnacht in seines Herrn Nähe geführt, während die Andern geflohen, und Petrus ihn verleugnet hat, in erster Linie nicht das Liebesverhältniss zwischen dem Herrn und ihm gewesen, sondern vielmehr der äusserliche Umstand, dass er ein Bekannter des Hohenpriesters war. Furcht ist über die Andern gekommen; ein Petrus überwindet dieselbe für den ersten Augenblick mit der eigenthümlichen Energie seines Wesens; von sich selber aber mag Johannes aus jener Nacht nicht rühmen, dass die Liebe die Furcht ausgetrieben (vergl. 1 Joh. 4, 18), sondern γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ das ist in jener Stunde sein Merkmal. (Uebrigens bemerke man, wie sich grade bei dem Worte „den Jesus liebte“ Prof. Cassel in seine eigne Hypothese so verwickelt, dass er mit sich selber in offenbaren Widerspruch geräth: „Grade dass der Name des Jüngers, den der Herr liebte, nicht genannt ist, bezeugt, dass die Erzählung von ihm herstammt.... Wenn er den Namen nicht ausspricht, so ist zweifellos, dass der Erzähler und der ungenannte Jünger identisch sind“, so demonstrirt der Vf. auf S. 47, und vier Seiten darauf bekommen wir dann die Behauptung zu lesen: es ergebe sich, wenn auch nur als psychologische Wahrheit, dass es des Bruders Hand gewesen sei, die von Johannes so geschrieben, wie wir ihn nun kennen, mit solch besonderer Freude an der Liebe, die Jesus zu Joh. hatte, vielleicht sogar mit einer Färbung von Stolz darauf. Sollen wir nun dem „zweifellosen“ Schlusse auf S. 47, oder der psychologischen Wahrheit auf S. 51 glauben? Muss nicht ein solches vages Umsichwerfen mit Schlüssen und Beweisen überhaupt misstrauisch machen gegen den Ernst und die Besonnenheit der wissenschaftlichen Leistungen eines Forschers, der uns zwar mit einer so überreichen Gelehrsamkeit überschüttet, der uns aber statt der Beweise die grundlosesten Behauptungen, statt der Resultate einer ernsten Exegese geistreiche Aperçus bietet?)

Was sollen wir endlich urtheilen über die Stringenz des Beweises, mit welchem uns Prof. Cassel plausibel machen will, dass 19, 33—37 der Zeuge, der den Lanzenstich und dessen wunderbaren Erfolg geschaut, Niemand anders als Jakobus

seyn könne? Johannes könne es nicht gewesen seyn, denn es fehle ja wieder sein Merkmal; auch habe sich dieser bei den weinenden Frauen befunden (aber standen denn diese nicht nach v. 25 *παρὰ τῷ σταυρῷ*? oder sollten wir das *ἀπ' ἐκεί-νης τῆς ὥρας* v. 27 etwa dahin verstehen, dass augenblicklich sowie das Wort: „siehe das ist deine Mutter“ verhallte, Johannes mit Maria *εἰς τὰ ἴδια* gezogen sei?). „So nah an den Gekreuzigten heran, wo die Kriegsknechte standen, wagte sich wohl blos der, „welcher dem Hohenpriester bekannt war.“ Es kann nur Jakobus gewesen seyn.“ S. 50. Abgesehen von allem Andern: was hat der Hohepriester mit dem Kreuze zu thun? auf Golgatha sehen wir doch die Erfüllung des *παρα-δοθήσεται τοῖς ἔθνεσιν* Luc. 18, 32. Wer aber jemals den merkwürdigen Zusammenklang zwischen Joh. 19, 33 flg. und 1 Joh. 5, 6 flg. erkannt hat, dem kommt es völlig thöricht vor, wie Jemand versuchen könne, einen andern Jünger unter dem Augenzeugen des Lanzenstiches sich zu denken, als Johannes.

So viel über die Begründung dieser neusten Hypothese; es genügt um ihre völlige Haltlosigkeit darzuthun. Nur noch einen Blick auf die Consequenzen derselben: Also unser Johannes wäre vor den Synoptikern geschrieben, also ohne alle Bezugnahme auf die aus den Synoptikern den Gemeinden bereits bekannten Stücke evangelischer *παράδοσις*? Was möchte wohl Exegese, Isagogik und NTliche Theologie dazu sagen? Wie stimmt dazu die einmüthige Tradition der Alten? Ferner: unser Johannesevang. wäre wesentlich von Jakobus verfasst, von Johannes nur herausgegeben; da wäre wohl die Frage erlaubt, ob der erste Joh.-Brief vielleicht auch den Jakobus zum Verfasser, den Joh. zum Herausgeber habe. Jene Stimmen Tübinger Kritiker, die einst diesen beiden Schriftstücken verschiedene Verfasser zu vindiciren wagten, sind verhallt: es scheint als wollte Prof. Cassel diesen abenteuerlichen Gedanken in neuer Variation vorbringen. Er frage sich selbst, ob er in die grossen und gewichtigen Fragen NTlicher Kritik mit seiner Jakobushypothese Licht gebracht habe, ob er auch wissenschaftlich die Consequenzen seines Satzes zu vertreten wage. Wir glauben nicht, dass er den Muth dazu besitzen wird.

Die übrigen Abschnitte seiner Abhandlung beschäftigen sich besonders mit neuen Deutungsversuchen der bei Joh. vorkommenden Eigennamen: Thomas, Kephas, Andreas; Bethanien (Bethabara), Aenon, Salem, Sichar (4, 5; es sei das eine bei den Juden gangbare Verdrehung des Wortes Sichem in שכר, Trunkenheit), Iskariotes (= איש חריא Mann des Schmutzes)

u. m. A. Es tritt hier des Verf. grosse Belesenheit besonders auch in jüdischer Literatur hervor: es ist das ein Gebiet, wo geistreichen Conjekturen und Combinationen sich ein weiter Raum eröffnet, daher es aber auch schwer ist, Willkürlichkeiten fern zu halten. Auch möchte hierbei ein subjectives Gefühl nicht unbedeutend zu der Entscheidung mitwirken; die eine Ableitung und Deutung gefällt uns, die andre missfällt. Derartige Untersuchungen sind ein gefälliges Beiwerk der Exegese, doch ist man mit Recht spröde geworden gegen die Zuversichtlichkeit, mit der diese Untersuchungen oft auftreten; denn alle die Exegese tiefer berührenden Schlüsse, die nur auf solcher Unterlage ruhen, haben grosse Bedenklichkeit. „Das Spüren nach geheimen Tendenzen* des Johannes bei Namenbezeichnungen — dahin lautet das vollgewichtige Urtheil Steinmeyers — hat das Verständniss des vierten Evangeliums nicht gefördert. Im Gegentheil.“ (Die Auferstehungsgeschichte des Herrn. Berlin 1871. S. 187 Anm.)

Wir wünschten, dass der Verfasser, dessen reiche Gaben wie immense Belesenheit wir bereitwilligst anerkennen, dessen Eifer für die Verbreitung positiver Wissenschaft wir dankbar bezeugen, nicht der Versuchung erliegen möge, stets Neues und Geistreiches bieten zu wollen: das gibt Münzen mit gefälligem Gepräge, aber zu leichtem Gewichte. [Ka.]

6. *Dr.* Rud. Stier (weil. Superint. u. Oberpf. in Eisleben), Der Reden des Herrn Jesu 4ter Band. Die Reden des Herrn Jesu insonderheit nach Johannes ausgelegt. 3. Aufl., auf's neue durchgesehen und mit Zusätzen aus dem Nachlasse des Verf.s verm. von s. Sohne, Diaconus Fr. Stier. I. Theil Joh. c 3—10 enthaltend. Barmen (Langewiesche) 1870. 566 S. 8.

Indem wir die dritte Auflage dieses 4ten Bandes der

---

* Ist es nicht ein völlig unberechtigtes „Spüren nach geheimen Tendenzen“, wenn Prof C. auf S. 9 die Frage, ob 1, 28 *Βηθανίᾳ* oder *Βηθαβαρᾶ* zu lesen sei, mit folgenden Argumenten ventilirt: „Im Angedenken an den Geist, in welchem der Evangelist überhaupt seine Mittheilungen zu machen pflegt — kann man behaupten, es müsse der Erzähler „Bethania“ geschrieben haben Er erwähnt den Ort, der jenseits des Jordans lag, gerade darum, weil er das andere bei Jerusalem im Sinn hat Es stellt sich in den Namen der beiden Orte ein Anfang und eine Vollendung dar u s. w.“? Entscheidet man mit solchem Raisonnement, mit solchem Aufspüren „homiletischer“ Gedanken, wie der Verf. selber sie nennt, eine *varietas lectionum?* Die Handschriften und die Topographie Palästinas mögen da zur Entscheidung gezogen werden, aber nicht geheime Tendenzen des Johannes, nach denen er nur so und nicht anders geschrieben haben könne. Ja mehr noch: wird damit wirklich ein Beitrag zur Apologie des 4ten Evang. geboten, wird nicht vielmehr mit denen gemeinsame Sache gemacht, die das Geschichtsbild desselben *pure* in ein Tendenzbild umwandeln möchten?

Stier'schen Auslegung der Reden des Herrn Jesu anzeigen, die nach dem 6ten Theile erst erschienen ist und welcher sofort der 5te Theil in dritter Auflage folgen soll, haben wir natürlich nicht die Absicht, dieses Werk erst zu empfehlen, das seine Gediegenheit ohnehin dadurch bekundet, dass es dieser neuen Auflage bedurfte. Nur dies wollen wir andeuten, dass der Sohn des Verewigten die Arbeit seines Vaters gewissenhaft intakt zu bewahren sucht. Es sind nur unbedeutende Aenderungen und Zusätze, die er sich erlaubt; ausserdem hat er den Nachtrag, den sein Vater bezüglich seiner Auseinandersetzung mit dem Luthardt'schen Commentar der 2ten Auflage beifügte, in das Werk selbst eingefügt. Besonders werthvoll ist auch die Beigabe des Vorworts, mit welchem der Entschlafene die 2te Auflage dieses Bandes begleitete. Sie lässt uns tief in sein Herz, tief in des Geistes Sinn blicken, von dem er geleitet war. Wir alle kennen die Stärke und die Schwäche der Stier'schen Exegese. Das war vorzugsweise sein Ruhm, dass er mit Ehrfurcht vor dem Worte Gottes stand. Es ist keine blosse Redensart, wenn er hier sagt: Bei diesem Eintritt ins innerste Heiligthum ist mir bange gewesen bis zur Schwelle; wenn er als seinen Eindruck von dem Joh.-Evangelium dies angibt: Es ist Ein Himmelslicht des reinen Selbstzeugnisses Jesu von Anfang bis Ende, so rein, als es in menschlicher Mittheilung dennoch durch des Geistes Wirken ungetrübt strahlen kann. Das war ferner seine Gabe, dass er nicht blos ruhig zu dociren, sondern nach dem Worte des Herrn scharf ins Gewissen zum Glauben zu reden verstand, weil ihm Gottes Wort nicht als für den Kopf, sondern für das Gewissen geschrieben galt. Dadurch wird stets sein Werk eine hohe Anziehungskraft für alle Bibelforscher haben, dass er geistvoll und tief in die reichen Schätze des göttlichen Wortes zu blicken verstand und dadurch reiche Anregung auf das christliche Denken übt, selbst wo man ihm nicht beizustimmen vermag. Das gibt allen seinen Bemerkungen eine Weihe, dass man ihnen anfühlt, er will damit nicht die reichen Ströme des göttlichen Geistes erschöpft haben, sondern er führt den Leser zu unergründlichen Tiefen, für die er seine Augen schärft, deren Abgrund er aber nicht zu erschliessen glaubt. Das endlich legt seine Schriften dem praktischen Theologen so nahe, dass er dessen Bedürfniss aus Erfahrung kennt, dass er die ungeniessbaren Früchte der stolzen und streitenden Schultheologie gründlich verachtet und lebensvolle, kraft- und saftreiche Früchte vom Baume des Lebens zu brechen versteht. Darum, wer für Predigt und praktische Auslegung eine Hilfe sucht, wird in diesem Werke reiche Unterstützung finden.

Wir kennen auch seine Schwächen. Es war der Mangel an kritischer Schärfe und Klarheit. Man lese nur Stiers Urtheil z. B. über die Authenticität des Abschnittes über die Ehebrecherin, man lese die Art, wie er die widersprechendsten Auslegungen nebeneinanderstellt, ohne zu sicherem Urtheil über sie zu verhelfen, so wird man sich leicht hievon überzeugen. Er hat ferner die Wahrheit, dass Gottes Wort tief und vollsinnig sei, nicht in keuscher Weise erfasst, es ist seine Ansicht über den verschiedenen Sinn des Schriftwortes eine incorrecte und mit der ὑγιεία des Wortes nicht immer vereinbare gewesen. Er hat endlich auch manche barocke Behauptung aufgestellt; z. B. sagt er S. 391: „In wahrhaft theokratischer Verfassung kann auch die zeitliche Strafe, die nie etwas starr Unverbrüchliches ist, manchmal erlassen werden, wie z. B. David und Bathseba keineswegs gesteinigt wurden; wenn vollends jetzt ein Verbrecher, abgewaschen durch die Gnade Christi, der Obrigkeit nicht in die Hände fällt, so hat er keine Verpflichtung, sich anzuzeigen und auszuliefern." Doch alles das wird überwogen durch die anderweite Trefflichkeit dieses Buches. [E. E.]

7. *Dr.* H. A. Wilh. Meyer, Krit.-exeget. Handbuch über die Apostelgeschichte. 4te verb. und verm. A. Göttingen (Vandenhöck) 1870. 572 S. 8. 2 Thlr.

Vorliegendes Werk bildet die 3te Abtheilung des rühmlich bekannten Kommentares über das neue Testament. Die 3te Auflage war im Jahre 1861 erschienen, der literarische Zuwachs zur Erläuterung dieses Buches war seitdem im Ganzen ein spärlicher, namentlich ist die Tendenzkritik stiller geworden; sie hat aber hier auch eine wahrhafte Sisyphus-Arbeit, denn das zeigt sich sofort jedem unbefangenen Leser, dass diese Schrift unbedingt in das apostolische Zeitalter zurückreicht und dass hier das Zeugniss eines Autopten vorliegt. Dennoch hat der Verf. in gewohnter Gründlichkeit Alles berücksichtigt, was hierüber inzwischen erschien, und auch selbständig die bessernde Hand angelegt. Indessen glauben wir doch noch sagen zu müssen, dass Meyer den Bericht des Lucas nicht genügend gewürdigt hat, wenn er sagt, er habe die Geschichte, selbst des Ap. Paulus theilweise ungenügend behandelt. Er wollte ja nicht seine Lebensgeschichte schreiben, unzweifelhaft hätte der genaue Freund des Apostels uns in diesem Falle unendlich mehr mittheilen können. Weil er das aber nicht that, so gilt es eben seinem Plane zu lauschen und von diesem aus seinen Bericht zu beurtheilen. M. findet ferner, im ersten Theile sei stellenweise eine nachapostolische Sagenbildung unverkennbar. Wie ist dies wahrscheinlich bei

einem Historiker, der den Augenzeugen dieser Begebenheiten so nahe stand, der sich in seinen Werken als einen gewissenhaften Forscher erweist, der sicher das höchste Interesse hatte, die beglaubigtsten Zeugen zu befragen? Um diese Annahme zu rechtfertigen, muss Meyer behaupten, erst lange nach des Apostels Tode habe Lucas geschrieben. Wie man dies mit dem Schlusse der Acta vereinbaren kann, ist mir unbegreiflich; dazu kann ihn nur die falsche Annahme treiben, dass Lucas 21, 20—25 nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, und so kommt er zu der höchsten Unwahrscheinlichkeit, anzunehmen, dass die Acta eben im Jahre 80 geschrieben seien. Die eigenthümliche Art des Schlusses aber, die jeden Unbefangenen darauf hinweist, dass eben so weit die Erlebnisse des Erzählers reichten, sucht er ohne allen Beweis dahin zu deuten, Lucas habe noch einen 3ten Band schreiben wollen. Zu dieser Annahme liegt aber auch nicht das mindeste Recht, nicht die leiseste Andeutung vor, zumal der Plan des Historikers völlig zur Ausführung gekommen ist. Meyer redet ferner von einer Beschränktheit der Quellen, die bei der späten Verabfassung dieser Schrift sehr erklärlich sei; allein die genaue Berichterstattung des Lucas weist darauf hin, dass er sich sofort Aufzeichnungen machte und also doch wohl nicht blos über das Selbsterlebte, sondern auch über Anderes; das liegt doch wohl bei seinem Interesse für Geschichte am nächsten. Er mag und wird wohl auch schriftliche Quellen benutzt haben, ob aber er sie jetzt erst bei seiner Verabfassung dieses Buches gesammelt habe, lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Jedenfalls lag ihm schon zur Zeit seines ersten Wirkens mit Paulus daran, sich eine genaue Kenntniss der geschichtlichen Data der Vergangenheit zu sammeln; man stelle sich nur nicht einen Bücherschreiber unserer Tage vor, der erst von dem Augenblicke an, da er ein Werk zu ediren beschlossen hat, sich den nöthigen Stoff sammelt; das waren ja Lebensfragen, welche jene Männer beschäftigten, die sie in allem ihrem Wirken begleiteten; und Männer von der Bildung und dem Interesse für heilige Geschichte, wie Lucas, warten da nicht mit der Sammlung der genauesten Notizen, bis ihnen der Gedanke kommt, eine Schrift hierüber herauszugeben. Wir haben uns beim Urtheile über solche Fragen möglichst in jene Zeit hineinzuleben. [E. E.]

8. Heinr. Wilh. Rinck (Pastor in Elberfeld), Der Brief Jacobi, in Homilieen ausgelegt. Für Freunde des innern Lebens. Basel und Ludwigsb. (Riehm) 1870. 357 S.

Bekanntlich sagt Luther: „Jacobus hat wollen denen wehren, die auf den Glauben ohne Werk sich verliessen, und

ist der Sachen zu schwach gewesen, will es mit dem Gesetztreiben ausrichten, das die Apostel mit Reizen zur Liebe ausrichten. Darum kann ich ihn nicht unter die rechten Hauptbücher setzen, will aber Niemand wehren, dass er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet; denn viel guter Sprüche sonst darinne sind.“ (Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judä. Erl. Ausg. 63, 157.) Mit diesem Urtheil werden wir auch wohl am besten die Auslegung Rinck's charakterisiren: es sind viel gute Betrachtungen und Belehrungen darin, in 23 Homilieen der Gemeinde dargeboten, und die Lehren von der Sünde, vom Wandel, vom Gebet sind ganz gut darin behandelt; aber wenn wir nun in der neunten Homilie uns sollen belehren lassen „wie Jacobus den Apostel Paulus in der Lehre vom Glauben ergänzt“, da fangen dieselben Bedenken an, die schon Luther gegen die Jacobusepistel hatte. Rinck macht sich nämlich auch an die Arbeit den „scheinbaren Widerspruch“ zwischen Jacobus und Paulus zu lösen, und meint: „bei Paulo findet sich die eine Seite der Wahrheit, bei Jacobo die andere.“ Der Vorzug des Jacobus besteht in der Lehre, „1. dass der Glaube ohne Werke todt ist.“ S. 114. Wo aber entbehrt der paulinische Begriff des Glaubens des innern Lebens, so dass man ihn brauchte aus Jacobus zu ergänzen? Er ist aus dem Geiste Gottes, er verlässt sich auf Christi Erlösung, er ist durch die Liebe thätig — wie braucht dies noch ergänzt zu werden? Aber die Sache liegt ganz anders, nämlich so, dass der Glaube allein dem Jacobus nicht genügt, und so muss, um die Werke als nothwendige Bedingung für die Rechtfertigung fordern zu können, der Glaube allein als ein todter dargestellt werden. Ganz so weit möchte nun Rinck, der Protestant, nicht gehen; um aber doch mit Jacobus in Uebereinstimmung zu bleiben, schiebt er dem Jacobus den Sinn zu: „kann auch der Glaube, ein solcher Glaube ihn selig machen?“ während man doch nach dem Zusammenhang nur den Gegensatz hat von Glauben und Werken, also jedenfalls betonen muss: „kann auch der Glaube ihn selig machen?“ Dieser exegetische Missgriff kann nun die Sache nicht verbessern, und so müssen wir es ablehnen, dass in dieser Weise Jacobus die Lehre Pauli vom Glauben ergänze. Ebenso wenig aber auch in dem Satze „2. dass der Glaube durch die Werke vollkommen wird.“ (S. 121.) Allerdings ist auch bei Paulus der Grad des Glaubens ein verschiedener. Die Schwachen im Glauben sollen aufgenommen werden (Röm. 14, 1) und die Starken sollen nicht Gefallen haben an sich selber (Röm. 15, 1). Durch die Rechtfertigung wird der Mensch geführt aus Glauben in Glauben (Röm. 1, 17); auch der Gläubige sieht

nur durch einen Spiegel in einem dunkeln Worte (1 Cor. 13, 12). Was aber den Glauben zu einem seligmachenden macht, das ist nicht seine Stufe oder gar Vollkommenheit, sondern seine Richtung auf Christus und sein Vertrauen auf Gottes Werk. Gottes Werk und nicht Menschenwerk muss den Menschen selig machen, und dies führt zur exclusiven paulinischen (und lutherischen) Lehre: durch den Glauben allein. Soll dies nun so ergänzt werden: „durch einen vollkommenen Glauben allein, der durch die Werke seine Vollkommenheit erreicht hat", so wird bei der Erlösung der Nachdruck auf Menschenwerk und Menschenvollkommenheit gelegt anstatt auf Gottes Werk. Es ist überhaupt schlimm und erinnert sehr an die „vortridentinische Theologie" des Hugo Lämmers und aller seiner Gewährsmänner, wenn man Paulus durch Jacobus ergänzen will; es führt das allemal zur Auflösung der centralen reformatorischen Gedanken und weiter zurück zur Auflösung der centralen neutestamentlichen Gedanken. Um diesen Preis wollen wir die Canonicität der Jacobus-Epistel nicht erkaufen. Wir wollen ihr ihren Ruhm lassen, dass „viel guter Sprüche darinne sind"; aber dass auf dem guten Grunde auch manche Stoppeln gebaut sind, die Luther zu dem Gleichniss der „strohernen Epistel" geführt haben, wollen wir auch nicht verkennen — und das zu zeigen hat Rinck nicht für seine Aufgabe erkannt. [H. O. Kö.]

VIII. Christliche Archäologie.

1. Prof. Bernhard Grüber, Die Kathedrale des hl. Veit zu Prag und die Kunstthätigkeit Kaiser Karl's IV. Eine architektonisch-archäolog. Studie. Prag (Selbstverlag des deutschen Architekten-Vereines in Böhmen) 1870. gr. 8. 57 S.

Dieses Werk können wir als einen bedeutenden Beitrag zur Kunstgeschichte Deutschlands ansehen, da es uns das Wirken deutscher Künstler in Böhmen und zwar die Blüthezeit der Kunstentwicklung Böhmens beschreibt, die wirklich wie eine üppige Oase in ausgedehnter Wüste liegt. Denn vor dieser Zeit hat Böhmen eigentlich gar nichts von Bedeutung geleistet und nachher hat es nur die edeln Kunstgebilde, die jene Zeit schuf, verdorben. Die alte Veitskirche, die vom hl. Wenzel erbaut wurde, war nach dem Zeugnisse des Chronisten Cosmas „*ad similitudinem Romanae Ecclesiae rotunda*", also wohl eine Nachahmung der Kirche *S. Stefano il Rotondo*; auch die spätere bestand aus Fachwerkbau und war bis zum Jahre 1276 mit Schindeln eingedeckt. Diese Erneuerung be-

werkstelligte im Jahre 1060 Herzog Spitignew, indem er vermuthlich den Rundbau möglichst in eine Basilika umänderte; jedoch von einem Kunstbau war auch damals keine Rede, da die Kirche nach dem Brande 1091 in 5 Jahren vollständig wieder aufgebaut wurde. Plötzlich kam durch Kaiser Karl IV. wie ein leuchtendes Meteor der Kunstgeist über Böhmen, und der Mann, der eine gewaltige Bewegung daselbst hervorrief, war Peter, gewöhnlich Arler genannt, aus Schwäbisch-Gmünd, ein naher Verwandter, vielleicht Bruder des Heinrich Arler, der im Jahre 1351 die Kreuzkirche in Gmünd zu bauen begann und seit 1386 den Bau des nach seinem Plane entworfenen Mailänder Domes leitete. Peter war ein Universal-Genie, er war Baumeister und Ingenieur, Bildhauer in Stein, Holz und Metall, Goldschmied und Ciseleur, ein Mensch voll Phantasie und Originalität, ganz den Wünschen seines Kaisers entsprechend, der bekanntlich alles Prunkvolle und Originelle liebte und sein Böhmen zum hervorragendsten Lande der Welt machen wollte.

Unter den 21 in Stein gehauenen Porträts, die wohl meistens aus Peters Hand selbst hervorgingen, befindet sich auch das seinige. Er ist als ein Mann von etwa 60 Jahren dargestellt — in seinem 23ten war er bereits zum Dombaumeister ernannt worden —, mit prachtvoll gewölbter Stirn und fein geschnittenem Profil. Der Blick verräth den intelligenten und zugleich in allen Kreisen sich leicht bewegenden Weltmann, welcher im kaiserlichen Prunksaal sich ebenso schnell zurechtfindet, wie in der staubigen Bauhütte. Er hat ausser dem Dom besonders noch die Moldaubrücke, die Allerheiligenkirche, einen bedeutenden Theil der Teynkirche, den Kuppelbau des Karlshofer Stiftes und wohl noch manch andere Kirche in Prag, dann die Kirche zu Koleri und die Barbarakirche zu Kuttenberg erbaut. Eine zahlreiche Schule ging von ihm aus, zunächst seine Söhne und Verwandte, doch auch viele Andere, und selbst noch die letzten Gothiker Böhmens bewegen sich in seiner Formenwelt.

Doch es war im Ganzen eine kurze Blüthezeit. Die folgende Zeit hat fast nur das Gute verdorben. Einmal ist jener Dom nie zu rechtem Ausbau gekommen, diese Aufgabe hat erst die Gegenwart sich gesetzt; sodann hatte die Folgezeit in dem, was sie baute, nicht den mindesten Geschmack. Am 2. Juni 1541 verzehrte der furchtbare Brand am linken Moldauufer einen grossen Theil des Domes. Meister Wohlgemuth, der von 1561 an 20 Jahre hindurch die Restauration des Domes leitete, verstand nicht viel vom Kirchbau. Als im Jahr 1619 Friedrich von der Pfalz König wurde, verstümmelte sein

unverständiger Beichtvater Scultetus viele Kunstwerke in unzeitigem Eifer gegen das römische Wesen. Zu Ehren der Heiligsprechung des Nepomuck liess dann eine noch unverständigere Zeit im Jahre 1729 alle Glasmalereien herausnehmen und den Dom mit schönen, hellen Scheiben verglasen. Schon ein Jahrhundert zuvor hatten die Vorstände der Kirche die interessanten Wandgemälde mit Oelfarbe und breiten Pinselstrichen übermalen lassen, und es ist ein Glück, dass sich die zu dick aufgetragene Farbe wieder ablöst. Endlich hat noch im Jahre 1837 ein unglücklicher Restaurateur das berühmte Mosaikbild des Domes „das jüngste Gericht" mehr verdorben, als aufgefrischt. [E. E.]

2. Hermann Allmers, Die altchristliche Basilica als Vorbild des protestantischen Kirchbaues. Eine Studie. Oldenburg (Schulze) 1870. 35 S. 8.

Diese anziehende Broschüre ist ein Separat-Abdruck aus dem um seines interessanten Inhaltes willen bereits in zweiter Auflage erschienenen Werke des Verf.: Römische Schlendertage. Wer in Kurzem eine lebendige, aus eigner wiederholter Anschauung hervorgegangene Schilderung der Basilica, ihrer Entstehung, ihrer Gestalt und Bestandtheile, des tiefen Eindruckes, den sie auf ein nachdenkliches Gemüth ausübt, ihrer Fortentwicklung im romanischen Baustyle, ihrer eigenthümlichen Vorzüge besonders für den einfachen christlichen Cultus, lesen will, und das Alles so, dass es von keinem unnöthigen technischen Ballaste beschwert wird, vielmehr das Ganze sich in anmuthiger, auch für den Laien in der Kunst wohl fasslicher Form fortbewegt: dem empfehlen wir dieses Büchlein. Wir theilen zwar nicht die Ansicht des Verf., dass der Basilikenstyl vorwiegend und ausschliesslich der eigenthümliche Styl unserer evangelischen Kirche seyn solle, aber jedenfalls sind die Gründe des Verf. mit warmer Begeisterung vorgetragen, und er hat sich nicht auf eine allgemeine Anpreisung dieses Styles beschränkt, sondern seine Darlegung bis in die einzelsten Theile des Kirchbaues ausgedehnt, so dass jeder Leser selbst prüfen und sich eine selbständige Ueberzeugung bilden kann. Da dieses Schriftchen so fasslich und anziehend geschrieben ist und in jeder gebildeten Gesellschaft Interesse erwecken wird, so wird es wohl einen ausgedehnten Leserkreis finden. [E. E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Carl Kapff, Die vier Temperamente, verglichen mit apostolischen Charakterbildern. Stuttgart (Belzer) 1870. 72 S. 8.

Mit weitem, offenem Blick in die Welt und mit liebendem Verständniss der heiligen Schrift weiss der werthe Verfasser auf der Grundlage tüchtiger theologischer und philosophischer Bildung in recht lesbarer Sprache und anziehender Darstellung den Beweis zu führen, dass nur in dem Christenthum die volle Befriedigung und die rechte Ausbildung für die verschiedensten menschlichen Naturen zu finden ist. Indem er sehr richtig in den vier Temperamenten vier von Gott selbst geordnete Arten menschlichen Wesens erkennt, die an sich weder sittlichen Werth haben noch als krankhafte Richtungen gelten dürfen, geht er jedes Mal von einer allgemeinen Schilderung des einzelnen Temperaments aus, führt dann einzelne Personen aus der Welt- und Kirchengeschichte als Vertreter desselben an und gibt zuletzt ein Ideal aus der neutestamentlichen Schrift, in welchem der betreffende Typus in nahezu vollkommener Gestalt vorhanden sei. Das Letzte gilt freilich nur mit einer Beschränkung, sofern Paulus geradezu als Choleriker und Petrus als Sanguiniker dargestellt wird, während Johannes und Jakobus, der Verfasser des Briefes, beziehungsweise mit dem melancholischen und dem phlegmatischen Temperamente nur in eine entfernte Parallele gebracht werden. Mehr beiläufig findet unter den Aposteln noch Thomas Erwähnung, der die Kämpfe des melancholischen Temperaments zur Freude des Glaubens hinausgeführt habe. — Das Schriftchen darf gebildeten Kreisen, auch heranreifenden jungen Leuten gar sehr zur (Sonntags-)Lectüre empfohlen werden. Wie schöne Dienste es in den Händen von Primanern thut, welche in der philosophischen Propädeutik unterrichtet werden, kann Ref. aus seiner eigenen Erfahrung als Lehrer bezeugen.

[Ko.]

2. *C. P. Caspari (Prof. d. Theol. an der norweg. Univ.), Ungedruckte, unbeachtete u. wenig beachtete Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel, herausgeg. u. in Abhandll. erläut. II. Christiania (Univ.-Progr. — Malling) 1869.* 305 S. 8. 2 Thlr. 4 Gr.

Nachdem der gelehrte Verf. zum Zweck seiner Herausgabe „eines Urkundenbuches zur Geschichte des Taufbekenntnisses und der Glaubensregel, einer Geschichte beider und einer Auslegung des ersteren“ zuerst 1866 in einem stattlichen Universitätsprogramme von 248 Seiten achterlei mehr oder minder wichtige altkirchliche Quellenstücke zur Geschichte des *Symbolum apostolicum* aus dem Schutte ausgegraben, vorgelegt und besprochen hatte (die dem Athanasius zugeschriebene *ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον*, das antiochenische Taufbekenntniss aus den ephesinischen Concilsacten und einer Homilie des

Chrysostomus, eine syrische Uebersetzung des *Symb. Nicaenum* und des *Nic. Constantinopol.* aus einer nitrischen Handschrift, eine syrische Version von Athanasius *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*, ein Glaubensbekenntniss des Johannes von Jerusalem in syrischer Version aus nitrischer Handschrift, ein syrisches Taufbekenntniss der Nestorianer aus einem Münchener Codex, und endlich das griechische *Nicaeno-Constantinopolitanum* in occidentalischer Form aus einer St. Galler Handschrift des 10. Jahrh.): lässt er jenem ersten Urkundenbuche in noch stattlicherem Universitätsprogramm von 305 Seiten hier ein zweites folgen, welches jenen erstmitgetheilten und besprochenen 8 altkirchlichen Stücken nun noch 16 andere isagogisch kritisch commentirend anreiht: Nr. 9—13. eine Basilius dem Gr. zugeschriebene, mit der *ἑρμην. εἰς τὸ σύμβολον* sehr verwandte Auslegung des Nicänums aus einer Venetianischen Handschrift des 14. und einer Escorialhandschrift des 15. Jahrh., sowie das Tauf- und Messebekenntniss der armenischen Kirche nebst einem kürzeren Taufbekenntnisse und einem ausführlicheren Glaubensbekenntnisse derselben Kirche, und dem koptisch äthiopischen Taufbekenntnisse; Nr. 14. eine dem Ambrosius von Mailand unter dem Titel *explanatio symboli ad initiandos* und dem Maximus von Turin zugeschriebene Auslegung des Symbolums; Nr. 15. ein altkirchliches Taufbekenntniss und eine Auslegung desselben aus 2 Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Wien; Nr. 16. zwei dem Faustus von Rhegium angehörige Homilieen über das Symbol nach der *Maxima bibliotheca veterum patrum Lugdunensis* aus einer Handschrift der Nationalbibliothek zu Madrid; Nr. 17. den 3ten Artikel des Symbols aus des Faustus von Rhegium *libri duo de Spiritu S.*; Nr. 18. zwei dem Chrysostomus beigelegte Homilieen über das Symbol; Nr. 19. das carthaginiensisch afrikanische Symbol nach Fulgentius von Ruspe nebst einer Untersuchung über das Symbol des Augustin; Nr. 20. das Glaubensbekenntniss der altirischen Kirche im *Antiphonarium monasterii Benchorensis*; Nr. 21. die Tauffragen in der mozarabisch spanischen Kirche nach einer der historischen Akademie zu Madrid angehörigen Handschrift des 10. Jahrh., und endlich Nr. 22—24. das Glaubensbekenntniss des Auxentius von Mailand, des Germinius von Sirmium und des Ulfila. — So vollzieht sich vor unsern Augen immer vollendeter die Dar- und Auseinanderlegung des Quellenapparates zum Behuf der Ermöglichung einer vollständigen Geschichte des Taufsymbols, und wir wünschen nur innigst, dass demnächst der Verf. selbst dazu möge kommen können, aus diesen *disjectis membris* des Riesen, deren Vorlegung ja allerdings auch für sich schon ihren hohen Werth hat,

und ihrer gelehrten Einzelbetrachtung und Einzelbesprechung, welche Einzelvorführung freilich noch mehr Bedeutung für den künftigen Historiographen selbst, als für jeden Anderen haben wird, den vollen leiblichen Organismus des Riesen selbst zu construiren und uns vorzuführen, und so in einer concinnen Gesammtgeschichte den Nachweis zu geben, dass das Taufbekenntniss nicht nur seinem ganzen Inhalte nach, sondern zum grössten Theile auch nach seiner Form wirklich in das apostolische Zeitalter zurückgeht, und also wirklich zeigt, was Summe der apostolischen Verkündigung und was Christenglaube von Anfang an gewesen ist, und wie Niemand auf den christlichen Namen Anspruch machen kann, der sich nicht von Herzen zu seinem ganzen Inhalte bekennt. [G.]

3. Rich. Adalb. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts. Kiel (Schwers) 1869. 280 S.

So genau die römische Kirche auch über die Succession der ältesten Bischöfe unterrichtet zu seyn glaubt und die Amtszeiten sogar bis auf Monate und Tage berechnet, so weit gehen die Quellen hierbei auseinander, und es ist eine höchst verdienstvolle Arbeit des gründlich fleissigen Verf., sie alle verglichen, kritisch gesichtet, und dann ein einigermassen sicheres Resultat gezogen zu haben. Er nennt sein Buch selber ein trockenes, sogar ein „ledernes", aber bei solchen Untersuchungen kann geistreiche und interessante Darstellung nicht in den Vordergrund treten, sondern wir haben Treue, Fleiss und Scharfsinn allein zu würdigen. Die ältesten Quellen sind die Pabstcataloge, einerseits die griechischen oder orientalischen, andererseits die lateinischen oder occidentalischen. Zu jenen gehört der Catalog des Hegesippos, des Irenäus, die beiden des Eusebius welche nicht unerheblich von einander abweichen, der Catalog des Hieronymus, der syrischen Chronik vom J. 636, des Synkellos, Theophanes, Nikephoros und des Chronographeion Syntomon, endlich des Eutychius und des Elias von Nisibis. Als lateinische Cataloge sind anzusehen der *catalogus Liberianus*, dessen Text aber aus älteren und jüngeren Bestandtheilen besteht und durch mühsame Arbeit erst hergestellt werden muss, und der *liber Pontificialis* in seinen verschiedenen Recensionen. Wir arbeiten uns mit dem Verf. durch alle diese Quellen hindurch, und wundern uns nicht mehr, dass die kritische Sichtung dieses Materials die grössere Hälfte des Buches ausmacht (S. 1 — 141). Nun erst kann zur Herstellung der Chronologie geschritten werden (S. 142—262) und wir bekommen nun zum Schluss ein Verzeichniss, wie es sich als Frucht für Lipsius

ergibt. Am wichtigsten ist sogleich das Erste, dass Petrus, der 25 Jahr Bischof gewesen seyn soll, sich hier ganz ungeschichtlich erweist. Den römischen Anmassungen gegenüber ist es gut, dass eine bekannte Sache immer wieder neu erwiesen wird, und insofern ziehen auch wir Lutheraner und Apologeten aus der Arbeit von Lipsius, der sich sonst in der Vorrede ziemlich deutlich in wissenschaftlicher Hyperunparteilichkeit von uns lossagt, denselben Nutzen, wie etwa der alte treuherzige Heidegger aus dem Zeugnisse der Papisten. *Non desunt*, sagt Heidegger, *viri doctissimi, quorum nonnulli velut Bapt. Mantuanus, Michael Caesenas, Marsilius Patavinus, Johannes Aventinus, Carolus Molinaeus, in ipsis etiam Ecclesiae Romanae visceribus haeserunt, qui S. Petrum Romam vidisse unquam, nedum ejus Ecclesiae fundatorem et viginti quinque annos integros Pontificem egisse, vel ambigant multum, vel aperte productis etiam in medium rationum haud contemnendarum castris, inficientur.* (*Historia Papatus, Amst.* 1698, *pag.* 3.) Hierbei wird es denn auch wohl sein Bewenden haben, und so beginnt denn die Liste des Lipsius gar nicht mit Petrus. Ueber Linus, Anencletus (Cletus) und Clemens stellt er weiter nichts fest, als dass sie römische Presbyter am Ende des 1. Jahrh. gewesen seien; ebenso über Evarestus und Alexander, dass sie römische Presbyter oder Presbyter-Bischöfe aus dem Anfange des 2. Jahrh. gewesen; dann Xystus I. 10 Jahre lang, frühestens 124, spätestens 126 gestorben. Erst bei Eleutherus ist Sicherheit, 15 Jahre Amtszeit, gestorben im 10. Jahre des Commodus, 189. Dann steht wieder fest Callistus von 217 bis 222, gestorben am 14. October, während bei allen dazwischenliegenden Bischöfen von Xystus bis Callistus eine Unsicherheit von 1 bis 2 Jahren bleibt. So wird das Register, das von nun an zu grösserer Genauigkeit fortschreitet, fortgeführt bis auf Liberius 352; wir überlassen dies alles aber dem Leser selbst und sind der Meinung, dass das Angeführte zur Charakterisirung des Buches genügend sei. — In der ersten Beilage finden wir den *Catalogus episcoporum urbis ex Chronici Liberiani editione Mommseniana repetitus;* und in der zweiten Beilage die *vitae Paparum usque ad Liberium ex codice Bernensi no.* 225 *ab Aemilio Kurzio descriptae.*

[H. O. Kö.]

4. A. Kluckhohn, Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit verwandten Schriftstücken gesamm. und bearb. II. Band. I. Hälfte: 1567—1572. Braunschweig (Schwetschke) 1870. 488 S.

Der erste Theil dieser wichtigen Urkundensammlung ist schon im Jahrgange 1870 S. 139 ff. angezeigt worden, und

kann daher unter Rückbeziehung auf die dortige Besprechung, welche die vorzügliche wissenschaftliche Tüchtigkeit der Arbeit hervorhob, die Anzeige der vorliegenden Fortsetzung kürzer gefasst werden. Auch der Inhalt der ersten Hälfte des zweiten Bandes ist ein reicher, wennschon nicht ein so mannichfaltiger, wie der des ersten Bandes. Die meisten der mitgetheilten Urkunden behandeln die Religionskämpfe in Frankreich und die Theilnahme verschiedener deutscher Fürsten an ihnen. Ferner die Bemühungen, besonders des Kurfürsten Friedrich, zunächst unter den evangelischen Ständen Deutschlands und dann unter diesen einerseits und einigen auswärtigen Mächten, vornehmlich England und den Niederlanden andererseits ein Bündniss zu Stande zu bringen, um gerüstet und mit nachhaltiger Kraft dem römischen Bündnisse begegnen zu können, über welches die drohendsten, vielfach übertreibenden Gerüchte gingen. Kl., der in einem trefflichen Aufsatze: „Zur Geschichte des angeblichen Bündnisses von Bayonne, nebst einem Originalbericht über die Ursachen des zweiten Religionskriegs in Frankreich“ in den Abhandlungen der historischen Classe der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. XI. Abth. I. S. 149 — 199 das Entstehen der Ueberlieferung vom Bayonner Bündnisse zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht hat, liefert auch in dem vorliegenden Bande noch sehr dankenswerthe Beiträge zum Verständnisse und zur Beurtheilung der damaligen Verhältnisse zwischen den Evangelischen und den Römisch-Katholischen. Ebenso ist, was hier über die Stellung des Kaisers Maximilian II. zur evangelischen Kirche beigebracht wird, jedenfalls belangreicher als die Dissertation von Joseph Reitzes: „Zur Geschichte der religiösen Wandlung Kaisers Maximilians II., Leipzig 1870“, und fördert auch noch nach den den gleichen Gegenstand behandelnden Aufsätzen Maurenbrechers und Reimanns in von Sybels historischer Zeitschrift VII, 351 u. XV, 1 ff. Von Interesse sind die Aktenstücke über den Kurfürstentag zu Fulda 1568, wo die Pfalz vorschlug, die damaligen Wirren in Frankreich zu benutzen, um die lothringischen Bisthümer wieder zu nehmen, ein Vorschlag, der vornehmlich an dem Widerstreben des Kaisers und der geistlichen Kurfürsten scheiterte. Für die Geschichte der lutherischen Kirche insonderheit haben Bedeutung die Berichte über des Kurfürsten fortgesetzte Versuche, in der Oberpfalz den Calvinismus einzuführen, und den Widerstand seines vom Landgrafen Wilhelm von Hessen berathenen Sohnes Ludwig, vgl. S. 62, 132, 258, 331, 364, 370, 427, 439, 454. Man blickt hier in das üble Verhältniss zwischen Ludwig einerseits und seinem Vater und sei-

nem Bruder Johann Casimir andererseits, wo freilich auch die beiden letzteren durchaus nicht immer so handelten, wie recht gewesen wäre. Ferner die Nachrichten über den Abendmahlsstreit zwischen den würtembergischen und den pfälzischen Theologen, vgl. S. 94 ff.; die Verhandlungen über die Heirath Johann Casimirs mit Elisabeth von Sachsen, welche jedem halbwegs Unbefangenen den damaligen Bekenntnissstand der sächsischen Kirche klar zeigen, S. 226 ff.; der Brief von Ehen an *Dr.* Crake über das Treiben der Theologen und die Billigung der philippistischen Abendmahlslehre durch die heidelberger Gelehrten, S. 403; endlich das Schreiben des Kurfürsten Friedrich an Kf. August vom 30 Juni 1571 über den wittenberger Katechismus, in welchem sich seine Abneigung gegen die entschiedenen Lutheraner überhaupt ausspricht, S. 421, vgl. S. 438, 454, 459, 461. — Den aufrichtig frommen Sinn Friedrichs zeigen wieder die schönen Briefe von ihm nach dem Tode seiner Gemahlin, der edlen Kreuzträgerin, S. 118 ff., während man unangenehm davon berührt wird, wenn man vom Kf. August liest, wie er sich weigert, für seinen von ihm besiegten und nun im Reichsgefängnisse schmachtenden Vetter Johann Friedrich Fürbitte beim Kaiser einzulegen, „denn er wäre zum härtesten beleidigt, und sollte er für seinen Beleidiger bitten, das hätte das Ansehn, als müsste er ihm zu Fuss fallen", S. 280, vgl. 395, 423.

Schliesslich noch ein Paar Bemerkungen für den Text. S. 121 bemerkt der Herausgeber zu: „die zerstörliche hütten dieser welt auch abzulegen" [hüllen?]. Wohl mit Unrecht. Der Schreiber des Briefes, der Kurfürst, hatte bei jenen Worten offenbar 2 Petr. 1, 14 im Sinne. — S. 155 Z. 19 v. o. lies mir statt mit. — S. 199 Z. 19 v. o. scheint hinter wolfart ein nit zu fehlen. — S. 274 bemerkt der Herausgeber zu dem Satze: „das sie in diesem werk derselben schlangen zertretten uf irer seiten haben", „sollte heissen: derselben schlangen den kopf zertreten und Gott auf irer seiten haben". Allein schwerlich mit Recht. Es wird einfach zu lesen seyn: „das sie in diesem werk derselben schlangen zertretter (*scil.* Christum) uf irer seiten haben". [Pl.]

5. *Dr.* D. Schenkel, Friedrich Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild. Elberfeld (Friderichs) 1868. VIII u. 605 S. gr. 8.

Es ist gut, dass diese Biographie „für das deutsche Volk bearbeitet" wurde, so muss sie doch wenigstens einigermassen deutsch und volksmässig reden. Wir dürfen also wohl hoffen über „den grössten deutschen Theologen seit dem Reformationszeitalter" noch etwas allgemein Verständ-

licheres zu erfahren, als dass er „der Zauberer mit der Wünschelruthe gewesen, der die Frömmigkeit als eine Ur- und Grundthatsache des menschlichen Personlebens, als einen lange verborgen gebliebenen Schatz, welcher im Acker jedes Menschenherzens ruht und nur gehoben zu werden braucht, ans Licht gezogen“ habe. Wir hören denn auch wirklich, dass schon die berühmten „Reden über die Religion“ der Ort waren, wo Schl. „über das Verhältniss seines Religionsbegriffes zu den wichtigsten hergebrachten religiösen Vorstellungen, wie Offenbarung, Wunder, Weissagung, Gnadenmittel, Glauben, Gott, Unsterblichkeit, sich äussern musste, um den Schein der Zweideutigkeit von sich abzuwehren; er hat sich mit der grössten Offenheit darüber ausgesprochen: er hat alle jene Vorstellungen im herkömmlichen Sinne aufgegeben“ (S. 112). Der „herkömmliche“ Sinn ist nun aber kein anderer als der biblische, christliche, evangelische, protestantische; sonach hat sich Schl. vom Christenthum und Protestantismus losgesagt. Wer sollte nun wohl meinen, dass diese unabweisbare Consequenz aus klar vorliegenden Prämissen noch heute hartnäckig abgeleugnet, ja dass gerade das Gegentheil gefolgert werden könnte! Doch wir wissen schon, wie das zugeht und warum es geschieht. Der berliner Meister machte Schleier „für das deutsche Volk“, und die gelehrigen Jünger setzen das profitable Geschäft fort; jene wie diese scheuen das offene Visier und handhaben die Sprache als Gedankenverhüllungsmittel, um nicht vorschnell erkannt zu werden. Welche Kunststücke der Sophistik und Logomachie sind nicht schon von diesen „prophetischen Bürgern einer spätern Zeit“ zur Irreführung der Gegenwart producirt worden! Man achte nur auf die feigen Stichwörter, hinter denen sich ihres Herzens Meinung zu verkriechen pflegt: „Katholicismus!“ „Orthodoxie!“ „Confessionalismus!“ „Dogmatismus!“ „System der Kirche!“ „Zwangsformel!“ „Buchstabe!“ u. s. w. u. s. w. So und niemals anders nennen sie die Religion der Propheten, Apostel und Reformatoren, das biblische Christenthum, den evangelischen Protestantismus, den Glauben an den lebendigen, persönlichen Gott und seine Thaten. Nur ihre Religion wollen sie als die „christliche“, „evangelische“, „protestantische“ bezeichnet wissen; ihre Religion ist aber nichts weiter als ein Compositum von Philosophie und Politik, welchem die Begriffe der Sünde und Erlösung fehlen. In Schleiermacher soll alle Welt den grossen „Reformator“ der Kirche und Theologie verehren, — und doch ist seine Weisheit eine blosse Reaction: eine Restauration der vorchristlichen Weltanschauung, wie das

„Lebens- und Charakterbild“ unwidersprechlich ausweist. Blutsauer hat es sich Schl. werden lassen, in Religion und Ethik die geistige Höhe eines Pindar, Plato und Sophokles zu erklimmen; nicht selten ist er auf Epikur's Niveau herabgeglitten (das bezeugen seine Briefe über Schlegel's berüchtigte „Lucinde“, seine Aeusserungen über das Recht der Sinnlichkeit, über Ehescheidung, und Aehnliches in Theorie und Praxis). Vom Christenthum enthält seine Theologie nur dürftige Anklänge; sein berühmtes „Meisterwerk“, die zweibändige „Glaubenslehre“, kann wahrheitsgemäss nur eine pantheistische Polemik gegen das Evangelium heissen. Keinem Leser der Biographie wird entgehen, dass Schl. seine Religion aus anderen als den christlichen Quellen geschöpft hat; erblickt doch er und seine Schule in dem Christenthum lediglich eine Kette von „Voraussetzungen, die wohl auf dem Boden der alexandrinischen oder neuplatonischen Philosophie einen gewissen Sinn haben, aber nicht mehr auf den Grundlagen unserer modernen (? repristimirten ?) Weltanschauung.“ „Als gewaltigster Vorkämpfer des protestantischen (?) Geistes in unserm Jahrhundert“ ging Schl. von ganz anderen „Voraussetzungen“ aus. Sich abwendend von den deutschen Reformatoren, welche „vermittelst der Rückkehr“ zur h. Schrift „die Kirche bauen wollten, schlug er den Weg der kirchlichen Revolution ein“; denn, schreibt er, „nur in Revolutionszeiten, wo ein besserer Geist das Ganze durchschüttelte, und hernach in revolutionären Menschen findet sich das Rechte“ (S. 258). Auch *Dr.* Schenkel weiss von keiner andern „kirchlichen Reform“, als von der religiösen Revolution, die vom Christenthum nur noch den Namen übrig lässt. Dennoch sucht er im „Vorworte“ dem „deutschen Volk“ einzureden, „der Geist Schl.'s sei der Geist Luther's, vermählt mit der Cultur des 19. Jahrh., der Geist des echten Protestantismus.“ Und worin soll der „echte Protestantismus“ bestehen? Nun, Schl. „bleibt niemals am todten Buchstaben hängen, immer verwandelt (?) er das Wort der Schrift in lebendigen Geist.“ Also „Geist! Geist!“ Aber nicht der Geist Luther's und des Protestantismus, nicht jener Geist, der sich am 31. October 1517 zu Wittenberg, am 18. April 1521 zu Worms, am 19. u. 25. April 1529 zu Speyer, am 25. Juni 1530 zu Augsburg hören liess, der 1632 bei Lützen mit Donnerstimme predigte, der aus P. Gerhardt's, Gellert's und Klopstock's Harfe uns zuspricht, der aus den 95 Thesen des wackern Cl. Harms strafend, tröstend, mahnend und warnend zum 19. Jahrh. redet; — denn dieser Geist zeugt beständig und überall: „Das Wort sie sollen lassen stahn und keinen Dank dazu haben!“ Von diesem

Geiste wissen Schl. und sein Biograph gar nichts; sie kennen und rühmen blos jenen „andern Geist“, der sich 1529 zu Marburg auf's Colloquiren und Disputiren legte, anderwärts aber lieber auf „Revolution“: den Geist der himmlischen Propheten und Gartenbrüder, der Bilderstürmer, Wiedertäufer, Sacramentirer, Schwenkfelder u. Cons. Ist es nicht höchst albern, Luther und Schleiermacher auch nur zu parallelisiren, geschweige gar für geistesverwandt auszugeben? Den Mann des Glaubens und den Mann des „Zweifels!“ Den Helden des Protestantismus und den Philosophen, der zu allererst von sich selbst hätte sagen sollen: „möchte doch nie Einer ergriffen worden seyn von dem epidemischen Enthusiasmus!“ Nur ein radicaler Enthusiast konnte schreiben: Man muss „die dürftigen Nachbeter (! Luther !) verachten, die ihre Religion ganz von einem Andern (! *sc.* Christus !) ableiten, oder an einer todten Schrift (!) hängen, auf diese schwören und aus ihr beweisen. Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.“ „Wer so religiös ist, bedarf keines Mittlers mehr...., vielmehr wird er es selbst seyn für Viele.“ (S. 114. 112.) Gewiss klingt es wie ein römischer „Hohn“, wenn sich jemand über „Schleiermacher's Erzprotestantismus“ beklagt; stand doch selbst ein Ammon dem Protestantismus näher und begriff dessen Wesen richtiger, als der grosse berliner Meister, nach dessen Meinung „jeder Einzelne, wenn er wahrhaft religiös ist, auch seine eigene Religion hat“, die er sich selbst „macht“. Schöner „Protestantismus“! Wir dürfen wohl behaupten: war Schl. ein Protestant, so war Luther keiner, und umgekehrt. Wir dürfen aber auch getrost hinzufügen: die deutsche Reformation und jeder ihr aufrichtig Zugethane ist „echt protestantisch“; dagegen Schl. und seine Anhänger nennen sich selbst „die Männer des höheren Geistes der kirchlichen Zukunft, den wir noch nicht kennen.“ Und diese noch unbekannte Grösse der Zukunft wäre der Protestantismus, der somit noch gar nicht vorhanden wäre, sondern erst noch geboren werden müsste? Die Sache verhält sich wohl noch anders. Der höhere, unbekannte Zukunftsgeist ist der, von Calvin's Rigorismus ausgegangene, durch den herrnhutischen Pietismus hindurchgeschrittene, schliesslich im spinozistischen Pantheismus stecken gebliebene schleiermacher'sche Enthusiasmus, der sich, nach Beseitigung des Christenthums, zur Zukunftsreligion aufzuschwingen wünscht und hofft. „Seit den Tagen der Reformation bewegt sich die weltgeschichtliche Entwicklung um den Angel der Frage: Protestantismus oder Katholi-

cismus? An der Stellung, die sie zu dieser Frage nehmen, erkennen wir die Geister." So sagen mit *Dr.* Schenkel auch wir; es ist das schärfste Urtheil, das über Schl. und seine Schule gefällt werden kann. Wer, wie diese, die h. Schrift und den rechtfertigenden Glauben verwirft, der hat sich bereits für den „Katholicismus" entschieden. Luther und seine Lehre führen aus Rom heraus; Schl. und seine Theorieen führen nach Rom hinein. Die von Schl., im Bunde mit den „Hoftheologen", durch List und Ränke (vgl. die interessanten Nachrichten des „Lebensbildes") geförderte Union ist bereits ein Stück „Katholicismus"; das Weitere wird folgen. [Str.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. D. Haupt, Die grundstürzenden Irrthümer unserer Zeit in Bezug auf die Kirche und ihre Verfassung. Ein Aufruf zur gemeinsamen That des Kampfes und der Abwehr. Motto: 1 Kön. 6, V. 16. Frankfurt a. M. (Zimmer) 1870.

Pastor Haupt in Gronau in Hessen-Darmstadt hat vor mehreren Jahren eine Schrift: „Ueber den Episcopat" in 2 Heften herausgegeben, worin er auf das stricteste aus den Bekenntniss- und Luther'schen Schriften und der anderen Reformatoren Aeusserungen nachzuweisen versucht, dass die letzteren bei der Constituirung der dem päbstlichen Joche entronnenen Gemeinden und Kirchen keine andere Verfassung im Auge gehabt haben als die reine Episcopalverfassung, das Evangelische Bischofthum, gegründet auf reines Wort und Sakrament; also: Wiederaufrichtung eines höheren Kirchenregiments allein in den Händen der höher gestellten geistlichen Kirchenbeamten. Die Schrift fand manchen Widerspruch, auch manche Anerkennung, war aber, wie das in unserer geschwinden Zeit so geht, bald vergessen. Die oben angegebene kleine Schrift soll nun das Gedächtniss derselben erneuern, und darum ist sie zum Theil eine popularisirte Darlegung der Resultate der grösseren Schrift „über den Episcopat". Doch nicht allein dies: sie ist auch eine Streitschrift. Sie bewegt sich in Antithesen nach allen Seiten hin, während jene erstere vornehmlich eine thetische ist.

D. Haupt tritt in beiden Schriften mit grosser Zuversicht und Siegesgewissheit auf. In seinen Augen sind alle gegentheiligen Behauptungen eine verlorene Sache, so dass er mehr mit Mitleid, oft mit der Grossmuth des Siegers auf den vermeintlich am Boden liegenden Gegner blickt, als mit der ernstlichen Untersuchung und Nachweisung, ob er denn auch wirklich tödtlich verwundet sei und sich nicht wieder aufraffen könne.

Dies ist ja wohl die richtige Stellung in Sachen, in denen es sich einzig um das Wort Gottes handelt, wo wir die gesunde Lehre der Schrift vertheidigen; aber es ist bedenklich in solchen Fragen, die im Worte Gottes nicht zur Entscheidung gelangt sind, namentlich in Sachen der Kirchenverfassung und in allen denjenigen Gebieten, in denen wir auf die auf dem Grunde der Schrift sich entwickelnde Tradition gewiesen sind.

„Die Feinde", mit denen diese Blätter kämpfen wollen „bis auf's Blut" (S. 6. 7), sind folgende: 1. Der Subjektivismus und unsere moderne Theologie, insonderheit die s. g. Vermittlungs- oder Unions-Theologie. 2. Der Protestanten-Verein. Er will die Kirche deutscher Reformation in einen grossen Verein reformjüdischer, deutschkatholischer, „freier" Gemeinden, auch die „Allerweltskirche" genannt, auflösen. 3. Das Höfling'sche Gemeinde-Princip — das Arsenal, aus welchem die kirchenfeindliche Demokratie ihre schärfsten Waffen bisher geholt, während diese Theorie das lutherische Lager selbst in heillose Verwirrung gestürzt und dem Feinde gegenüber wehrlos (?) gemacht habe. 4. Der Cäsaropapismus oder Territorialismus, auch Byzantinismus genannt, welcher jene provisorische Nothhütte (den landesherrlichen Summepiscopat) für den ächten deutsch-nationalen Verfassungsbau hält.

Gegen diese vier Gegner mit ihren „grundstürzenden Irrthümern sind nachstehende Blätter gerichtet." — Untersuchen wir an einigen der aufgestellten Behauptungen, ob nicht bei dem Angriffe selbst solche mit untergelaufen seien, welche den Angriff selbst wirkungslos machen. Ref. stimmt Haupt insoweit bei, dass die amtliche Führung des Kirchenregiments (in Beziehung auf die *interna*) durch die Bischöfe, d. h. Träger des geistlichen Amtes, welche einer Mehrheit von Pfarrern übergeordnet wären, der Führung des Kirchenregiments durch Consistorien vorzuziehen wäre, und dass auch die deutschen Reformatoren lieber Bischöfe mit Consistorien, als ihnen untergeordneten Organen, als Consistorien mit untergeordneten Superintendenten gehabt hätten. Gerade dies wesentliche Kirchenregiment soll *verbo divino* geführt werden und darum passen als Hauptorgane desselben *ministri verbi divini*. Alle kirchenregimentliche Gewalt aber kann, sie mag nun in den Händen von Bischöfen oder Landesherren liegen, nur ein abgeleitetes Recht seyn, abgeleitet aus der Schlüsselgewalt der Kirche als *communio sanctorum*, wie sie in der rechtlich verfassten Kirche dargestellt wird durch die Gesammtheit der zum reinen, schriftmässigen Evangelium sich beken-

nenden Gemeinden. Wenn Haupt vom Gemeindeprincip hört, denkt er immer nur an die protestantenvereinliche Verzerrung und Verfälschung desselben. Das rechte Gemeindeprincip ist das eben ausgesprochene, wobei unter Gemeinde zu verstehen ist, was wir oben sagten. Verwirft man dieses Gemeindeprincip und setzt an seine Stelle ein göttliches Recht des Lehrstandes auf die Kirchengewalt, so muss man Unfehlbarkeit des Episcopats postuliren, wie es die Römischen Episcopalisten thun. Erkennen wir die Möglichkeit an, — wie sie ja in der Kirche, welche die Reformation vorfand, zur Wirklichkeit geworden, — dass der Lehrstand in seiner Gesammtheit vom reinen Evangelium abfällt, wie soll dann die Fortdauer der wahren Kirche, die wir glauben, verwirklicht werden, als so, dass die Gemeinde rechtgläubige Glieder aus ihrer Mitte in das Lehramt beruft? Dies Lehramt beruht auf göttlicher Stiftung, wenn man darunter nur nicht eine ganz gleichartige „Einsetzung", wie die der Sakramente versteht; aber *ecclesia habet mandatum de constituendis ministris;* und in diesem Sinne muss immer das Amt unmittelbar oder mittelbar (nämlich durch Vermittlung eines von der Gemeinde berufenen oder anerkannten Kirchenregimentes) aus der Gemeinde hervorgehen. Niemand kann das Lehramt sich selbst nehmen, und Niemandem wird es von dem HErrn unmittelbar gegeben. Die Gemeinde, oder wer im Namen der Gemeinde handeln darf, muss es geben. Aber sie kann es nur geben als Mandat, das Evangelium zu predigen, nicht das, was sie, die Gemeinde, will zu predigen. Uebrigens will ja auch die Gemeinde, welche wir im Auge haben, nichts Anderes als Predigt des Evangeliums: wir verstehen ja unter Gemeinde nur die zum Evangelium sich bekennende Gemeinde. Im Wesentlichen ist das nun auch Höfling's Meinung, den Haupt in fast unbegreiflicher Weise immer missversteht. Bei Höfling liegt ein Irrthum wohl nur darin, dass er die Gemeinde das Amt stiften lässt, während sie nur das ursprüngliche Berufungsrecht in's Amt hat. Aber alle praktischen Consequenzen sind bei Höfling ganz richtig. Und nie ist es ihm eingefallen, das Amt in der Art als Mandat der Gemeinde anzusehen, dass sie willkürlich bestimmen könnte, was das Amt lehren soll. — Gegen landesherrliches Kirchenregiment muss man sich erklären, und haben es die Reformatoren gethan, insofern es eine Gewalt bedeuten soll, persönlich die Kirche zu regieren, und zwar so, dass der Landesherr persönlich zu bestimmen hätte, was gelehrt werden soll, wie der Gottesdienst eingerichtet werden soll, u. s. w. Dagegen kann man es sich gefallen lassen und liess auch Luther es sich gefallen als

Recht, Behörden oder Personen für das Kirchenregiment zu bestellen und diese, im Namen und unter Autorität des Landesherrn, das Kirchenregiment nach dem Bekenntniss der Kirche führen zu lassen. So lange die Landesherren, beziehungsweise wenn sie wieder sich bequemen, ihr Kirchenregiment so aufzufassen und zu handhaben, ist es sehr nützlich, dass sie es führen, und ich wünschte auch Bischöfe nur als durch das landesherrliche Kirchenregiment in diesem Sinne bestellte kirchenregimentliche Beamte. Wo freilich Landesherren einen eigentlichen Episcopat oder vielmehr Papat für ihre Personen in Anspruch nehmen (wie es in gewissem Sinne bisher in Preussen, wohl halb unbewusst, geschehen ist) und dabei beharren, wird man sich widersetzen und im Nothfall von einer solchen Landeskirche ausgehen müssen. [Ei.]

2. Fr. Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Geschichliche Beleuchtung der römischen Illusionen über die Erfolge der Propaganda. Heidelberg (Bassermann) 1869. 456 S. gr. 8. 24 Gr.

Ueberschwängliche Weisheit! Nichts als Zorn über „jede Art von zunfttheologischer Auffassung, die auch heute noch dogmatische Haarspaltereien als Realitäten aufzwängen möchte“, — über „das 4. u. 17. Jahrh., die ungesundesten Niedergangsperioden der Menschheitsgeschichte“, über „jede Auffassung, die sich absperrt von dem lebendigen Geiste der Gegenwart, und darum nicht merkt, wie unendlich gleichgiltig ihre Liebhabereien sind für den umfassenden geschichtlichen Standpunkt“ eines Nippold! Das wird den Feinschmeckern der modernen Weltanschauung köstlich munden. Ei, werden sie rufen, da sehen wir ja wieder einmal, „wie unendlich viel besser es geworden ist von einem Jahrhundert zum andern“, besonders in der Toleranz. „Für uns steht ja die katholische Auffassung der Religion ebenso individuell berechtigt da wie jede andere“; huldigen wir doch dem „Columbus, Copernikus und Shakespeare“, den Erfindern der religionslosen Religion. Es lebe Nippold, der begeisterte Prediger des heidelberger „Christus“ und des atheistischen „Luther“! So werden sie rufen, die Indifferentisten und Epikuräer, denen „alles Uebermenschliche unheimlich“ ist. — Leider sieht jedoch die überschwängliche Erleuchtung jeden Gegenstand nur halb, und will ihn auch nur halb sehen, weil er ganz geschaut ihre schönen Concepte zerreissen würde. So fragt Hr. N., „welche Wege“ u. s. w.? und kennt doch nur einen solchen Weg: die „Romantik“; den andern, die „Aufklärung“, mag er nicht kennen; er verschweigt klüglich, dass die Aufklärung

blos in den letzten 20 Jahren mehr Convertiten nach Rom befördert hat, als die „Romantik" in den vorhergegangenen drei Jahrhunderten, er verschweigt klüglich, dass die nüchternen, praktischen Amerikaner, auf deren Urtheil er doch sonst so viel gibt, schon längst begriffen und aussprachen, durch die Union, den Protestantenverein und die moderne Weltanschauung werde schliesslich ganz Deutschland wieder unter die päbstliche Herrschaft zurückgeführt werden. Wegen dieses gänzlichen und planmässigen Verschweigens unleugbarer, offenkundiger Thatsachen halten wir vorliegendes Buch für keine wissenschaftliche Arbeit, sondern lediglich für eine tendenziös befangene, auf die Gedankenlosigkeit der „öffentlichen Meinung" berechnete Parteischrift, die zwar nach ihren einzelnen Darlegungen interessant und belehrend seyn mag, im Ganzen und Grossen aber leer und hinfällig ist. Ihren Inhalt näher betreffend, so bespricht die Einleitung: „die Berufung des ökumenischen Concils mit ihrer Aufforderung an die Protestanten zur Rückkehr nach Rom"; der 1. Abschn. in 8 Capiteln: „die allgemeinen Grundlagen der Conversionen"; der 2. Abschn., mehrfach gegliedert: „die einzelnen Wege nach Rom", und zwar I. die „politische Romantik": *A*. „Convertiten aus der Geburtsaristokratie", in 8 Capp., mit einer „allgemeinen Charakteristik"; *B*. „Convertitinnen" (5 Capp.); II. die „poetische Romantik" („die romantische Dichterschule"), in 7. Capp. mit allgem. Charakteristik; III. die „künstlerische Rom" (die „romanisirenden Kunstschulen"; allg. Char. und 6 Capp.); IV. die „juristische R." („die restaurative Rechtslehre"; allg. Char. und 9 Capp.); V. die „sittliche R." („die rückläufigen Tendenzen im Lehrer-, Beamten- und Journalistenkreise", allg. Char. und 6 Capp.); VI. die „theologische R." („die moderne Orthodoxie"; allg. Char.), *A*. „die Convertiten vor 1848" (in 9 Capp.); *B*. „die Conv. nach 1848" (in 9 Capp.); der 3. Abschn., in 6 Capp.: die „Ergebnisse und Schlussfolgerungen." — — Wer nun die nach obigen Rubriken aufgestellte Convertitengallerie nachsinnend durchwandelt, der merkt bald, welchen unglücklichen Führer er hat. Die nippold'sche Feder hätte von dem Titelthema ganz abstehen sollen; sie kann darüber nur Thorheiten und Trivialitäten schreiben. Wir erwähnen nur Einiges. Erstens versichert Hr. N., „für ihn stehe die römisch-katholische Religion ebenso berechtigt da, wie jede andere, und er wisse, dass Mancher nur in dieser Form die Religion finden konnte." Ein anderes Urtheil erwartet auch wohl niemand von einem Manne der Subjectivität und Façonreligion. Gleichwohl schilt er grimmig auf die Uebertritte zum Pabst-

thum, auf die Convertiten und auf die Pabstreligion selbst. Welche Logik! Aber so geht es naturgemäss allen modernen Weltanschauern, weil ihre Gedankenassociation, von den heterogensten Ausgangspunkten herkommend, keinen innern Zusammenhang hat. Es sind lauter wirre Imaginationen träumender und ohne Compass auf dem wilden Meere der Religionslosigkeit umherkreuzender Piloten, die auch das Widerwärtigste, so lange es blos als todte Abstraction in ihren verdüsterten Köpfen existiren will, huldvoll begrüssen, aber mit Blitz und Donner darein schlagen, sobald es im concreten Leben auftritt. Zweitens versteht Hr. N. unter der nach Rom führenden „Romantik" das „Zerfallenseyn mit der Gegenwart." Aber hält sich denn nicht jede Gegenwart, die gestrige und morgende so gut wie die heutige, für unübertrefflich, für infallibel? Und sind nicht gerade deshalb von jeher die grössten Geister, sind namentlich nicht alle Propheten, Apostel und Reformatoren mit ihrer Gegenwart zerfallen? Die Zerfallenheit mit der damaligen Gegenwart brachte einem Sokrates den Giftbecher, einem Jakobus das Henkerschwert, einem Huss den Scheiterhaufen. Noch niemals ist ohne Zerfall mit der Gegenwart ein für die Menschheit wirklich segensreicher Fortschritt geschehen, und wir sässen noch in heidnischer Mitternacht, hätte sich nicht Christus von Nazareth, mit seiner Gegenwart zerfallen, von ihr an's Kreuz schlagen lassen. Doch unsere Gegenwart füttert nun einmal alle ihre Kinder mit windigen Einfällen; was Wunder, wenn auch die Propheten des Zeitgeistes nur Wind ausstreuen (um zu seiner Zeit Sturm zu ernten)! Aus dem Gesichtspunkte einer „Romantik" des „Zerfallenseyns mit der Gegenwart" betrachtet, erscheint die überwiegende Mehrheit der Convertiten des 19. Jahrh. aller Hochachtung würdig; nur die geistige Schaalheit, die allezeit mit dem Strome schwimmende Nullität vermag das zu leugnen. Auch der evangelische Protestant, und gerade er am stärksten, rechtet mit Stolberg, Baumstark, Wilke und ihres Gleichen; doch um ganz andere Dinge, als um ihren Abfall von den „lebensfähigen Mächten der Gegenwart", d. h. „von Nicolai und Biester, von Gaupp und Soldan, von Voss und Krug, von Brandis und Bunsen, von Schulthess und Schenkel, von Greiling und Hase", von „Gervinus und Schmidt und Springer und Bluntschli" u. s. w. u. s. w. Wären nur die Convertiten nicht mit den „lebensfähigen Mächten der Gegenwart", Vergangenheit und Zukunft, d. h. mit des lebendigen Gottes Gesetz und Evangelium, zerfallen, der Zerfall mit den Stimmführern des Zeitgeistes hätte sie nicht nach Rom gebracht. Drittens behauptet Hr. N., die „lutherische Ortho-

doxie“ führe am schnellsten und sichersten nach Rom; ihr müsse daher auch von der modernen Weltanschauung am entschiedensten entgegengetreten werden. Nun, der Mann schreibt eben in befangener Parteitendenz und blos für Denkscheue. Schon der flüchtigste Leser fragt bei jener Behauptung unwillkürlich: Warum fallen die so zahlreich vorgekommenen und noch zahlreicher in Aussicht gestellten Conversionen gerade ins 19. Jahrh., in die Aera der modernen Weltanschauung, und warum nicht in das 17te, wo die „lutherische Orthodoxie“ herrschte? Und schon beim blossen Durchblättern bemerkt man, wie Rohrbacher, Rosenthal und Hrn. N.'s übrige Gewährsmänner immer von Aufklärung, Rationalismus, Glaubenslosigkeit, Pantheismus, Zweifelsucht, Unionismus, kurz, vom Gegentheil der „luth. Orthodoxie“, erzählen. Ein aufmerksamer Betrachter erkennt nun vollends ohne Mühe das muthlos-klügliche Versteckspiel, das Hr. N. hinter der Terminologie treibt. Unter der „lutherischen Orthodoxie“ versteht er niemals etwas Anderes als das Christenthum, den evangelischen Protestantismus, die deutsche Reformation, den religiösen Glauben eines Petrus, Johannes und Paulus, eines Luther, Chemnitz und Gerhard. Und unter der modernen Weltanschauung und ihren Synonymen und Umschreibungen versteht er jederzeit den seit 1760 aus Frankreich nach Deutschland verpflanzten Atheismus und Semiatheismus, der, von den „Aufklärern“ und Rationalisten eingeführt, von Schleiermacher, Hegel und ihren Schülern weiter gefördert, von den Materialisten und Nihilisten zum Abschluss gebracht, sich praktisch als Union und Protestantenverein, als Lichtfreundschaft und Freigemeine organisirt und consolidirt hat. Seinen Principien gemäss hätte Hr. N. erklären müssen: Christenthum, Protestantismus und Reformation sind überwundene Standpunkte; jetzt gilt es, den Menschen, den Sohn des Pavians, als das höchste Wesen zu erfassen und in seinen hervorragendsten Exemplaren, den Genie's aller Fächer, anzubeten; von solchem Glauben und Cultus wenden sich jedoch die Aengstlichen, die Abergläubischen, die Schwachköpfe unwillig ab; daher die Menge der Convertiten im 19. Jahrh. Aber weit entfernt, sich unumwunden also auszusprechen, steift sich Hr. N. auf zweideutige Ausdrücke, weil er unter christlichem, protestantischem Namen und Scheine besser zu operiren hofft. Falsche Münzen cursiren jedoch nicht lange. Es weiss ja jedes Kind, dass nicht die moderne Weltanschauung, sondern Luther's Glaube des Pabsts Reich zertrümmert und eine unbezwingliche Schutzmauer dawider erbaut hat. Wer soll sich also auf die Dauer einreden lassen, Luther führe die Leute am schnellsten und

sichersten nach Rom? Und wenn ein Sachkundiger die lange Reihe derjenigen Convertiten, die Hr. N. als frühere Anhänger der „lutherischen Orthodoxie" aufführt, näher ansehen will, so wird er keinen einzigen darunter finden, der wahrhaft im Glauben der evang.-luth. Kirche gestanden hat. Das lehrt u. A. die „Bekehrungsgeschichte" des Entschiedensten von ihnen, R. Hasert (S. 399 ff.), aufs schlagendste. Ein wahrhafter Glaubensgenosse Luthers ist vollkommen gegen Rom gesichert; alle Proselyten des 19. Jahrh. hat die „katholische Kirche" ihren guten Freunden, den „Päbsten", „Mönchen", Pfaffen und „Jesuiten" der modernen Weltanschauung, zu verdanken. Vom Atheismus zum Romanismus ist nur ein Schritt.

[Str.]

3. Die zweite allgemeine lutherische Conferenz in Leipzig am 9. und 10. Juni 1870. Leipzig (Dörffling & Franke) 1870. 155 S. gr. 8.

Von 790 in den Präsenzlisten Verzeichneten (die Nichtverzeichneten ungerechnet) war die diesmalige Conferenz besucht. Sie wurde eröffnet durch eine Predigt des Bischofs *Dr.* Koopmann aus Kiel (über Hebr. 4, 14—16; Thema: „Lasset uns halten an dem Bekenntniss! 1. weil unser Bekenntniss die feste Burg der seligmachenden Wahrheit ist; 2. weil das Halten an ihm uns stark macht für den Kampf, der uns verordnet ist"). Nach einer Ansprache des Vorsitzenden, Ober-Consist.-Präsid. *Dr.* v. Harless aus München, folgte zunächst der Vortrag des Consistorialr. *Dr.* Luthardt aus Leipzig „über die Bedeutung der Lehreinheit für die luth. Kirche in der Gegenwart." Später sprachen: Superint. Polstorff aus Güstrow über die Frage: „Wie würde, wenn der Staat die Civilehe einführen sollte, die luth. Kirche dazu sich prinzipiell zu stellen haben?" —, Ober-Consistorialr. *Dr.* Uhlhorn aus Göttingen „über die Sonntagsfrage in ihrer socialen Bedeutung" —, und in den „Specialconferenzen" namentlich *Lic.* Meurer aus Callnberg in Sachsen, und Maler Andreä, Vorstand des kirchlichen Kunstvereins in Dresden, über „Kirchschmuck" und „über kirchliche Malerei" (ein anziehender Vortrag!); sowie Past. Lehmann aus Leipzig „über Jünglingsvereine", — der sonstigen Ansprachen, Begrüssungen, Mittheilungen und dergl. nicht einzeln zu gedenken. Ein „naturgemäss aus dem Rückblick auf das in diesen Tagen Erfahrene und Erlebte hervorgehendes" Wort des Vorsitzenden schloss die Verhandlungen, über welche der vorliegende Bericht eingehender referirt, auf den wir um so mehr verweisen müssen, da uns hier nur daran liegt, über die Hauptvorträge unsere bescheidene Meinung in aller Kürze auszusprechen. Der

Vortrag des Sup. Polstorff enthält im Einzelnen vieles Beachtenswerthe, leidet aber als Ganzes an einem innern Widerspruche, der seinen schärfsten Ausdruck in den beiden Sätzen findet: „Die kirchliche Eheschliessung hat kein *verbum institutionis* in der Schrift", und: Es gibt „Momente, welche die Kirche zweifellos berechtigen, die kirchliche Eheeingehung von ihren Gliedern als eine Gewissenspflicht zu fordern." Nach einer längern Rede des Vorsitzenden (worin doch wohl zu streng über die von Past. Nerling aus Russland befürwortete „fakultative" Civilehe geurtheilt wird) erklärte sich die Conferenz blos mit den „Prinzipien" der Schlussthesen des P.'schen Vortrags einverstanden. — Der Vortrag des *Dr.* Uhlhorn macht auf uns einen wohlthuenden Eindruck, einmal, weil er „mit Absicht die allgemeinmenschliche Seite am Sonntage betont", sodann, weil er „in diesem Lehrstücke die reine Lehre wahrt" gegen reformirte und römische Verkehrtheiten. „Man wünschte allgemein, dass der Vortrag besonders gedruckt würde." — In Betreff der Predigt Koopmann's erklärte der Vorsitzende, „er glaube, es werde der Conferenz genehm seyn, wenn die Veranstaltung zum Druck dieser Predigt so getroffen werde, dass sie auch in die Hände des lutherischen Volkes kommen könne"; fürwahr, eine köstliche Gabe an unser lutherisches Volk! — Auch die verschiedenen diesmaligen Conferenzreden des Vorsitzenden verdienen hohe Anerkennung. Den ersten Preis jedoch erwarb sich Luthardt's Vortrag, eine ihren Gegenstand nach allen Seiten hin, thetisch und antithetisch, ins klarste Licht setzende Arbeit. Mit Recht riefen Conferenzstimmen: „Das ist ein Wort der Wahrheit, das Viele frei macht von Menschendienst und Menschenfurcht", ein Wort „gegen die verlogene Phrasenmacherei, das frank und frei die Wahrheit sagt!" Selbstverständlich ist auch dieses körnige und kernige Zeugniss wider die gegenwärtige „Zeit der lügenhaftesten Phrase und Phraseologie", und wider den „Haufen von s. g. Intelligenzen, welche sich von den Phrasenmachern fangen lassen", — nicht blos in dem Conferenzberichte zu lesen. (Die Vorträge von Luthardt und Uhlhorn, sowie Koopmann's Predigt, sind, separat gedruckt, zu resp. $2\frac{1}{2}$ Gr. und à $1\frac{1}{2}$ Gr., desgleichen der Bericht über die erste, in Hannover abgehaltene luth. Conf., mit dem gediegenen Kliefoth-schen Vortrage über Art. 7 der Augsb. Conf., an den wir hier wieder erinnern, für 10 Gr. im Buchhandel zu haben.) *Jam satis.* Bewahrt sich die luth. Conferenz den lautern protestantischen Sinn und freien deutschen Muth eines Kliefoth, Luthardt, Koopmann, Harless, Uhlhorn, so werden Teufel, Tyrannen und Sophisten nichts gegen sie ausrichten. [Str.]

4. W. Eichler (Sup. u. Oberpf. in Bublitz), und F. Splittgerber (Seminardir. a. D. und Pf. zu Mützenow), Bekenntniss und Landeskirche. Zeitschrift des Pommer'schen Vereins bekenntnisstreuer Freunde der evangelischen Landeskirche. In zwanglosen Heften. Hft. 1. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1870. 48 S. gr. 8.

Wahlspruch der Zeitschrift, die wir als solche nur ausnahmsweise hier anzeigen, soll seyn: Nicht die „absorptive Union" von 1817, auch nicht die „Consensusunion", wohl aber „die allein wahre und gerechte", die „conservative Union" der Cabinetsordren von 1834 u. 1852; demgemäss rastloser Kampf gegen „Materialismus", „Pseudo-Unionismus", „Protestantenverein", „Hyperconfessionalismus" und „Symbolokratie"! In diesem, mit dem „Consensus" befreundeten, einer blossen „Conföderation der beiden Schwesterkirchen" abholden Sinne bewegen sich sowohl die „Vorbemerkung", als die diesmaligen Beiträge (: „Protokoll der in Stettin abgehaltenen Pastoralconferenz zur Gründung eines Vereins bekenntnisstreuer Freunde der evang. Landeskirche"; „das von der Conferenz angenommene Vereinsstatut"; „Ansprache des Sup. Eichler"; „Referat des Past. Görcke über die Bekenntnissparagraphen des Vereinsprogramms"; „Correferat des Past. Splittgerber über dieselben und Nachwort dazu"), welche neben vielerlei Verkehrtem, Ungerechtem, Sophistischem doch auch Wahres, Nützliches und Interessantes bieten. Die „zwanglosen Hefte" sollen „etwa viermal im Jahre, zu 2—3 Bogen", erscheinen. Das ganze Unternehmen ist bis jetzt auf grosse Ungunst gestossen. Die Herausg. klagen bitter, „man habe sie schon des Hinkens auf beiden Seiten, der Jaundnein-Theologie, der Jaundnein-Kirchenpolitik beschuldigt und ein *Kyrie eleison* über sie angestimmt, nicht blos in kirchlichen Blättern, sondern sogar auf den Kanzeln der Provinz." Nun, wir wünschen der neuen Zeitschrift alles Glück; aber, aber! Wenn sie nur nicht etwa an der unter ihrem Titel lauernden Klippe: an der Qual, beständig Widersprechendes zusammendenken zu müssen, scheitert! „Bekenntniss und Landeskirche"?! Es ist leicht gesagt: „Wenn wir uns, angesichts dieser schneidenden Gegensätze, in der glücklichen Lage befinden, die Losung beider auf unsere Fahne schreiben zu können, so" u. s. w. Ja freilich: „Wenn"! Die „glückliche Lage" sitzt aber eben nur in den fügsamen Herren, nicht in den spröden Dingen. Zwischen Reformation und Union, zwischen christlichem Glaubensbekenntniss und preussischer Staatskirche besteht nun einmal die nämliche *contradictio*, wie zwischen dem beiderseitigen Feldgeschrei: „Hie Bekenntniss! hie Landeskirche!" „Hie

Confession! hie Negation!" „Fort mit der Landeskirche, das Bekenntniss allein! fort mit dem Bekenntniss, die Landeskirche allein!" Ueber diesen thatsächlichen Punkt hilft keine durch „und" oder ähnlichen Vokabelkitt zusammengeleimte „Doppellosung", kein zum „Bekenntnissparagraphen" erhobener „Geist der Mässigung und Milde", keine conservative Unionsrhetorik hinweg. Möchten sich doch die s. g. Unionslutheraner endlich einmal den eigentlichen Gehalt ihres Glaubens eingestehen! Ihre wirkliche Religion ist der Dynasticismus, dem sie das Christenthum mundrecht zu machen suchen. Allerdings wollen sie auch „lutherisches" „Bekenntniss", aber leider nicht das kirchengeschichtliche und völkerrechtliche, sondern (wie selbst wohl schon ihr berühmter *Antesignanus* Stahl) nur ein lutherisches Bekenntniss „*in usum Delphini.*" Schlimm Ding, das wir nimmer als „Gottes Gnadenfügung mit Seiner Kirche" anerkennen! — Ob übrigens „der Cato des modernen Lutherthums, Rudelbach", und „der Lutheraner Schöberlein", zu den Conservativunionisten zu zählen seien, unterliegt starken Zweifeln. Viel leichter lässt sich glauben, dass „Guericke's gestrenges Urtheil" über den Bekenntnissstand in Pommern (: „So gelangte man, den Fortschritt naturgemässer Entwickelung abschneidend, nun hier freilich nicht zu einem christlich confessionellen Mannesalter") die unionslutherische Behaglichkeit nicht gestört habe.

[Str.]

5. W. v. Bock, Livländische Beiträge. Bd. 2 (in 7 Heften). Berlin (Stilke & van Muyden) 1868 u. 69. 900 S. gr. 8.

Vorliegenden Band (dem noch eine weitere Fortsetzung der „L. B." folgen soll) zieren die Bildnisse zweier Ehrenmänner: des livländ. evang.-luth. Generalsuperintendenten (v. 1855—64), *Dr.* Ferd. Walter, und des Präsidenten des livl. ev.-luth. Konsistorii und des livl. Hofgerichts, R. J. L. Samson v. Himmelstierna (gest. 1858). Den ruhmvollen Kampf um die theuersten Güter seines baltischen Vaterlandes setzt Hr. v. B. (jetzt in Quedlinburg lebend), als rechter Edelmann, gegen die fanatische Unterdrückungswuth des moskowitischen Popen- und Strelitzenthums ritterlich fort. Zugleich wird der livl. Adel erinnert, „dass er als echte Ritterschaft entschlossen seyn müsse, lieber unterzugehen, als auch nur das kleinste Tüttelchen jener allgemeinen traktatenmässigen Rechte und Freiheiten des Landes: Freiheit der lutherischen Religion, Mehrung, nicht Minderung des Besitzstandes der luther. (nicht Standes-, sondern Landes-) Kirche, lutherisch-deutsche Universität, deutsches Recht, deutsches Gericht bis in die oberste Instanz, deutsche Verwaltung bis in die höchsten Stufen, Steuerbewilli-

gung, einen Antheil an der Gesetzgebung, — ohne lautes, mannhaftes Bekenntniss und Forderung des Rechts preiszugeben"; denn nur so werde es gelingen, „eine Saat in die Gemüther auszustreuen", die blos eines befruchtenden Regens bedürfe, „um zu reichem Segen" der Ostseeprovinzen „und des edeln Volkes aufzugehen, welches sie seit 700 Jahren für die christlich-germanische, seit 300 Jahren für die germanisch-protestantische Kultur, wahrlich unter fast unausgesetzt schwierigsten Verhältnissen, in Beschlag genommen hat, und auch jetzt nicht gewillt ist, dieselben einem neuen Paganismus und einer neuen Barbarei ohne Anspannung seiner edelsten Kräfte preiszugeben" (S. 818 ff.). Den Geist, worin die „L. B." ihren Kampf führen, kennzeichnet schon das Bibelwort, welches, gleichsam als kurze Inhaltsangabe, dem ganzen Bande, sowie jedem Hefte vorgesetzt ist (für den ganzen Band: Proverb. 31, 8; für die einzelnen Hefte: 1 Kön. 18, 44; 21, 2. 3; 21, 20; Jesaias 23, 16; Daniel 4, 27. 28; Hebr. 13, 9; wobei Heft 4 u. 5 dasselbe „Motto" tragen). Als vorzugsweise hervorzuhebender Stücke dieses 2ten Bandes der „L. B." könnten wir, nach genauer Kenntnissnahme, eine ziemliche Zahl nennen; doch halten wir es für besser, das Ganze der sorgfältigsten Beachtung auch unserer Landes-, zumal unserer Glaubens-, Kirchen- und Leidensgenossen, zu empfehlen. Sie werden hier finden, wie die wackern Balten sich seit 2 bis 3 Decennien jener „Errungenschaften" des 19. Jahrh., mit denen wir, nur unter anderen Namen und Formen, bereits seit 1817 durch die Union heimgesucht worden sind, zu erwehren suchen: der „Prämiirung des Abfalls von der lutherischen Kirche", der „Kronchristen", der „Glaubenskosaken", der „Revolution von oben", mit ihrer über das Recht gehenden Gewalt, der herrnhutischen Gläubigkeit, der „theils herostratischen, theils catilinarischen Elemente", des „Einschüchterungs-, Verführungs-, Ueberrumpelungswesens", des „Schlangengezischels: *Haereticis* (d. h. den Evangelisch-Lutherischen) *fides non est servanda*", und so vieles Aehnlichen; vor allem aber jener classischen Unionsgeometrie von 1830, die, voll conservirender Zärtlichkeit gegen die „Kleinodien von Wittenberg", der lutherischen Kirche rastlos vordemonstrirt: Dein Bestand ist durchaus nicht gefährdet! Besinne dich doch nur auf dein eigenes, wahres Wesen, für das dir ja die Staatskirche reichlichen Raum und die vollste Garantie bietet! Was du bist, sollst du bleiben und sollst es immer völliger werden! „Quadrat bist du, wenn auch entsprungen aus der Bewegung des *radius vector;* bleibe denn auch Quadrat nach den Gesetzen des Cirkels, aber sei auch viereckig in deinem gan-

zen Rund! Und so wird sich denn die Mathematik und aller Scharfsinn, der immer dem Streben nach der Quadratur des Cirkels eigen gewesen, wiederherstellen!“ — Zum Schlusse erinnere uns Hr. v. B. an etwas sehr Nöthiges. „Nur als Symbol des Wachens über Recht und Gerechtigkeit sei uns der Löwe, sei uns der Adler, sei uns der Greif heilig. Will er uns aber aus lauter Liebe zum gemeinen Nutzen als leibhaftiger vier- oder auch zweibeiniger Raubvogel die Leber aushacken und das Fleisch von den Knochen fressen, dann habe er, soviel an uns liegt“, nicht Lobhudelei, sondern die unerschrockene Mahnung: *„Discite justitiam moniti et non temnere Divos!“* [Str.]

6. Das Hannoversche Kirchengesetz vom J. 1864, die Abrenuntiationsfragen bei der h. Taufe betreffend, nach der Natur der h. Taufe beurth. von einem Diener der luther. K. im Hannoverschen. Hannover (Brandes) 1869. 43 S.

Eine wahre Erfrischung, dieses Schriftchen eines nach Menschengunst und zeitlichem Vortheil Nichts fragenden, leider ungenannten Hannoverschen Geistlichen. Sein Gewissen und die für die Kirche drohende Gefahr drängt ihn, mannhaft in klarer und bündiger Rede auszusprechen, was ihn und viele lutherische Christen, Geistliche wie Laien, an jenem Gesetze, an welches ja natürlich die Hannöverschen Geistlichen gebunden sind, bekümmert. Mag der Verf. vielleicht zunächst im Blick auf die damals bevorstehende Landessynode geschrieben und eine in dieser Sache gewünschte Entscheidung dann nicht erreicht gesehen haben, sein Wort ist doch nicht vergebens, und der Segen wird nicht ausbleiben. Jeder Dienst, „der Wahrheit, dem Rechte und der Ehre Gottes“ geleistet, bringt Früchte zu seiner Zeit.

Die Sache, um die es sich handelt, ist bekannt. Während von Alters her bei der h. Taufe in der lutherischen Kirche und selbst im grössten Theile der von der Union inficirten kirchlichen Gebiete das Kind durch seine Pathen dem Teufel, allen seinen Werken, allem seinem Wesen entsagt und seinen Glauben an den dreieinigen Gott bekennt, hat man im Hannoverschen ein Kirchengesetz zu erlangen gewusst, wonach mit Umgehung der üblichen Fragen, wenn der Kindesvater oder sein Stellvertreter es verlangt, der Täufer, nachdem ihm die Pathen auf die Frage: „Begehrt ihr demnach, dass dieses Kind getauft werde?“ mit „Ja“ geantwortet, sprechen soll: „So lasset uns anstatt und von wegen dieses Kindes absagen dem Unglauben und Aberglauben und allen Sünden als Werken des Teufels und mit Herz und Mund bekennen unsern christlichen Glauben: Ich glaube an Gott“ u. s. w.

Nachdem das Glaubensbekenntniss (ohne weitere Abrenuntiation) vom Geistlichen gesprochen, folgt die Taufe selbst.

Ist nun eine Verdrängung der alten, kirchenordnungsmässigen Fragen nach der Abrenuntiation und nach dem Glauben durch eine bekennende Form zulässig? das ist der Punkt, um den es sich in unserm Schriftchen handelt. Der Verf. kommt zu der bestimmten Antwort: „Nein." Müssen wir es uns auch versagen, ihn auf seinem durch frisches Waldesgrün, liebliche Thäler, bisweilen ja auch über etwas steile Berge führenden Wege vollständig zu geleiten, so mag doch wenigstens Einzelnes aus der inhaltsreichen Schrift herausgegriffen werden.

Die Natur der Taufe verlangt die fragende Form bei Abrenuntiation und Glauben. Die Gnade, welche Christus durch sein Leben und Leiden der ganzen sündigen Menschenwelt erworben: Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit, hat er zur Mittheilung an die Einzelnen in die Taufe hineingelegt. „Busse und Glaube sind die unerlässlichen Bedingungen der erlösenden und beseligenden Wirksamkeit der Taufgnade, ohne Busse und Glauben wird die Taufgnade nutzlos verschüttet." Es muss daher eine Exploration darüber angestellt werden, ob der Täufling gehörige Busse und Glauben habe. „Wie es die unerlässliche Pflicht des am Eingange der belagerten Festung postirten Soldaten ist, dass er Keinen einlässt ohne von ihm selbst die Parole zu vernehmen, so ist es Amtspflicht des Verwalters des Sacramentes, dass er sich das Nöthige bekennen lässt und erst danach tauft. Es handelt sich hier nicht blos um Aufrechthaltung einer biblischen Lehre, sondern um Aufrechthaltung und bezugsweise Wiedereinführung eines nach der h. Schrift und nach den Bekenntnissen durch die Natur der Taufe gebotenen, mithin nicht blos löblichen, bedeutungsvollen und wünschenswerthen, sondern nothwendigen, folglich auch nicht aus Nachsicht und Schonung zu unterlassenden, durch kein Hervorheben der Entsagungs- und Bekenntnisspflicht in der Taufrede oder sonstwo zu ersetzenden Handelns." Der Verf. erinnert im Laufe seiner Auseinandersetzung wiederholt vergleichsweise an das 2. Sacrament, das h. Abendmahl. Wie dieses nicht ausgetheilt wird ohne vorangegangene Beichte und Beantwortung der Beichtfragen (nur in der Sachsen-Meining'schen Kirche scheint man sich von letzteren emancipirt zu haben), so ist auch der Empfang des h. Taufsacramentes an die Abrenuntiation und Ablegung des Glaubensbekenntnisses durch den Täufling gebunden.

Es sollte freilich wohl solcher Ausführungen kaum bedürfen; doch wie steht es in Wirklichkeit! Schon Valer. Her-

berger klagt in einer von Herzen kommenden und zu Herzen gehenden Predigt am Sonntag nach dem neuen Jahre u. A.: „Manche Leute stehen bei Gevatterschaften wie die gegossenen Kälber und denken, es sei genug, wenn sie einen grossen Pathengroschen haben eingeleget“, und später: „Darum ist's offenbar, dass nicht unbescheidene Kinder, nicht trunkene Lappen, nicht gottlose heillose Leute, die zum Gebet untüchtig sind, zur Gevatterschaft gehören.“ Es mag auch heute noch Beachtung verdienen, was der Sänger des „Valet will ich dir geben“ hervorhebt. Wie viel wird bei und an der Taufe gesündigt! Wir wissen ja leider genugsam, wie leicht man es vielfach mit dem Pathen-Amte nimmt, welche unwürdige Subjecte (sogar Schulkinder!) da und dort an den Taufstein zugelassen sind und werden, wie im Confirmanden-Unterricht vielmals nur obenhin auf das wichtige Pathen-Recht und -Pflicht des mit der Confirmation mündig zu Sprechenden hingewiesen wird, wie dringend es jedesmaliger Belehrung und Ermahnung des zum Pathen Berufenen (und das nicht erst am Taufstein) bedarf, welche heilsame Einrichtung das mancher Orten noch bestehende „Pathen-Examen“ seyn könnte. Wie Viel ist und wird hierin versäumt! wie nachlässig sind und werden die Tauffragen beantwortet, wie lässt man sich hier und da statt eines vernehmlichen „Ja“ sogar an einem schweigsamen Verneigen genügen! Zu verwundern ist's inderthat nicht, wenn von Vielen die Tauffragen als ein *Adiaphoron* angesehen werden, und wir erkennen Gottes Hand, der deshalb Schläge über seine Kirche kommen lässt, und danken dem Verf. unserer Schrift, dass er die Gewissen schärft.

Der Verf. sucht nun nachzuweisen, dass auch unmündige Kinder tauffähig sind, m. a. W. Busse und Glauben haben können. Er erinnert zunächst an die beiden Luther'schen Gebete, wie sie bei der Taufe üblich sind. In dem ersteren wird um Mittheilung des Gutes der Gnade Christi durch die Taufe an den Täufling, in dem anderen um Begabung des Täuflings mit dem rechten, also auf Busse gegründeten Glauben gebetet. Daran schliesst sich die Verlesung von Marc. 10, 13—16, womit dargethan werden solle, dass solche Gebete um Begabung mit rechtem Glauben und um Beschenkung mit dem Gute der Gnade, auch wenn sie für noch ganz unmündige Kinder dargebracht werden, Erhörung finden, wenn sie nur von den mit ihrer geistlichen Pflege betrauten Personen in rechter Weise geschehen. Es sind gewiss manche anfechtbare Aufstellungen, die sich in diesem Abschnitte finden; im Resultate aber können wir dem Verf. beistimmen. Der auf Busse gegründete Glaube ist die Bedingung der

Taufe; sollte der Herr, der Johannes schon im Mutterleibe den h. Geist (zu Wirkung von Busse und Glauben) mittheilte, und der gesprochen: „So denn ihr, die ihr arg seid, könnet euren Kindern gute Gaben geben, wie vielmehr wird der Vater im Himmel den h. Geist geben denen, die ihn darum bitten", nicht auch unsere Kleinen, darum angerufen, damit begnaden? „Sehen wir, heisst es in unserm Schriftchen, dass die grosse Sonne sich ebensowohl im kleinsten Thautropfen wie im grossen Weltmeere spiegelt, dürfen wir dann zweifeln, dass der Kinderglaube ebensowohl wie der Mannesglaube die Gnade Christi mit ihrem Frieden in sich aufnehmen könne?" Wer will entscheiden, wie viel nöthig ist zur Aufnahme des Gnadengutes! Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hat Er eine Macht zugerichtet (Psalm 8). Du warest meine Zuversicht, da ich noch an meiner Mutter Brüsten war (Psalm 22). Auf dich habe ich mich verlassen von Mutterleibe an (Psalm 71). Er segnet, die den Herrn fürchten, beide Kleine und Grosse (Psalm 115). Und stehen nicht Matth. 18, 3 die „Kinder" parallel mit den „geringsten an Ihn Glaubenden" V. 6? Und wie schreien und sagen die Kinder im Tempel zu Jerusalem? Und sollen nicht Kleine und Grosse unsern Gott loben Offenb. 19? Waren es nicht Säuglinge (τὰ βρέφη „eines bestimmten gläubigen Kreises" sagt unser Verf.), die dem Herrn zum Segnen zugetragen wurden? „Eltern und Angehörige hatten vom H. G. den Glauben in die Kinder hineingebetet." Und Solche „sind dann auch im Vertrauen auf die geschehene Erhörung befugt, im Namen und anstatt dieser Unmündigen den Glauben derselben der Kirche zu bezeugen oder zu bekennen, damit diese, die wohl darauf zu sehen hat, dass der ihr zur Austheilung durch die Sacramente anvertraute Gnadenschatz nicht verschüttet werde, durch ihre Diener das Sacrament der Taufe auch an solchen Unmündigen könne vollziehen." Soll nicht die Taufe zu einer äusserlichen Weiheceremonie zur Aufnahme in die äussere Gesellschaft der Christen degradirt werden, so ist „Jeder, der die gehörige Busse nicht bezeugen und den rechten Glauben nicht bekennen will, von der Taufe auszuschliessen." Daher, so folgert dann der Vrf., muss die Zumuthung, von einem widersprechenden Taufformular Gebrauch zu machen, abgelehnt werden.

Es ist bekannt, wie auch *Dr.* Luther den Glauben der Kinder gelehrt hat. „Durch das Gebet der Kirche, sagt er, welche das Kind vorträgt und glaubet dem, dem alle Dinge möglich sind, wird das kleine Kind durch den eingegossenen Glauben verändert, gereinigt und verneuert." Gründet er auch die Kindertaufe, wie alle Taufe, nur auf den allgemeinen Be-

fehl Christi und auf die allgemeine Bedürftigkeit, so steht er doch nicht an, es auszusprechen: „dass die Kinder in der Taufe selbst glauben und eigenen Glauben haben, denselben Gott in ihnen wirket durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der christlichen Kirchen", und weiter: „Also sagen wir auch hier, dass die Kinder nicht werden im Glauben der Pathen oder der Kirchen getauft, sondern der Pathen und der Christenheit Glaube bittet und erwirbet ihnen den eignen Glauben, in welchem sie getaufet werden und für sich selbst glauben." „Haben sie das Wort nicht gehöret, dadurch der Glaube kommt, wie es die Alten hören, so hören sie es aber wie die jungen Kindlein. Die Alten fassen's mit Ohren und Vernunft oft ohne Glauben; sie aber hören's mit Ohren ohne Vernunft und mit Glauben, und der Glaube ist so viel näher, so viel weniger der Vernunft ist, und stärker der ist, der sie herzubringet."

Nachdem nun der Verf. die Disharmonie, worin das fragliche Gesetz mit der Natur der Taufe stehe, dargelegt, kommt er in einem 2. Theile noch auf die Frage zu sprechen, ob, um dem Täuflinge oder seinen Vertretern das Bekenntniss der persönlichen Existenz des Teufels oder seines persönlichen Einflusses zu ersparen, und um doch eine fragende Form zu retten, die Kirche sich etwa die letztere in folgender Weise gefallen lassen dürfe: „Sagest du dem Unglauben und Aberglauben und allen Sünden als Werken des Teufels ab? Glaubest du an u. s. w.?" Es bedarf kaum der Erwähnung, dass unsere Schrift von solchem Zugeständniss den Bestrickungen des Un- und Irrglaubens gegenüber Nichts wissen mag. Die Kirche sei nicht ermächtigt, von Gottes Wahrheit und Recht irgend etwas aufzugeben und zu verschenken. „Wer da sagt, dass er vom Un- und Aberglauben und von allen Sünden los seyn wolle, will aber vom Teufel selbst sich nicht lossagen, thut der jedenfalls nicht ebenso wenig, wie der Eingekerkerte thut, der die Ketten und die Thür seines Gefängnisses durchbricht, danach aber in der von ihm zu durchschreitenden Wohnung des von ihm nicht gleich gesehenen Kerkermeisters sorglos verweilt?" „Man kann viel eher sagen, dass von Werken des T. befreit sei, wer von ihm selbst los ist, als umgekehrt." Und die sogen. Schwachen anlangend: „Wer in solchen Glaubens-Angelegenheiten schwach ist, muss sich belehren und durch entgegengesetztes festes Halten am Wahren zum Nachdenken darüber und zur Stärke sich emporheben lassen. Wer das nicht will, ist nicht als ein Schwacher, sondern als ein Eigensinniger und Abgefallener anzusehen. Nachgiebigkeit auf Kosten der Wahrheit ist, abgesehen von dem Unrecht, was

damit geschieht, nicht ein Mittel, die Schwachen von der Schwäche zu befreien." Die Taufe erlöset vom Teufel, lehrt unser Katechismus, folglich — Entsagst du dem Teufel? So lange dieses Bekenntniss, dass die Taufe vom Teufel erlöse, besteht, habe denn auch die Ablegung des Entsagungsgelübdes fortzubestehen. Durch höchsten Willen, sagt der Verf., ist es gesetzt zu einem Felsenvorgebirge, an welchem alle wilden Wasser sich erst brechen müssen, ehe sie sich in Gemeinschaft mit den Friedensgefilden des göttlichen Gnadenreiches setzen dürfen. „Die Taufe wird nur wirksam, fährt er fort, zur Vergebung der Sünde, zur Erlösung vom Tode und Teufel und zur Beseligung, wenn sie in rechtem Glauben empfangen wird; sie wird so nur empfangen, wenn der Glaube auf rechte Busse sich gründet; die Busse ist nur eine rechte, wenn sie die Sünde bei ihrer Wurzel anfasst; die Wurzel der Sünde ist aber der von Gott abgefallene Engel, der durch seine Verführungskünste die ersten Menschen zum Abfall gebracht hat, und alle ihre Nachkommen in diesem Abfall erhält, so lange sie nicht von Christo durch die Taufe erlöst sind."

Der Verfasser ist nüchtern genug, zuzugeben, dass an sich die Lossagung von allem Un- und Aberglauben und von allen Sünden als Werken des Teufels, die vom Teufel selbst mit in sich einschliesse, aber er hebt hervor, dass um des wider die Schriftlehre vom persönlichen Daseyn und Einflusse des Teufels öffentlich erhobenen Widerspruchs willen auf die Begehren der Masse nicht einzugehen sei. Er ist ebenso nüchtern genug, bei der sogen. Jachtaufe eine Ausnahme zu statuiren, und weit entfernt davon, die formelle Gültigkeit der Taufe, welche ohne Abforderung des Entsagungsgelübdes und des Glaubensbekenntnisses geschehen ist, anzufechten. In vollem Maasse werde sie aber nur wirksam werden können, wenn dem verführerischen Urheber alles Bösen, der nach Offenb. St. Joh. 12, 9 die ganze Welt verführt, der nach Matth. 4, 9 sogar Jesu zumuthete, vor ihm niederzufallen und ihn anzubeten, und dem mit seinen Engeln nach Matth. 25, 41 bereitet ist ein ewiges Feuer, entsagt wird. Für diejenigen, die sich (beharrlich, wäre hinzuzufügen gewesen) weigern, althergebrachten, in Schrift und Bekenntniss gegründeten liturgischen Ordnungen sich zu unterwerfen, findet er innerhalb der lutherischen Kirche keinen Platz, und sagt: „Wo kein freier Spielraum mehr zu schrift- und bekenntnissmässiger Bekämpfung des Erzfeindes behauptet wird, da kann wohl ein Bestehen der Kirche nicht erwartet werden." Wer könnte sich auch die Gefahren verhehlen, die daraus entstehen mögen, wenn die Wahrheit nach der Liebhaberei der Welt umgemo-

delt würde! Die Erhaltung des gemeinen Friedens ist ja sehr wünschenswerth, aber dürfe man darum den abgesagten Gottesfeinden zu Gefallen etwas in der Religion nachlassen? Sie werden jede Concession, wäre es auch nur in Mitteldingen, als eine Abschlagszahlung ansehen. Wehe, wenn man aus Furcht gegen das Gewissen der Pflicht des Bekennens entflöhe, von menschlicher Weisheit, unter dem Scheine frommen Eifers, sich leiten liesse, zween Herren zu dienen! Wem anders zu lieb wäre man nachgiebig, als dem Antichrist? statt dem, Wind, Meer, Wellen trotzenden Petrus zu gleichen! Das Fortbestehen der Kirche als Volkskirche ist ja freilich kein gleichgültig Ding. Wird aber der Sieg errungen durch Nachgeben in der Wahrheit? Solchen erbitterten Feinden derselben gegenüber, mit denen nach Christi Wort Kampf seyn muss? Die Freunde würden dadurch unsicher werden, die Feinde trotziger, begehrlicher, triumphirender, die auf des Feindes Seite Schwankenden scheuer. Einführung in Zweifel und Trennung, vielfache Aergernisse, Betrübung der Frommen, eigene Schwächung, das die Folgen unchristlichen Nachgebens in Sachen der Wahrheit. Und das Ende? — Babel.

Wir können nicht annehmen, und auch der Verf. deutet das an, dass eine lutherische Kirchenbehörde dem fraglichen Gesetze und der dadurch ja natürlich bedingten kirchlichen Ordnung mehr als nur interimistischen Bestand beilegen werde. Aber das: „Halte, was du hast, dass Niemand deine Krone nehme!“ gilt immer. [F. G.]

7. Steglich, F. A. W. (Pfarrer in Mutzschen), Gutachten von Geistlichen der Diöces Grimma über die vorgeschlagene Verdrängung der vollständ. Bibel aus unsern Volksschulen. Leipzig (Hinrichs) 1869. 120 S. gr. 8.

Der Verf., früher Seminardirector und inzwischen durch den Tod abgerufen, hat mit diesem Gutachten, das er im Namen der Majorität der Grimmaischen Diöcesangeistlichen abgefasst hat, seine Berufsthätigkeit als früherer Lehrer und zuletzt Geistlicher in würdiger Weise abgeschlossen, indem er nicht nur mit mannhafter Energie sondern auch mit schlagenden Argumenten für die Beibehaltung der ganzen Bibel in den christlichen Volksschulen in dieser Schrift eingetreten ist. Wolle der HErr dieses Zeugniss segnen und auch über die Grenzen Sachsen's hinaus, wo es noth thut, ein williges Gehör finden lassen! [Pa.]

8. *Dr.* Th. A. Liebner (Oberhofprediger), Ein Blick in das evangelische Urbild der Synode. Ansprache an die jetzt zusammentretende erste evang. lutherische Landessynode Sachsens. Dresden 1871.

Weil Krankheit den Verf. hindert, was er auf dem Herzen hat, in der Synode selbst auszusprechen, so schreibt er. Und was er schreibt, ist gut. Er weist auf den Synodalgrund, 1 Petr. 2, 4. 5. Röm. 12, 1 – 6 hin, und schöpft aus dem Vollen. Er richtet die Gesichter der Richtungen in der Kirche auf das Angesicht des Richters, dessen heilige Person „über die ganze Menschheit hinüberreicht und für Alle, für alle Zeiten, für alle Völker, für alle Einzelnen ausreicht, so dass Alle aus seiner Fülle Gnade nehmen können und sollen, des wahren geistigen und geistlichen Fürsten und Königs der Menschheit.“ Alle, soweit sie auf dem einen Grunde bleiben, gehören und ergänzen einander. Sie mögen die Gabe der Erkenntniss besitzen und lehrhaft geartet, oder einfach, unmittelbar von der Wahrheit erfasst, mehr pietistisch gerichtet seyn, sie mögen die geschichtliche Continuität der Kirche, oder sie mögen Fortentwickelung und Fortschritt mehr betonen, sie mögen vorwiegend den Glauben, oder die Sittlichkeit hervorheben — immer sollen die Richtungen einander, wenn der Boden nicht verlassen wird, tragen und ausgleichend erfüllen. Man findet das hier sehr gut gesagt. In trefflicher Weise ist auch über die Aufgabe einer Synode für eine Conföderation deutscher Kirchenkörper geredet und die abstracte absorbirende Union zurückgewiesen. — Das Ganze ist ein ruhig abwägendes, befriedigendes Wort. Verf. will Fortarbeit auf geschichtlichem Grunde. „Möge es, sagt er, unserer Synode verliehen werden, mit Lutherischer Tiefe und Kraft und mit Melanchthonischer Kunst, Milde und Weitherzigkeit zu arbeiten!“ Aber schlagender, praktischer dürfte es gewesen seyn, wenn zur Kennzeichnung des Synodalgrundes von 1 Petr. 2, 4. 5 aus mit festem Schritt auf die sächsichen Landesordnungen übergegangen, und wenn offen betont wäre, wie das Bekenntniss der allgemeinen lutherischen Kirche der in weitherziger Art, in Milde, anzulegende Massstab, der schweigende Hintergrund sei, auf welchem die freie Bewegung der Synode sich zu entfalten habe, die geschichtliche Voraussetzung für diesen Akt der Landeskirche. Es ist im Grunde gesagt, aber es hätte offener, rückhaltloser, deutlicher gesagt werden können. — Uebrigens ist das Ganze Reflex eines Geisteslebens, in welches man immer gern und tief blickt. [Ro.]

9. Wider Herrn Professor *Dr.* Scheele. Eine deutsche Antwort auf eine preussische Frage von einem mecklenburgischen Geistlichen. Schneeberg (Schumann) 1870. 58 S. gr. 8.

„Die Wahrheit allein macht uns frei, und was wollte ich geben, wenn sich die auch frei machen liessen, an deren Wahr-

heitszeugniss unsere Hoffnung mit hängt, die Hoffnung einer Wiederherstellung zerbrochenen deutschen Rechtes, diese Hoffnung, die allein auf die Kräfte des Geistes, auf den lebendigen, heiligen, regierenden Herrn und Gott sich gründet." So schliesst die Vorrede des wackern, der Beachtung jedes treulutherischen deutschen Christenmenschen würdigen Schriftchens. Mit dem ehrenwerthen Verf. beklagen auch wir aufs tiefste den unglücklichen Standpunkt eines so hochbegabten Mannes, wie der [jüngst leider abgeschiedene] meisterhafte Zeichner der „trunkenen Wissenschaft" ist. Haben wir doch schon bei der Anzeige dieses gediegenen Werks auf „dunkle Punkte" hingewiesen, die sich zuletzt in verderbliche Wetterwolken verwandeln würden. Unsere damaligen Befürchtungen sind schnell genug eingetroffen: der treffliche Scheele sah sich durch die politischen Ereignisse vor Fragen gestellt, die in seinem Sinne von keinem gutevangelischen Protestanten beantwortet werden können. Möchte ihm das doch noch klar und damit auch zugleich das Einlenken in die alleinrichtige Bahn möglich gemacht worden seyn! — Der „mecklenburgische Geistliche" wollte und konnte ihm dazu behilflich seyn: das vorliegende Schriftchen behandelt alle Hauptpunkte, auf die es hierbei ankommt. (Inhaltsangabe: „Einleitung"; „Persönliches"; „Kirche und Politik"; „Das Gesetz und die Politik"; „Die Sünden des deutschen Bundes"; „Die Herrlichkeit des norddeutschen Bundes"; „Das Urtheil der politischen Umstände"; „Das Urtheil der politischen Thatsachen"; „Schluss.") Wollte *Dr.* Scheele den hier ausgesprochenen Grundsätzen beharrlich entgegentreten, so würde sich zuletzt ein unheilvoller Stachel in seiner Seele haben bilden müssen. Denn der Streit mit seinen Gegnern dreht sich, *in puris naturalibus* betrachtet, um die Fragen: Gibt es eine göttliche Berechtigung Preussens auch gegen das Christenthum, gegen die Reformation, gegen die zehn Gebote? Sind die Revolution von oben und die Erhebung der Gewalt über das Recht, sobald sie von Preussen vollzogen werden, göttlichen Ursprungs? Soll dem preussischen Unterthanen der König höher stehen als Gott? Ist also die treue Anhänglichkeit an das göttliche Wort für Empörung gegen den preussischen Staat zu erklären? Alle diese Fragen beantwortet, *κατὰ διάνοιαν*, der „mecklenburgische Geistliche" mit einem schlicht protestantischen Nein; Prof. Scheele dagegen konnte sie, principiell, nur mit einem conservativ unionistischen Nein-Ja beantworten. Wir haben das dem von uns aufrichtig verehrten Manne früher nur angedeutet; jetzt wollen wir eine deutliche Aussprache nicht gemieden haben. Da er nicht aus „preussischer Gereiztheit", sondern

kraft „des guten Rechtes, die Brüder zu warnen“, geschrieben zu haben versichert, so durfte auch ihm noch gesagt werden, er stehe mit seinem religiösen Glauben am Rande eines Abgrundes; in Gefahr der Vergötterung eines politischen Systems und seiner Träger, als einer gegenwärtig grassirenden Species des Atheismus. Auch uns „thut es herzlich leid“ um einen Mann, „in dem wir ein Gut, eine Grösse sehen, die wir nicht verlieren wollen.“ Und Eins kettete ihn auch politisch noch an uns: „wir finden die Anbetung des Erfolges nicht bei ihm.“ Die Unhaltbarkeit seiner Stellung aber und die unauflöslichen Widersprüche, worein ihn das consequente Fortschreiten der staatlichen, religiösen, kirchlichen und socialen Politik Preussens jeden Tag tiefer verwickeln musste, wenn er nicht von seinem geistlichen Leben ein Stück nach dem andern wegwerfen wollte, lagen klar vor. — Hinsichtlich des bezeichneten Büchleins bemerken wir noch, dass uns selten ein Schriftstück begegnet ist, welches auf so engem Raume eine solche Fülle des Beherzigenswerthen bietet. Als leitende Gedanken treten etwa folgende hervor: 1. „Wir sollen unser geistliches Thun nicht missbrauchen für fremde Zwecke; wir sollen unsere politischen Gegner nicht dadurch zu widerlegen suchen, dass wir ihnen sagen: du hast keine Busse.“ 2. „Ich fürchte, der platonische Mensch, der gerupfte Hahn nämlich, ist noch immer viel zu sehr unser Ideal, und ich kenne auch ganz genau die Gestalt, die er in der Christenheit angenommen: den spenerschen Pietismus.“ 3. „Man kann den Geistlichen in Preussen den Vorwurf machen, dass sie an den Staat immer zuerst denken und die Kirche ihm nachsetzen und unterordnen.“ 4. „Staat und Recht und Ordnung sind auch in Gottes Wort gefasst, und zum Lehrschatz der Kirche gehört auch die rechte Lehre von Staat, Recht und Obrigkeit.“ 5. Es ist ein grundfalscher Satz: „die Achtung der Gebote Gottes ermögliche kein politisch richtiges Urtheil.“ 6. Es ist grundfalsch, „dass nur das nach den Regeln der Politik ausgelegte (göttliche) Gesetz gelte, rede, urtheile.“ 7. Es muss gesagt werden, „dass das Gesetz an sich und aus eigener Kraft Alles beurtheile, auch die Werke des Jahres 1866.“ 8. Wir sehen überall in Preussen „eine rein mechanisch-rationalistische Staatsbildung, den absolutistischen, in seinem Königthume sich gipfelnden Staat, dessen Interesse sein Recht ist.“ 9. Man darf nicht übersehen, „dass die preussischen Erfolge (von 1866) Europa in einen Vulkan verwandelt haben, der jeden Augenblick seine Feuermassen ausspeien kann und auch ausspeien wird, so wir nicht Busse thun – wie bald?“ 10. Die Einheit des norddeutschen Bundes, „im letzten Grunde von Rousseaus *contract social* her-

kommend, ist das Gegentheil von Allem, was deutsch ist und heisst." „Diese Einheit, diese bestimmte politische Einheit, ist einfach unser Tod, und das Volk lebt nur noch von denen, die den Tod auch erkennen. Es ist das eine Einheit, wie sie für centralisirte Völker möglich, für uns aber, das individualisirte Volk, der Tod, der gänzliche Untergang, ist." 11. „Es gibt keinen ostindischen Bund, blos weil noch etliche Vasallen (in Mysore, glaub' ich, oder Oude u. s. w.) ihr Leben fristen, und es gibt keinen norddeutschen Bund, sondern nur ein gebiet- und machterweitertes Preussen." 12. Auch in Deutschland wird man wieder rufen: „Strick ist entzwei und wir sind frei!" — Walt's Gott! [Str.]

XI. Liturgik.

1. G. Chr. Dieffenbach (ev. luth. Pfarr. zu Schlitz im Grossh. Hessen), Kleine Agende für evangelische Lehrer und Küster zum Gebrauche bei ihren kirchl. Amtshandlungen. Mit einem Anhang von kurzen Gebetsordnungen für die Schule. Gotha (Schlössmann) 1870.

Es ist ein sehr glücklicher Gedanke, dem Küster und Ortslehrer, dem naturgemässen oftmaligen Subsituten des Pastors, eine Handagende darzubieten, und dieser Gedanke ist denn auch hier sehr zweckmässig ins Werk gesetzt worden. Für Lesegottesdienste, Katechismuslehren, Betstunden, aber auch für Nothtaufen und Begräbnisse finden wir hier alles Liturgische in einer guten reichlichen Auswahl, und es wird jedem Geistlichen eine Beruhigung seyn, wenn er seinen Lehrern dies Buch in die Hand gegeben hat, damit sie es in seiner Abwesenheit und Vertretung gebrauchen. Eine schöne Ausstattung empfiehlt es Jedem, und der klare grosse Druck besonders auch den Alten. Der Name des Verf. bürgt dafür, dass überall der evangelische Geist herrscht, und ein rechter Gebetston klingt durch das Ganze hindurch — so dass wir nur wünschen können, dass diese Agende sich weit ausbreiten und zu Nutz der Gemeinde recht viel gebraucht werden möge.

[H. O. Kö.]

2. Die Liturgie im evangel. Gottesdienste. Berlin 1871. Im Verlage des Haupt-Verein für christl. Erbauungsschriften. 69 S. 3 Gr.

Wer da weiss wie gross und wie allgemein in unsern evangelischen Gemeinden die Unkenntniss unsrer sonntäglichen Liturgie ist, der freut sich über jeden Baustein, der herbeigetragen wird, um das Verständniss derselben in weiteren Kreisen zu erschliessen. Aehnlich wie Bachmann in seinem be-

kannten Büchlein (Die Liturgie bei den Hauptgottesdiensten unserer Kirche) zunächst seinen Amtsbrüdern „ein Wort zu deren Verständniss und rechtem Vollzuge“ geboten hat, finden wir in oben angeführter Schrift einen Versuch den Gemeindegliedern selbst mit warmem Herzen und beredtem Munde den Segen zu preisen, der in den liturg. Schätzen unsrer Kirche enthalten, und die einzelnen Theile des Gottesdienstes in ihrem Zusammenhange, ihrer biblischen Begründung, ihrer geschichtlichen Entstehung zu verdeutlichen. Die Stellung so vieler Gemeindeglieder zur Liturgie ist ja bekannt. „O, sie singen noch, sagt mancher. Er sollte lieber sagen: O, sie singen schon“, so hat ja Nissen treffend die Ansicht Tausender von der Bedeutung der Liturgie geschildert (Unterredungen über den kl. Kat. 8. Aufl. S. 152). Und wer hätte nicht schon Gelegenheit gehabt, das mangelnde Verständniss zu beklagen, wie es sich allsonntäglich bei der *Salutatio* bemerkbar macht! „Wie wenig dieser Wechselgruss richtig verstanden wird, können wir allsonntäglich hören, wenn ein Theil der Kirchgänger auf den Wunsch des Geistlichen regelmässig antwortet: und mit seinem Geiste.“ (S. 31 der angez. Schr.) Wir wollen dem von dem Hauptverein für chr. Erbauungsschrr. herausgegebenen Büchlein eine recht weite Verbreitung wünschen, zumal der ungemein billige Preis es leicht in christliche Häuser einführen wird. Der Verf. beabsichtigt nicht, eine Form der Liturgie aufzustellen, wie sie nach seiner Idee und den Principien der ev.-luth. Kirche seyn müsste, sondern greift — wie es für den praktischen Zweck des Büchleins das Angemessenste war — die liturg. Gottesdienstordnung heraus, wie sie durchschnittlich in der preuss. Landeskirche in Gebrauch ist; und zwar scheinen dem Verfasser Stadtgemeinden zunächst vorzuschweben, da er das Abendmahl anhangsweise und nicht in organischer Verbindung mit dem Gottesdienste behandelt. Er steht ohne selbständige Forschungen zu bieten auf der Grundlage der Kliefothschen, Schöberleinschen und Altschen Arbeiten. Wenn wir dem Büchlein um seines gediegenen Inhalts willen und besonders wegen der warmen und anregenden Begeisterung für die schönen Gottesdienste im Hause des Herrn einen recht zahlreichen Leserkreis wünschen, so können wir doch nicht umhin eine Anzahl irriger Angaben zu notiren, die der Zuverlässigkeit des Buches Eintrag thun. Der Verfasser ist offenbar Laie, nicht Theolog, sonst würde er nicht S. 51 Chrysostomus mit Augustinus zu den bedeutendsten Kanzelrednern der abendländ. Kirche rechnen, würde nicht die Doxologie des zweiten Psalmbuches Ps. 72, v. 18. 19 ausdrücklich als Worte Davids bezeichnen S. 34;

würde auch nicht erzählen, dass die Juden stets ihr Angesicht zur Erde neigten, wenn im Gottesdienste der Name Jehovah genannt wurde (S. 46). Vielleicht ist es nur Druckfehler, wenn S. 13 als Tertullians Todesjahr 330 (statt 220) angegeben, wenn das Nicän. Symbolum ins Jahr 352 (statt 325)* gesetzt wird (S. 48). Irrig ist es doch auch, wenn erzählt wird S. 27, dass über Christo die Stimme Gottes dreimal gesprochen habe: das ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe; denkt der Verf. dabei an 2 Petr. 1, 17 oder an Joh. 12, 28? Mit welchem Rechte wird behauptet, ohne Zweifel sei unsre grosse Doxologie unter dem in des Plinius Briefe genannten Wechselgesange zu verstehen (S. 29)? Eigenthümlich ist, dass der 6te Januar auf S. 17 als das Tauffest des Heilandes bezeichnet wird; das ist ja allerdings die älteste Bedeutung des Epiphanientages, aber doch nur für die oriental. Kirche. Das Abendland hat, da es das Weihnachtsfest feierte, keinen Grund die Taufe Christi so auszeichnend zu feiern, ja vielmehr dringende Veranlassung den Gnostikern gegenüber dem Epiphanientage diese Bedeutung zu nehmen; das Abendland feiert den 6. Januar als Tag der heil. 3 Könige, liest als Perikope die Ankunft der Magier, und diese Bedeutung des Tages ist, soweit uns bekannt, allein von der evang. Kirche recipirt worden. — Die Anordnung unsres Kirchenjahres ist ja ein streitiger Punkt; bezeichnet man aber, wie der Verf. thut, die Trinitatissonntage als die welche das Werk des heil. Geistes in der Gemeinde schildern, dann halten wir es doch für die klarste Eintheilung, dass man das Jahr nicht in die festliche und festlose Hälfte zerlegt, sondern einfach in die 3 grossen Festkreise, Weihnachten, Ostern und Pfingsten, einen jeden mit seiner Vorfeier (Advent, Passion und die Tage des Wartens), Festfeier und Nachfeier (Epiphanien, die 40 Tage der österlichen Zeit und die Trinitatiszeit). Der Trinitatissonntag schliesst so wenig den Pfingstkreis ab, als der Weihnachtskreis beendet ist mit der Festoctave *f. circumcisionis*, oder der Osterkreis mit der *Dom. in albis;* er ist das Ende des Pfingstfestes, aber nicht des Pfingstkreises.

Dass der Verf. nur die einmal gebräuchliche Liturgie darstellen und erklären will, dass er darauf verzichtet hat Wünsche nach Aenderungen auszusprechen, war ja seinem Zwecke entsprechend; aber wir müssen doch dagegen Ver-

---

* Oder wenn man lieber will, ins Jahr 381, denn die Kirche braucht nicht die Nicänische, sondern die Constantinopolitanische Recension des Symbols.

wahrung einlegen, wenn auch hier Präfation und Sanctus in die Schlussliturgie gestellt und aus ihrem Zusammenhange mit der Abendmahlsliturgie gerissen werden. Der Verf. ist ja hinreichend in der Geschichte der Liturgie orientirt (— er deutet wenigstens an, dass ihm der innere Unterschied zwischen *Confiteor* und *Kyrie* bewusst sei, wenngleich er auch hier sich enthält direkte Kritik zu üben an einer Praxis, welche statt diese beiden Sätze gebührend von einander zu scheiden, mit dem *Kyrie* der Gemeinde auf das Sündenbekenntniss des Geistlichen antworten lässt —), dann sollte er aber auch die köstliche Präfation an die gebührende Stelle weisen und nicht als den ersten Theil der „Anbetung" zu rechtfertigen suchen: als zweiten Theil derselben bezeichnet er das grosse Fürbittengebet und Vater Unser; aber was haben die Fürbitten mit Anbetung gemein? Anbeten und bitten sind ja die entgegengesetzten Pole in unserm Glaubensverkehr mit Gott, im Anbeten geben wir, Er nimmt, dagegen im Bitten nehmen wir, Er gibt; das Anbeten ist der Widerhall der grossen Thaten Gottes in unserm Herz und Mund, das Bitten ist der Widerhall unsers Thuns, unsrer menschlichen Verhältnisse, irdischen Nöthe und Anliegen; im Anbeten reisst sich die Seele von allen irdischen Verhältnissen los, schwingt sich über die Erde, wandelt im Himmel, sieht nichts als allein Gottes Herrlichkeit — das Anbeten ist daher der eigentliche Vorschmack der zukünftigen Welt —, dagegen beim Bitten breitet die Seele ihre Anliegen, dieser Erde Sorge und Noth vor Gottes Angesicht aus, nicht sie schwingt sich zum Himmel auf, sondern sie zieht umgekehrt Gott den Herrn in Kraft ihres Bittens in alle ihre irdischen Verhältnisse hinein. So sind Anbeten und Bitten im tiefsten Grunde von einander unterschieden.

Zum Schlusse noch zwei geringfügige Bemerkungen: das gehört doch in das weite Gebiet der hymnolog. Sagen, dass Nicol. v. Hofe sein „Allein Gott in der Höh' sei Ehr" 1495 zur Feier des Landfriedens gedichtet haben soll (vgl. S. 28); warum will man denn durchaus die schlichten Worte „all Fehd' hat nun ein Ende" politisch deuten? Und das heisst doch das Sündenregister der Messopferlehre über die Gebühr vergrössern, wenn sogar die Lehre vom Reichthum der Kirche an guten Werken aus dem falschen Opferbegriff abgeleitet wird (S. 56). — Wir haben frei und ohne Rückhalt bezeichnet, was uns an der Arbeit des Verf. Irriges aufgestossen ist, nicht um zu tadeln, sondern in der Hoffnung, dass das Büchlein so reiche Verbreitung finden möge, dass der Verf. bald zu einer neuen berichtigten Auflage und Herausgabe schreiten kann.

[Ka.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Die ungeänderte wahre Augsburgische Confession. Für die Genossen der Ev. K. mit Erläuterung und Schriftgründen zum Gebrauche in Schule und Haus. 2. A. Heidelberg (Winter). 101 S. in 8. 6 Gr. oder 20 Kr.; in Parthieen von mindestens 10 Ex. 4 Gr. oder 12 Kr.

Ein zum Gebrauche in Schule und Haus sehr geeignetes Schriftchen. Die Erläuterungen zerlegen den Inhalt jedes einzelnen Artikels, fügen dogmengeschichtliche, geschichtliche und sachliche Notizen bei und lassen kundige Hand erkennen. Auch die jedem Artikel beigefügten beweisenden Bibelsprüche sind gut gewählt. Es darf das Ganze sehr empfohlen werden. Bei einer 3. Auflage könnte zu dem X. Artikel in den Anmerkungen diejenige Fassung angezeigt werden, welche ihm Melanchthon gegeben hat. Auch sind Zwingli's und Calvin's Lehre vom Abendmahle nicht zu confundiren — S. 40. 2. —, obwohl sie schliesslich auf eins hinauslaufen. Dass die Schrift von der Beseligung **aller** Welt durch den Glauben an Christum bei dessen Wiederkunft rede — Art. 17. S. 52 —, ist falsch, vielleicht nur ein Druckfehler, von denen überhaupt das Schriftchen mehr zu reinigen ist. [A.]

2. *Lic. Dr.* A. F. Müller (damals Prof. an d. Königl. Sächs. Landesschule zu Grimma), Lehrbuch der christlichen Religion für die oberen Klassen evangelischer Gymnasien. Leipzig (Teubner). VIII u. 232 S. gr. 8.

Wer dieses ausgezeichnete Hilfsmittel in seine Schule einführen will, der höre zuvor einen wohlgemeinten dreifachen Rath. Zuvörderst lasse er sich nicht durch blosse Empfehlungen bestimmen; das Buch will gründlich geprüft seyn. Auch wir sagen blos: es ist im echt evangelischen Geiste geschrieben und (bis auf einige Unklarheiten, namentlich in der Eschatologie) ein treuer Ausdruck der deutschreformatorischen Ueberzeugung. Es ist „eine systematische Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens"; aber „alles scholastische Wesen" wurde ausgeschlossen und „Wissenschaftlichkeit nicht mit gelehrtem Apparat" verwechselt. „Besondere Rücksicht ist auf das Verhältniss des classischen Heidenthums zum Christenthum" genommen. Daneben trägt das Lehrbuch „einen polemisch-apologetischen Charakter", indem es hinsichtlich der „grundstürzenden Gegensätze der Zeit gegen christliches Glauben und Leben" die Ueberzeugung in dem Schüler zu befestigen sucht, „dass diesen Gegensätzen (Pantheismus, Deismus u. s. w.) gegenüber die christliche Wahrheit als die höchste und für den Menschen unentbehrlichste Wahr-

heit sich erweist.“ Den Schluss des Ganzen bildet die (mit Anmerkungen versehene) A. C. v. 1530; denn nach *Dr.* M.'s Ueberzeugung „hat der systematische Unterricht, wo möglich an der Hand der Augsburg. Confession, seinen Abschluss zu finden in der Darlegung des wesentlichen und grundwesentlichen Unterschiedes der verschiedenen Kirchen.“ Am nächsten schliesst sich das Buch an die entsprechenden von Thomasius und Hülsmann an. Seinen „Schwerpunkt im Schriftworte“ nehmend, will es die angeführten Schriftstellen keineswegs „nur als äusseres Beiwerk betrachtet wissen“: sie sollen die Quellen der Lehre seyn. Endlich hat *Dr.* M. „an verschiedenen Stellen mit Vorliebe Luther zu Worte kommen lassen. Das geschah nicht, um es Anderen nachzuthun, sondern theils weil er für seine eigene Person ausser der h. Schrift Niemanden so gern reden hört wie ihn, theils weil er es für eine Pflicht erachtet, in der studirenden Jugend eine Ahnung zu erwecken, welche köstliche Schätze in Luther's Schriften zu heben sind.“ — Doch das alles müssen wir eben der eigenen Prüfung eines jeden Religionslehrers überlassen. Wir finden zwar den Inhalt gediegen und die Diction durchweg edel und ansprechend (auch die Beigabe der 3 ökumen. Symbole im lateinischen Texte ganz nützlich), müssen aber, nach der ganzen Beschaffenheit des „Lehrbuchs“, dringend wünschen, dass (und hierin besteht unser zweiter Rath) jeder Lehrer seine Leistungsfähigkeit auf diesem Gebiete wohl ermesse. Der Verf. ist ein gründlich durchgebildeter Theolog, und hat „auf Grund einer mehr als 24jährigen Erfahrung“ im Lehrfache geschrieben; ihm sind alle hier behandelten Gegenstände geläufig. Sind sie das aber auch jedem andern Lehrer? Sind sie es insonderheit einem jüngern und nur halb und halb in der Theologie bewanderten? Wir können nur bezeugen: das Buch gibt dem Lehrer fast ebenso viele Fragen auf, als dem Schüler; wie leicht kann sich da ein Ungeübter compromittiren! — Wir rathen aber auch drittens, die Tragfähigkeit der Schüler in jedem einzelnen Falle wohl zu erwägen; nicht überall dürften die Primaner und Secundaner denen in Grimma gleichstehen. Wo aber immer das „Lehrbuch“ mit Nutzen gebraucht werden kann, da wird auch der Nutzen ein reichlicher seyn. [Str.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Paulus Cassel (Professor und Pastor an der Christuskirche in Berlin), Zwei Freunde. Eine Sommer-Erinnerung. Elberfeld, Langewiesche. (Vorrede vom 3. Sept. 1869.)

Der Eine der Zwei, beim Zusammentreffen ungläubig, aber ohne abgeschlossen zu haben, wird von dem Andern innerlich überwunden und dann als angehender Christ in seinem zu stürmischen Eifer zu sanfterem mehr positiven als negativen Wirken ermahnt; die Scene ist das Rheinland und der Gedankenaustausch geschieht erst in Gesprächen mit pfeilspitzenartigen Schlussworten, dann in Briefen. Der Ertrag der kleinen apologetischen Schrift soll der Rheinischen Missionsgesellschaft gehören. [D.]

2. *Dr. th.* W. H. Koopmann (Bischof für Holstein), Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum, im Lichte der neueren Theologie. Kiel (Schwers) 1870. 87 S. gr. 8. 15 Gr.

Ueber die Veranlassung zu gegenwärtigem Schriftchen sagt der ehrwürdige [jüngst leider abgeschiedene] Vf.: „Die evang.-luth. Kirche der Provinz Schleswig-Holstein geht mit raschen Schritten einer Zeit grosser Gefahr entgegen... Es ist nicht zu leugnen: die Kirche des reinen Worts und Sacraments befindet sich bei uns in der Gefahr, derartig zu Grunde gerichtet zu werden, dass auch kein Stein auf dem andern bleibt... Diener der Kirche treten öffentlich mit der Erklärung auf, dass der katholische Wahn überwunden werden müsse, als sei eine Uebereinstimmung der Prediger auch nur in den wichtigsten Lehren vonnöthen. Diesen Wahn soll die neue Provinzialsynode beseitigen. Nur an dem Grundsatze, dass der Mensch vor Gott gerechtfertigt werde allein durch den Glauben an Jesum Christum, sei noch festzuhalten, und zu diesem Grundsatze habe sich jeder Prediger bei der Ordination durch die Formel zu bekennen, dass Jesus Christus sein Herr sei." Diese Forderung macht man geltend im Namen der „neueren Theologie", also im Namen jenes wiederauferstandenen Enthusiasmus, dessen „himmlische Propheten" seit 1760 die lutherische Christenheit vom evangelischen Protestantismus zur atheistischen Schwarmgeisterei bekehren wollen, ohne doch Muth und Ehrlichkeit genug zu haben, ihr Vorhaben einzugestehen. Mit Recht hielt es nun Bischof K. für ein dringendes Bedürfniss, die Gemeinden vor den enthusiastischen Heuchlern zu warnen, sie in den Stand zu setzen, „mit rechter Anschaulichkeit zu erkennen, was die neuere Theologie damit meine, wenn sie von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesum Christum spricht", und sie geneigt zu machen, „der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit die Ehre zu geben." Um die kirchliche „Falschmünzerei" aufzudecken und die religionsfeindlichen Betrüger zu „entlarven", wird gezeigt, was die „neuere Theologie als consequente Wissenschaft" verneint: „die Grundvoraussetzung

der christlichen Glaubenslehre, nämlich den Glauben an den persönlichen Gott, die der christlichen Ethik, nämlich die Möglichkeit der Liebe zu einem persönlichen Gott, und endlich die Grundvoraussetzung beider, den Glauben an den lebendigen Erlöser“ (denn der „Jesus“ der neuern Theologie „ist ein todter Jude“ und „war ein mit Sünden behafteter Jude“) „und an die ewige Fortdauer jedes menschlichen Individuums.“ Die neuere Theologie, wird ferner dargethan, bedarf keiner „Rechtfertigung“ und keines „Seligmachers“; sie macht Jeden zu seinem eigenen Heiland. „Dennoch wird sie fortfahren, sich für den Namen Jesus zu begeistern, denn sie will Raum haben in der Kirche und ein Recht auf ihre Pfarrstellen, Kanzeln und Altäre.“ Zu dem Ende „wird man die Synode zu bewegen suchen, den Anschluss unserer lutherischen Kirche an irgend eine Unionskirche auszusprechen“, weil man so die Bekenntnissschriften und mit ihnen das Christenthum überhaupt am leichtesten los werden kann. — Wir wünschen dem tapfern Bischofsworte lebendigen Eingang in viele, namentlich in die schleswig-holstein'schen Gemüther, damit wo möglich das Unglück einer Unionisirung und Materialisirung von jenem Lande fern gehalten werde. Dazu helfe Gott! — Anmerkung. In ergänzendem, erläuterndem und beweisendem Zusammenhange mit obiger Broschüre steht eine zweite von *Dr.* Koopmann: „Phantasie und Offenbarung. Letztes Wort wider Herrn Prof. *Dr.* Lipsius“ (Kiel und Hadersleben, bei Schwers, 1870. 29 S. gr. 8.). Lipsius, der alle Religion aus der „frommen Phantasie“ herleitet, spie Feuer und Flammen über die Entlarvung der „neuern Theologie“. Nichts ist doch dieser „modernen Weltanschauung“ verhasster, als die rückhaltlose Sprache der Wahrheit. Ein freies, deutsches, protestantisches Wort wirkt auf unsere nebelsüchtigen Verneinungsgeister gerade wie Tobiä Fischleber auf den in der Finsterniss schleichenden Asmodi. Ein starkes Zeugniss von ihrer unheimlichen Abkunft! Nun, Bischof K. gibt dem, über den „todten Juden“ und Anderes ganz entrüsteten Professor der „Phantasie“ einen gründlichen und lehrreichen Bescheid im Sinne der „Offenbarung“. Auch definirt er ihm die „moderne, d. h. widerbiblische, den lebendigen Gott mit seinen Heilsthaten leugnende, Weltanschauung.“ Wir wünschen der kräftig eingeriebenen Augensalbe guten Erfolg und empfehlen das Rezept zum Hausgebrauche bei ähnlichen Fällen.

[Str.]

3. Daniel Edward (Prediger in Breslau), Die Lehre Jesu nach den drei ersten Evangelien gegen Treblin und den Protestantenverein. Hamburg (Nolte) 1870. 48 S. gr. 8.

Gegen die hohe Weisheit, die einem Diaconus Treblin in Breslau zu Kopfe gestiegen ist und die er in dem dortigen Protestantenverein mit hohen Worten von sich gegeben hat, um dessen verkleisterte Augen wo möglich noch mehr zu verkleben: dass das Johannesevangelium apocryph sei und man sich nur zu den drei ersten Evangelien zu halten habe, woraus klar werde, dass es zum Christenthume auf die Person Christi nicht ankomme, sondern einzig auf die von ihm gelehrte Moral: gegen diese hohe Weisheit, die sich mit der Bergpredigt zum Christenthume genügen lassen will, ohne diese nur einmal zu verstehen, erhebt der Verfasser die Stimme der göttlichen Thorheit in schlichter Weise und mit gewandter Feder. Ueberzeugend genug für die, welche sich überzeugen lassen wollen, dass die göttliche Thorheit weiser ist, denn die Menschen sind. [A.]

4. *Dr.* F. Huber (Docent der Geschichte an der Hochschule in Bern), Die Lateranische Kreuzspinne, oder das Pabstthum als Hemmschuh der Völkerwohlfahrt. Eine volksthümliche Studie. Bern (Haller) 1869. X. u. 146 S. gr. 8.

Es sollen von dieser Schrift wohl noch mehrere Hefte erscheinen, denn auf dem Titel steht schliesslich: „I. Die Päbste als Menschenschlächter", und das ist allerdings auch der Hauptgegenstand des vorliegenden Stücks (S. 12—107), während die 3 übrigen Abschnitte: „Rechtfertigung des Haupttitels" (S. 1—6), „*Non possumus*" (S. 7—11) und: „Die Päbste sind unverbesserlich" (S. 108—138) mehr Nebensächliches (und S. 139—146 nur „Anmerkungen") enthalten. Mit dem Zwecke des Verf.'s sind wir völlig einverstanden. Auch wir wünschen „den Katholiken, dass sie doch einmal die abergläubisch verblendeten Augen öffnen und einsehen möchten, dass römisches Pfaffenthum und Christenheit so verschieden sind wie Schwarz und Weiss, wie Finsterniss und Licht, wie Menschenelend und Menschenglück." Möchten doch sehr viele „Katholiken" *Dr.* H.'s lebhafte, fassliche, reichhaltige Schilderung des von den Päbsten herbeigeführten „Menschenelends" lesen und beherzigen! Auch den „Protestanten" (namentlich den conservativ-gläubigen) wäre solch Lesen und Erwägen gar ernstlich zu rathen; es gibt leider unter uns sehr viele träumende Pabstliebhaber, die wir gern wieder nüchtern sähen. Soweit also gehen wir Hand in Hand mit dem Verf., — aber auch nicht Einen Schritt weiter. Warum nicht? Weil unser Begriff von „Menschenglück" ein specifisch anderer ist. „Im Schweisse seines Angesichts sein Brod verdienen" ist nicht des Menschen höchste Bestimmung; „Eisen-

bahnen, Fabriken und Industrie" sind nicht das Ziel seines Daseyns. Wir finden das Menschenglück sowenig im Atheismus und in der Politik, als im Pavianismus und im Cultus des Bauchs. Das Gerede von Humanität und Civilisation täuscht nur noch den, der getäuscht seyn will; wir wissen längst, was dahinter steckt. Dass *Dr.* H. diesem materialistischen Nihilismus und der davon unzertrennlichen Schwindelpolitik der schönen Phrasen und leeren Schlagwörter huldigt, beklagen wir, hoffen aber noch das Beste. Als Geschichtsforscher kennt er ja „die menschliche Natur, welche, im allgemeinen ehr-, herrsch-, hab- und genusssüchtig, sich eher gefällt, Gewalt auszuüben als zu überzeugen, und am liebsten die eigene Gierde, so weit als es ungestraft seyn kann, auszudehnen strebt"; — er weiss: „der Mensch ist und bleibt eben unter allen Umständen und Verhältnissen ein der Leidenschaft und dem Irrthum mehr oder minder verfallenes Wesen, und wird, im Sinne der Altgläubigkeit gesprochen, eher zum Teufel als zum Engel." Ein solcher Menschenkenner wird früher oder später wohl einsehen, dass die Päbste und Jesuiten gerade in ihrem „Aberglauben" den unwiderstehlichen Magnet besitzen, der den Unglauben der Atheisten und Epikuräer zuletzt als willenloses Eisen an sich zieht. Durch Ausrottung des Kreuzes wird der „Lateranischen Kreuzspinne" nicht der Untergang, sondern vielmehr eine unbezwingliche Stärke bereitet; denn nur das Christenthum ist des Pabstthums Tod, nur der evangelische Glaube des Jesuitismus Pestilenz. Der „aufklärende Fortschritt" dagegen vermag wohl die mit der dreifachen Krone abgemalte Kreuzspinne auf dem Titelumschlage des H.'schen Buchs zu zerreissen, nicht aber die lebendige zu überwinden. (Vgl. 1 Joh. 5, 4. 5.) — — Bei dieser Gelegenheit machen wir auch auf den von *Dr.* H. unter dem 15. März 1870 an den bekannten Jesuiten Roh gerichteten handfesten Brief (unserm Exemplar der „Lateran. Kreuzsp." beiliegend) aufmerksam. Der feine Herr Jesuitenpater wird dem ehrlichen Briefschreiber wohl den gehofften „Injurienprozess" ebenso schuldig bleiben, als die öffentlich angelobten 1000 Gulden für den Beweis, dass den Jüngern Lojola's allerdings „der Zweck die Mittel heiligt." Immerhin that *Dr.* H. wohl, durch einen offenen Brief dem frechen Leugner wenigstens das lose Maul zu stopfen.

[Str.]

5. F. W. Schulze (Charitéprediger in Berlin), Ueber romanisirende Tendenzen. Ein Wort zum Frieden. Berlin (Stilke & van Muyden) 1870. V u. 344 S. gr. 8.

In dem Buche kommt Vieles zur Sprache: „Römisch und

Katholisch", „Kirche, Reich Gottes und Gemeinde", „Kirchenverfassung, Bisthum und Pabstthum", „das allgemeine Priesterthum und seine Pflichten", „Gottes Wort und Sacrament", „Rechtfertigung und Heiligung", „Urzustand und Mittelzustand; Ablass und Heiligenverehrung", „Glaubensgegenstand und Glaubensgrund; Tradition und h. Schrift", endlich „wahrer und falscher Protestantismus". Hierbei wird unleugbar an gar manche vergessene oder verkannte Wahrheit erinnert. Es ist ja richtig, dass hoher und niederer Pöbel vieles Echtprotestantische als „stockkatholisch" verschreit (und vieles Stockpapistische für „protestantisch" ausgibt); ebenso, dass sich heut zu Tage ein schwarmgeisterischer Wahn als „Protestantismus" spreizt; auch war inderthat bei unseren lutherischen Vätern „die allgemeine Ueberzeugung nicht blos der Theologen, sondern auch der Kirche die" (und sie ist es noch jetzt bei allen treuen Anhängern der deutschen Reformation), „dass eine tiefere Kluft vom Calvinismus trenne, als von der päbstlichen Kirche" (doch wohlverstanden: immer unbeschadet der andern „allgemeinen Ueberzeugung", dass dennoch der „Antichrist" in Rom sitze, nicht in Genf). Alles das und noch vieles Andere, was wir nur der Kürze wegen unerwähnt lassen, geben wir dem Verf. bereitwilligst zu, und handelte es sich blos um derartige Gegenstände, so wäre zwischen ihm und uns nicht der geringste Grund zu einer Meinungsverschiedenheit. Auch selbst wenn Hr. Sch. wahrhaft „Romanisirendes" und Romanistisches für protestantisch oder neutral ansähe, ohne eine bestimmte „Tendenz" daran zu knüpfen, würden wir doch nur an das *Errare humanum est* gedenken. Allein die Sache liegt anders. Die „romanisirenden Tendenzen" erscheinen hier in Wahrheit nur als Mittel; eigentlicher Zweck ist das einschärfende „Wort zum Frieden"; und dieses besteht lediglich im Anpreisen der conservativ-unionistischen Parolen, — und zwar zuerst der philosophisch-theologischen, sodann, etwa von S. 274 an, der „patriotisch-politischen". Man will eben auch „die Gesellschaft retten, die höchsten Interessen der Menschheit sicher stellen", und das soll nun schlechterdings nicht anders angehen als auf conservativ-unionistischem Wege. Die Confessionskirchen sollen beseitigt werden, denn „die gespaltene Kirche, der dort die Freiheit, hier die Einheit fehlt, ist ihrer Aufgabe nicht mehr gewachsen." Man dürfe jedoch auch nicht „dem Babel Raum gewähren, das der gegenwärtige politische und kirchliche Liberalismus als deutsche Nationalkirche anstrebt"; denn damit würden wir „in politischer, sittlicher und socialer Beziehung uns nur immer mehr zu Grunde richten." „Christliche Frei-

heit und kirchliche Auctorität, das rechte Leben in den rechten Formen, eine Kirche, die den Forderungen des wahren Protestantismus gerecht wird und also beides bietet", das sei es, „was wir brauchen, wenn wir die widerchristlichen Elemente darnieder halten und den Beweis führen wollen, dass es die Sache Gottes und der Wahrheit ist, die wir vertreten." Aber eben das, „was wir brauchen", könne nur durch eine Ausdehnung der Unionskirche auch über die Römischkatholischen gewonnen werden; darum müsse unter den kirchlichen und socialen Bewegungen der Gegenwart die Ueberzeugung sich ausbreiten und befestigen, „dass mit den Beschlüssen des Tridentinums und den Sätzen der Eintrachtsformel das letzte Wort noch nicht gesprochen ist." Je nöthiger, nach Hrn. Sch.'s Ansicht, jene „Ueberzeugung" ist, „um so mehr hat das Lutherthum die Aufgabe, auch auf dem Gebiete der kirchl. Verfassung, anknüpfend an das bewährte Alte, die rechte Entwickelung inne zu halten." Denn, so versichert uns Hr. Sch., das Lutherthum „wird für die Kirche der Gegenwart bedeutungslos, wird ein Hinderniss normalen Fortschritts, wenn es dabei stehen bleibt, dogmatische Ecken und Spitzen, reformatorische Schroffheiten und Einseitigkeiten zu repristiniren; vielmehr hat es, gegenüber einem falschen Protestantismus, der die Kirche im Principe aufhebt, gegenüber einem christlichen Subjectivismus, der es ja sehr gut meint und dabei doch nur jenem die Wege bahnt, das echte kirchlich conservative Princip zu vertreten und dadurch diesseits die Grundlagen zu erhalten und zu sichern, auf denen eine Einigung der Confessionen erfolgen kann und auch erfolgen wird." *Ex ungue leonem.* Wer erkennt nicht schon hier die officielle Unionssprache? Aber es kommt noch deutlicher und naiver. Eingedenk des Ursprungs und Charakters der Union, äussert Hr. Sch., „es sei nun freilich nicht in Abrede zu stellen, dass gerade der Mangel eines positiv kirchlichen Interesses, der durch den Rationalismus erwirkte religiöse Indifferentismus, der Union als Anknüpfungspunkt gedient hat, und noch immer glaubt gerade diejenige Richtung sich als vorzugsweise unionistisch, als die rechte Union anstrebend, bezeichnen zu können, die zu den geschichtlichen Kirchenbildungen und selbst zu dem specifisch christlichen Dogma im ausgesprochensten Gegensatze steht. Selbst der gläubige Unionismus sträubt sich aus allen Kräften wider jedes feste Kirchenthum; er steht auf dem Grunde des Gemeindeprincips, und kann keine Kirche anerkennen, die von vornherein noch etwas Anderes wäre, als Gemeinschaft. Trotzdem und obwohl wir auf diesem Wege sicherlich gar nichts erreichen werden, ist der Unions-

gedanke und die Union selbst, wie sie gesetzlich und rechtlich unter uns besteht, ein entschiedener Fortschritt in der kirchlichen Entwickelung und eine Wohlthat für alle, denen eine Einigung der Confessionen wirklich auf dem Herzen liegt. Sie ruht auf der durchaus richtigen Voraussetzung, dass alle Lehrdifferenzen, so wichtig sie auch seyn mögen, doch kein Grund sind, sich die volle Kirchengemeinschaft zu versagen, so lange" — (richtiger: sobald ein landesherrliches Unionsdecret den Ausspruch thut, dass) — „diese Differenzen sich auf ein und demselben Grunde des christlich apostolischen Glaubens halten." (Der „christl. apost. Glaube" würde also, nach Hrn. Sch., lauten: „Ja-Nein und Nein-Ja.") Weiter wird der officiellen Conservativunion nachgerühmt, „sie wolle keine Einheit machen, sondern, unter Wahrung des den einzelnen Confessionen Eigenthümlichen, nur die wirklich vorhandene, unter den Kämpfen mit den widerchristlichen Mächten der Gegenwart immer mehr ins Bewusstseyn getretene, Glaubenseinheit zur Darstellung bringen, und gerade dadurch, dass sie zwar die Herrschaft einer engherzigen lutherischen Schultheologie gebrochen hat, das Lutherische aber in seiner kirchlich conservativen Bestimmtheit im Gegensatze zu einem falschen, liberalistischen Unionismus festhält, hat sie eine Verständigung auch mit der Katholischen Kirche, ein wirkliches Weiterkommen in echter Katholicität, uns ermöglicht. Die Union wäre mit sich selbst im Widerspruche, wenn sie die Bedeutung des allgemein Christlichen, das Kirchen-Einigende desselben, hier anerkennen, dort verleugnen wollte, und muss also, wenn sie ihren bestimmtesten, immer wieder von neuem gegebenen Erklärungen gemäss das lutherische Element conserviren, die Kirche nicht calvinisiren will, die Katholisirung der Kirche zur Folge haben. Hat es nun in den Verhältnissen, in der confessionellen Stellung der Könige Preussens zu ihrem grossentheils lutherischen Volke, gelegen, dass diese zunächst eine Vereinigung der beiden Evangelischen Kirchen anstrebten, so haben die politischen Verhältnisse der Gegenwart es ihnen sehr nahe gelegt, eine noch weiter gehende Einigung wenigstens in Aussicht zu nehmen. Wenn also Preussens Könige jetzt wirklich an der Spitze Deutschlands stehen, so sind eben damit gerade sie darauf hingewiesen, vor allem auf die alles bewegende Kirchenfrage die rechte Antwort zu suchen." Diese „rechte Antwort" aber liegt nicht in der „Trennung des Staates von der Kirche", sondern lediglich in der conservativen Union, und solche Union „erheischt nicht die Zerstörung der geschichtlichen Kirchenbildungen, sondern deren Vereinigung." „Eine wahrhaft conservative Politik, die

dies Ziel im Auge" behält, wird „überall und von Allen mit Freude begrüsst und mit Bereitwilligkeit unterstützt werden, denen das Wohl des gemeinsamen Vaterlandes, seine Einheit und Freiheit, seine Erhebung auf die unter den Reichen Europa's ihm gebührende Stelle wirklich am Herzen liegt. Gelingt es nicht, sie inne zu halten, so werden wir freilich auf alles das verzichten müssen." So Hr. Sch. Wir schulden ihm Dank für diese Expectoration, wie für sein ganzes Buch, das manchen Lutheraner von seinen leichtgläubigen Sympathieen für die conservative Partei gründlich curiren wird. Rein nach den An- und Absichten, Wünschen und Bedürfnissen der preussischconservativen Staats-, Kirchen- und Unionspolitik wird hier eine Religion zugeschnitten, die weder lutherisch, noch römisch, noch calvinisch ist. Und dieser Colochynten-Brei, den alle christlichen Confessionen als den „Tod im Topfe" erkennen müssen, soll die lebendigmachende „apostolische" und „katholische" Wahrheit seyn! In dem neuen Religionsgemächte treten, nach Abzug der Phrasen und Sophistereien, etwa folgende Hauptgedanken hervor: 1. Höchste und einzige Glaubensregel ist nicht das Gotteswort der h. Schrift, sondern das „Kirchenwort", die „Tradition", welche jedoch auf die ökumenischen Symbole reducirt wird. 2. Nur was diese 3 Symbole lehren, gilt als Glaubensartikel, als kirchliches „Dogma", alles Uebrige für blosse „Schulmeinung." 3. Die evang.-luther. Bekenntnissschriften, zumal die schmalk. Artt. und die Concordienf., sind nichts; als blosse Sammlung theologischer Privatansichten haben sie keine kirchliche Berechtigung. Dasselbe gilt auch von den specifisch römischen und zwinglo-calvin. Bekenntnissen. 4. Die h. Schrift ist auch so gut als nichts, ihre normative Auctorität ein Reformatorentraum. Die Bibel steht unter Vormundschaft der „Kirche" und wird durch die „Tradition" der 3 Symbole ausgelegt. 5. Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum ist nichts, ist ein von Luther, Chemnitz, Gerhard u. A. ausgegrübeltes Hirngespinnst. „Ohne gute Werke wird Niemand selig. Hat er, wie der Schächer am Kreuze, hienieden nicht mehr Gelegenheit, sie zu thun, so wird er sie jenseits thun." 6. „Den auf dem Religionsgespräche zu Regensburg 1541 vereinbarten Satz: ‚Es ist eine feste und gesunde Lehre, dass der sündige Mensch durch den lebendigen und thätigen Glauben gerechtfertigt werde', hat nun freilich Luther für eine ‚elende, geflickte Notel' erklärt"; allein das zeugt eben nur von seinem Unverstande. 7. Was sich in unserer Zeit von selbst ergibt, „das ist der unabweisliche Schluss", dass nach den trident. Bestimmungen „die Kluft zwischen bei-

den Kirchen in diesem Lehrstücke nicht so tief und unausfüllbar seyn kann, als man es in der Regel darstellt." 8. Die freie Gnade Gottes in Christo ist nichts; sie macht die Kirche zu einer unbrauchbaren evangelischen „Gemeinschaft". Die rechte Kirche, die wir brauchen, muss eine gesetzliche „Anstalt" seyn, die ihr Volk in straffen Zügeln hält und dadurch „die Gesellschaft rettet". 9. Es ist ein Wahn, zu meinen, das römische Pabstthum sei „eine ganz andere Religion", als die evangelische; eines von lutherischen Vorfahren Abstammenden „Uebertritt" zum päbstlichen Katholicismus ist mit nichten „ein Abfall vom väterlichen Glauben". 10. Confessionswechsel, Religionsveränderung ist nur da, wo es sich um den „Glauben" handelt; das ist jedoch zwischen „Katholiken" und Protestanten nicht der Fall. Vielmehr muss behauptet werden, „dass die vorhandenen Differenzen blosse Lehrdifferenzen sind, der Theologie und nicht dem Glauben selber angehören und darum weder hier noch dort den Vorwurf des Häretischen begründen dürfen." Dies gilt sogar von der reformatorischen Kernlehre. Auf die Jakobusfrage, ob auch der Glaube selig machen könne, gibt es ja doch nur die Antwort: „Nein! der Glaube macht überhaupt nicht selig. Christus allein ist der Seligmacher", und der wird durch die natürliche „Empfänglichkeit" ergriffen und „in eigener sittlicher That" festgehalten. Das ist freilich eine Abweichung von Luther's Lehre; „es ist aber immer nur eine Abweichung im Unwesentlichen. Es sind romanisirende Tendenzen, die mit den Grundgeganken der evangelischen Kirche sich sehr wohl vertragen." So etwa lautet, ohne Firlefanz dargestellt, die Summa der neuen Unionsreligion. — Je nun, vom preussischen Conservatismus lässt sich nichts Anderes erwarten. Nur als Mittel zu Staatszwecken kann er die Religion gebrauchen; sein höchster Trost im Leben und Sterben bleibt ja die Legitimitätspolitik, das „monarchische Princip", die „starke Krone", die Revolution von oben. Bändigung der (erst durch seine Schuld unbändig und materialistisch gewordenen) Volksmasse betrachtet er als seine Aufgabe für Zeit und Ewigkeit. Hätten unsere Conservativen im 16. Jahrh. gelebt, Keiner würde sich für Luther, Jeder für den Pabst erklärt haben; der Beste von ihnen wäre höchstens ein Julius Pflugk oder Erasmus geworden. Und das ganz consequent! Ohne eigenes wirklich religiöses Bedürfniss und daher unfähig, Luther's providentiellen Beruf zu verstehen, sieht der preussische Conservatismus in der evangelischen Reformation nichts als eine, wenn auch materiell vielleicht nicht unmotivirte, doch formell verdammliche Revolution von unten, die er hassen und verfol-

gen muss. Ueberdies kennt er gar wohl das „Lutherthum“ als die Kirche der deutschen und der protestantischen Reformation; nichts aber ist ihm im Innersten widerlicher als das Deutsche und Protestantische. Kein Wunder, wenn er sein ganzes Herz an die in allen nichtdeutschen und nichtprotestantischen Sätteln gerechte Union hängt, mit deren Hilfe er auf subtile Weise die Lutheraner zu römischen Papisten zu machen hofft, nachdem es nicht gelungen ist, sie zu französischen Calvinisten zu machen. Ja wohl: „auf subtile Weise!“ Unser „Wort zum Frieden“ sieht fast aus wie der vorläufige Entwurf eines dritten Interims, welches noch weit mehr als das augsburgische und leipziger „den Schalk hinter ihm“ haben würde. O du glückliche neue Aera, wo *Papa* und *Apap* gemeinschaftlich über die Union herrschen sollen! [Str.]

6. Kreitmair, Ge. (protest. Pfarrer), Die kräftigen Irrthümer der Irving'schen Apostel u. Propheten auf Grund des göttl. Wortes nach ihrer Entsteh., ihr. Zusammenh. u. ihr. Schriftwidrigkeit beleuchtet. Ansbach (Junge) 1867. V u. 64 S. gr. 8.

Der Zweck dieses Schriftchens, „das seine Entstehung lediglich einem praktischen Bedürfnisse verdankt und aus solchem hervorging“, ist der, „wahrheitsuchende Seelen auf die Irvingschen Irrthümer aufmerksam zu machen und dadurch zu verhüten, dass sie nicht erst durch Schaden klug werden“, und sucht der Verf. diesen Zweck dadurch zu erreichen, dass er nach Vorausschickung des Geschichtlichen über den Irvingianismus die Lehren und Anschauungen desselben kurz zusammengestellt hat und sie alsdann mit dem Worte Gottes beleuchtet und widerlegt. Wo sich Irving'sche Apostel und Propheten zeigen, um die Seelen gefangen zu nehmen, da wird das Schriftchen, das sich durch Klarheit und geschickte Handhabung des göttlichen Wortes auszeichnet, gute Dienste leisten. [Pa.]

XIV. Dogmatik.

1. Biedermann, Alois Emanuel, *Dr.* (Professor der Theologie in Zürich), Christliche Dogmatik. Zürich (Orell, Füssli & Co.) 1869. X u. 763 S. gr. 8.

Aus welchem Grunde sich das vorliegende Werk christlich, warum Dogmatik nennt, ist nicht wohl abzusehen. Denn das Christenthum besteht doch in der Verkündigung von Thaten, Werken und Wundern, welche Gott in der Zeit zur Erlösung der sündigen Welt gewirkt hat, so wie in dem Glauben, dass diese Thaten, Werke und Wunder den Sündern zu gute gewirkt sind, wodurch dann ein neues Leben kommt. In dem

vorliegenden Werke werden aber jene Thaten Gottes allzumal für mythologische Vorstellungen, für sinnliche Hüllen erklärt, dieselben als reale Wirklichkeit anzunehmen für Superstition. Damit wird denn durch das ganze Christenthum ein Strich gemacht. Und besteht Dogmatik in der wissenschaftlichen Darstellung der Offenbarungswahrheit und ihres inneren Zusammenhanges, wobei die Schrift als das göttliche Wort einzige Norm und höchster Richter ist, so enthält das vorliegende Werk dagegen einen fortgehenden Protest gegen jede Fixirung einer Glaubensnorm und gilt ihm als höchste Norm nichts als das autonome, reine Denken des menschlichen Verstandes. Dessen Arbeit und Pflicht ist es, unter Zerschlagen jener sinnlichen Hüllen durch reines Denken die zum Grunde liegende Idee zu finden und darzustellen. Das ist denn das geradeste Gegentheil von Dogmatik. Allerdings will der Verf. nicht blos kritisch auflösen, sondern auch auferbauen. Als positiven Reinertrag seiner theologischen Wissenschaft, mithin als Gesammtgehalt des Christenthums gibt er diese Sätze: „Der unendliche Weltprocess des endlichen, räumlichen Daseyns hat in Gott, als dem absoluten Geiste, wie seinen ewig-allgegenwärtigen, absoluten Grund, so auch sein ewiges Endziel, d. h. die Erfüllung seines absoluten Zwecks. Alles endliche Daseyn dient dem absoluten Geiste zum Medium der Erfüllung seines absoluten Zwecks durch die Erfüllung seines eigenen endlichen Daseynszwecks. Im Weltdaseyn hat nun der endliche Geist einen eigenen absoluten Daseynszweck; diesen aber erfüllt er nur in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste durch die Subjectivirung der Absolutheit des Geistes zum Lebensgrunde, zur Lebensnorm und zum Lebensziel seines eigenen, in der Welt endlichen, aber in Gott ewigen Geisteslebens." Die religiöse Persönlichkeit Jesu hat dabei die Bedeutung, dass sie für das christliche Glaubensbewusstseyn das Realprincip ist, d. h. es erkennt in ihr die reale Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens oder das Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch, das in Jesu religiösem Selbstbewusstseyn auf dem Boden der Alttestamentlichen Religion als neue religiöse Macht in die Menschheit eingetreten ist.

Es gehört eine besonders construirte Phantasie dazu, annehmen zu können, das Christenthum habe die Welt überwindende Macht werden können, die es factisch geworden ist, wenn seine reinste Urgestalt nichts anders gewesen wäre, als das zerfliessende Gedankenwölkchen, welches von dem Verf. als der reinste Gesammtinhalt des Christenthums geboten wird. Von jedem indischen Nabelbeschauer hätte dann viel eher und noch

effectiver die Wirkung auf die Religiosität der Völker ausgehen müssen, welche „durch das religiöse Selbstbewusstseyn Jesu als neue religiöse Macht in die Menschheitsgeschichte eingetreten“ seyn soll. So müssen die Jünger des Herrn auch eine besondere Sorte Menschen gewesen seyn, die sich durch den „reinen Verstandesgedanken“, zu welchem der Verf. das Christenthum zuspitzt, so glühend hätten erhitzen lassen, dass sie diesen Jesum, diesen blossen, natürlich geborenen Juden, in eine solche Fülle von „sinnlichen Hüllen“, „mythologischen Vorstellungen“, eingehüllt haben sollten, als da sind ewige Gottheit, übernatürliche Zeugung, reiche Wunderthaten, Opfertod, Auferstehung von den Todten — wogegen die Gebilde der entzücktesten Phantasieen nichts als Sandkörnchen sind gegen den Chimborasso gehalten. Für diese mythologischen Vorstellungen sollten die Jünger mit unzähligen Märtyrern Leib und Leben freudig eingesetzt haben, blos des reinen Gedankens wegen, dass „in Jesu die reale Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens zum persönlichen Geistesleben zuerst in die Menschheit eingetreten sei“! Man sollte denken, solche Sorte Menschen, und deren 500 auf einem Platze, wäre auch für das exorbitanteste Wunder zu viel. Denn die wirklichen Menschen überläuft es wie Frösteln, wenn ihnen als Religion geboten wird ein reiner Gedanke des autonomen Verstandes von einer Nadelspitze getragen.

Einer bestimmten Kirche kann der Verf. nicht angehören, doch hat er aus der reformirten Dogmatik den logischen Satz angenommen *finitum incapax infiniti.* Dieses jedoch nur bis zu einer bestimmten Linie, hinter welcher die letzten Consequenzen jenes zerstörenden Satzes liegen. Allein dieses Haltmachen vor der Linie — geschieht es aus Scheu vor ganzer Offenheit? — verwickelt sein Gedankensystem in die grössten Selbstwidersprüche. Auf Einiges sei hier nur hingedeutet. Weil Persönlichkeit ein *finitum* ist, so ist es, nach dem Verf., vor dem Verstande eine Unmöglichkeit, die Absolutheit Gottes und seine Persönlichkeit zusammenzufassen. Da aber Gott ein absoluter Geist ist, so ist dessen Persönlichkeit zu streichen, mithin ist der absolute Geist ein unpersönlicher. — Allein ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, kann sich auch nicht offenbaren, noch ist ihm Wille zuzuschreiben, welches beides der Vf. dennoch dem absoluten Geiste zuschreibt. Die letzte Consequenz müsste mithin bei dem Verfahren des Verf.s seyn, zu erklären, es gibt gar keinen Gott, oder aber das Denken seines Verstandes über Gott, näher seinen Verstand, wenn er Gott denkt, zu seinem Gott zu machen. Indess bleibt der Vf. noch auf halbem Wege stehen, zum mindesten declaratorisch,

denn nach seiner Darstellung muss man annehmen, Gott gelte ihm als eine ausserweltliche Realität. — Ferner: In Jesu sieht der Verf. die reale Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens. Allein ist der Satz richtig *finitum incapax infiniti*, so ist auch eine solche Persönlichkeit gar nicht möglich, wie hier die von Jesu gefasst wird. Denn dann kann sich das Geistesleben des absoluten Geistes gar nicht mit dem Geistesleben eines begrenzten Menschengeistes weder zum einheitlichen Denken, noch weniger zum einheitlichen Leben einigen. Mithin muss die Persönlichkeit Jesu selbst zu den mythologischen Vorstellungen gehören, die Consequenz des reinen Denkens des autonomen Verstandes muss sie als eine unmögliche, die nie gewesen ist, nie seyn kann, streichen, auch diese sinnliche Hülle muss nothwendig fallen. Allein der Vf. bleibt vor der Linie stehen, handelt dagegen von Jesu als von einer geschichtlichen Persönlichkeit. — Endlich: Ist der Satz *finitum incapax infiniti* richtig, so kann auch der Begriff von Religion, dass sie eine Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen zum persönlichen Geistesleben sei, nicht bestehen. Der Verf. müsste einen ganz anderen Begriff aufgestellt haben, etwa diesen: Religion sei das reine Denken des menschlichen Verstandes über ein höheres Geistesprincip oder Derartiges. Allein der Verf. spricht diese nothwendige Consequenz seines Vordersatzes, die Selbstanbetung seines eigenen Verstandes nicht aus, verwickelt sich vielmehr mit seinem Begriffe von Religion in einen Widerspruch mit seinem ganzen logischen Denkprocesse.

Der Verf., der bei maasslosem Selbstdünkel eine Virtuosität im Höhnen an den Tag bringt, hat in seiner herausfordernden Vorrede die Kritiker seines Buchs vor den scharfen Fussangeln gewarnt, in die eine zu täppische Absprecherei gerathen dürfte. Ref. gesteht, dass diese Warnung für ihn das einzige Ergötzliche bei dem Studiren dieses Buchs — „dieses Buch will studirt seyn", Vorrede — gewesen ist. Denn je weiter er darin kam, desto merklicher wurde für ihn das: der Tod in den Töpfen. [A.]

2. *Dr.* Aug. Wünsche, יִסּוּרֵי הַמָּשִׁיחַ oder die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des alten Test. Leipzig (Fues) 1870. 123 S.

Vorliegendes inhaltsreiche Buch ist die edle Frucht angestrengten Fleisses und mühseligen Suchens und behandelt den leidenden Messias, dessen Gestalt nicht blos dem alten Test. schon in bestimmten Grundzügen vorschwebte, dessen Bild auch in den Talmuden und in den Midraschin durchleuchtet. In letzterer Beziehung hat der Verf. die Belagstellen aus der

Hagada entnommen, die er gegen die Anfeindungen der Kritik in seiner Vorrede vertheidigt und die ja auch Herder so hoch gehalten hat. Auf das alte Test. und die Hagada basirt er nun seine ganze Beweisführung und wir werden sehen, inwieweit der Verf. dem Zweck seiner Arbeit, den Beweis zu liefern, dass die alte Synagoge sich den Messias nie anders vorgestellt habe, als leidend und für die Sünden seines Volkes sich opfernd, Genüge leistet. Zunächst gibt er in kurzen Umrissen aus dem alten Test. eine Darstellung dieses Leidens und Sterbens, das wie er mit Recht behauptet mit zu dem innersten Triebwerk der alttest. Geschichte gehört. Da ist es denn vor Allem das alttest. Opfer als sinn- und vorbildliche Thatweissagung auf den leidenden Messias, dessen Grundidee er entwickelt, indem er davon ausgeht, dass es seinem Wesen nach Versöhnung war, insofern das Blut *qua* Seele oder *Nephesch* sühnt, eine Anschauung, der auch die rabbinische Theologie huldigt, wie der Verf. an Beispielen nachweist. Ueberhaupt bringt er hier vielfache Citate aus rabbinischen Schriften bei, die schlagend beweisen, dass die dem alttest. Opfercultus zu Grunde liegende Idee von der *satisfactio vicaria* und von der Nothwendigkeit derselben tief in das Leben des jüdischen Volkes eingedrungen ist, eine Idee, die freilich wie der Vf. treffend sagt trotz ihrer im Thieropfer geschehenen Verwirklichung eben immer nur Idee blieb, weil dies Opfer nie das leisten konnte, was geleistet werden sollte, so dass es nur im Hinblick auf den Messias seine sacramentale Bedeutung erhielt; indessen war den alttest. Frommen diese typische Bedeutung zum klaren Bewusstseyn gekommen.

Was aber das alttest. Opfer seiner Idee nach war und seyn sollte, das wurde durch die Weissagungen dem Volke Israel noch deutlicher gemacht — und mit diesen beschäftigt sich der Verf. in dem Abschnitte S. 29—55. Er unterscheidet drei Stufen in der successiven Entfaltung des Bildes vom leidenden und sterbenden Messias, deren erste durch das Protevangelium vorgezeichnet wird, welches auch die Targumisten in messianischem Sinn verstehen, als deren zweite er die davidischen Leidenspsalmen betrachtet, und als deren dritte ihm die Weissagungsrede Jes. 52, 13—c. 53 erscheint. So sinnig diese Gruppirung ist, so kann ich derselben doch nicht ganz beipflichten, da der Verf. die zwischeninneliegenden Weissagungen und Heilshoffnungen dabei ganz in den Hintergrund treten lässt und die Entfaltung des Bildes vom Allgemeinsten zum Speciellen und Speciellsten, bis alles zuletzt in Einer klar und bestimmt gezeichneten Person ruht, nicht in der historischen Entwicklung dargestellt wird. Denn meines Erachtens ist schon in der dem Abraham gegebenen Verheissung

und in den ahnungsvollen Worten des sterbenden Jacob ein wesentlicher Fortschritt bemerkbar, und bilden diese Weissagungen die Grundlage für die ganze folgende Heilsverkündigung. Dass jede Rücksichtnahme auf diese bedeutsamen Aeusserungen alttest. Heilshoffnung fehlt, muss als eine Lücke bezeichnet werden, wenn ich auch gern anerkenne, dass der Vf. den Inhalt der von ihm citirten Stellen klar und gründlich erörtert. Dagegen ist höchst interessant, was über die verschiedene Auffassung der Bezeichnung עֶבֶד יְהֹוָה beigebracht wird, in welcher Beziehung der Verf. zuerst die zwei Ansichten prüft, die diesen Ausdruck entweder collectiv fassen oder auf einzelne Personen mit Ausschluss des Messias beziehen, um dann Belagstellen aus der alten Synagoge beizubringen, welche denselben entschieden auf den Messias deuten. Diese Partie ist sehr gelungen und zeugt von den eingehenden Studien, die der Verf. machte und die der vollsten Anerkennung würdig sind.

Im zweiten Theile seiner verdienstlichen Arbeit lässt es sich der Verf. angelegen seyn, den Beweis zu erbringen, dass die alte Synagoge in ihren nicht lehrstreitigen Schriften jederzeit einen leidenden und sterbenden Versöhner bekannt hat; zu dem Ende citirt er zahlreiche Zeugnisse und bringt dieselben nicht blos in chronologischer Ordnung, sondern gibt auch eine genaue Uebersetzung, um so den Lehrgehalt der einzelnen Stelle recht klar und bestimmt hervortreten zu lassen. Der Verf. begründet seine ausgesprochene Ansicht zuvörderst aus dem babylonischen Talmud, einem bei allen Juden in hohem Ansehen stehenden Werke, und citirt Zeugnisse, die an Beweiskraft nichts zu wünschen übrig lassen; zudem lässt er es sich angelegen seyn, die widerstreitenden Ansichten über den Inhalt dieser Stellen zu entkräften, so dass sich gegen das von ihm Ausgesagte nichts einwenden lässt. Zahlreicher noch und ebenso evident sind seine Beläge aus der Midraschliteratur, die in grossartigen Zügen das sühnende Leiden und Sterben Christi bezeugt. Die Consequenzen, welche aus den einzelnen Citaten gezogen werden, die Hinweisungen, welche der Verf. darin auf die alttest. Schrift findet, sind unverkennbar richtig und liefern vollständig den Beweis, dass die messianische Idee im Volke Israel fortlebte und nach allen Beziehungen sich entfaltete, wie insonderheit die merkwürdige Stelle im *Jalkut Schimoni* darthut, woraus klar hervorgeht, dass sich der Glaube der Juden auf dem richtigen Verständnisse der alttest. Weissagung von der Person, der Natur und Aufgabe des Messias auferbaute. Ja noch mehr: es werden Zeugnisse angeführt, die es klar aussprechen, dass es im letz-

ten Grunde Gott der Heilige selber ist, der das Schwert gegen seinen Gesalbten führt, so dass durch diese bedeutsamen Urkunden das moderne Judenthum, dem der Glaube an einen leidenden Messias und seine priesterliche Selbstopferung abhanden gekommen ist, gerichtet und sein Kampf gegen das Christenthum als thöricht hingestellt wird. Es kann natürlich nicht unsere Absicht seyn, jedes der angeführten Zeugnisse nach seinem Lehrgehalt näher zu prüfen, da der Verf. Grundtext und Uebersetzung gibt und die Grundgedanken derselben sachlich richtig hervorhebt.

In einem Anhang S. 109 widmet der Verf. der Lehre von einem doppelten Messias, der die Vertreter der alten Synagoge huldigen, seine Aufmerksamkeit; einer Lehre, die schon von Gläsener und Schöttgen als ein Gewächs der nachchristlichen Zeit erkannt wurde und darin ihren Grund hat, dass die alte Synagoge die beiden Thatsachen der ewigen Existenzweise und der zeitlichen Erscheinungsform des Messias, sein Leben in Herrlichkeit und seinen Wandel in Niedrigkeit nicht zu vereinen vermochte. Der Verf. prüft mit grosser Gründlichkeit die einzelnen Aeusserungen hierüber und kommt zu dem Resultat, dass es ein sagen- und märchenhaftes Gewebe des späteren jüdischen Schriftthums ist, ohne sonderlichen Belang und ohne wesentlichen Einfluss auf die richtige Erkenntniss der alttest. Prophetie.

Wenn wir das gründliche Studium, das aus dieser Arbeit herausblickt, die grosse Klarheit, mit welcher der Verf. seine Aufgabe löst, und andererseits das Interesse, welches seine Darstellung erweckt, indem sie manchen bislang dunklen Punkt gelichtet hat, mit Befriedigung hervorheben, so erfüllen wir damit nur eine Pflicht der Dankbarkeit für diese treffliche Gabe, und sind wir der Ueberzeugung, dass sie jeder, der nicht oberflächlich urtheilt, als eine gediegene Leistung anerkennen und gebührend würdigen wird. Nur dürfte das Druckfehlerverzeichniss vollständiger seyn, namentlich in Bezug auf den hebräischen Text, welcher viele Fehler enthält.

[W. E.]

3. Ueber den Ursprung und die Dauer des Bösen, die zukünftige Welt und die christliche Offenbarung. Leipzig (Cnobloch) 1870. 43 S. 8.

Eine confuse Ausführung folgender Hauptgedanken: 1. Der Ursprung des Bösen lässt sich aus J. H. Fichte's Monadologie befriedigend erklären. „Fichte verwirft die Schöpfung aus Nichts, erkennt die Einzelwesen als Urwesen und findet in ihrem Trieb der Eigenheit und in ihrer Selbstverwirklichung den Ursprung des Bösen“; 2. Die Dauer der Herrschaft des

Bösen nimmt kein Ende; 3. Die zukünftige Welt besteht in Seelenschlaf und Seelenwanderung („Wiedergeburt"); 4. Die christliche Offenbarung muss durch „Kritik", Tendenzexegese und „Philosophie" zur Annahme obiger Ideen gezwungen werden. — Der, sich augenscheinlich für einen Welterleuchter haltende, Autor hat schon aus stilistischen Gründen wohl gethan, seinen Namen zu verschweigen. [Str.]

4. *Joan. de Turrecremata, Tractatus de veritate conceptionis beatissimae virginis, etc. Londini 1869. XLIII et 807 pag. 8 maj.*

Näheres über dieses bedeutsame Werk gibt der vollständige Titel: „*Tr. de ver. c. b. v., pro facienda relatione coram patribus concilii Basileae, a. D.* 1437, *mense Julio. De mandato sedis apostolicae legatorum, eidem Sacro Concilio praesidentium. Compilatus per reverendum patrem, fratrem J. de Turrecr., sacrae theologiae professorem, ordinis praedicatorum, tunc sacri apostolici palatii magistrum, postea illustrissimum et reverendissimum S. R. ecclesiae Cardinalem, episcopum Portuensem. Primo impressus Romae, apud Anton. Bladum, Asulanum,* 1547. *Nunc denuo luci redditus apud Jac. Parker, Oxoniis et Londini; et apud Rivington, Londini, Oxon. et Cantabrigiae,* 1869." Die Dedication der neuen Ausgabe lautet: „*Concilio Romae mox habendo opus eruditissimum Card. J. de Turrecr., de mand. sed. ap. leg. in usum patrum concilii Basileensis confectum, iisdem partium studio deditis abreptum, post saeculum fere integrum, volente Paulo III., typis mandatum, exinde autem ita sublatum, ut vix in una aliqua per totam Europam bibliotheca exstare compertum sit, D. D. D. demississime atque subjectissime qui, ut id publici juris denuo fieret, curavit.*" Dieser neue Herausgeber ist aber kein Anderer als E. B. Pusey, der auch die „*Praefatio*" unterzeichnet und das (buchhändlerisch höchst splendid ausgestattete) Werk mit kritischen und literarhistorischen Notizen versehen hat. Die Vorrede gibt biographische Nachrichten über den Card. de Turrecremata („*vernacule de Torquemada*"), von welchem nur das allgemein bekannt sei, „*eum Pontificii principatus propugnatorem fuisse studiosissimum*", während sein wichtiger Tractat *de Conceptione B. M. V.* unverdienterweise schon längst verschollen sei. Wir halten die Wiederherausgabe des Buchs allerdings für eine dankenswerthe Bemühung Pusey's und seiner Gehilfen; gerade ein treuer Anhänger der deutschen Reformation wird in seiner evangelisch-protestantischen Ueberzeugung vielfach durch den alten päbstlichen Cardinal bestärkt und gefördert. Denn Torquemada war inderthat ein für seine Zeit gründlich gelehrter und der reinen Bibellehre durchaus nicht abholder, leider aber dem

„apostolischen Stuhle“ zu abergläubisch anhängender Mann, der sich aber wenigstens eher mit Luther als mit Erasmus, Tezel und ihresgleichen hätte befreunden können. Nehmen wir uns also die Mühe, seinen „*Tractatus*“ etwas näher zu betrachten. Gleich nach Eröffnung des basler Concils (1431) drangen die Dominikaner, „*fervente spiritu*“, auf Entscheidung der Streitfrage von der (passiven) Empfängniss der Jungfrau Maria. Sie rechneten mit voller Bestimmtheit auf den Sieg des Dogma *de maculata conceptione; „existimabant enim, impossibile esse hoc posse diffiniri contra suam opinionem“;* sie hielten das aber für unmöglich „*tum propter universales Scripturae propositiones, tum propter SS. Patrum auctoritates. praecipue S. Bernardi, S. Thomae, S Bonaventurae, Alberti M., Alex. de Ales, et aliquorum aliorum, expressis verbis affirmantium, oppositam partem* (also die Vertheidiger der unbefleckten Empfängniss) *esse haereticam et contra fidem, tum ob decretum Mauritii Episcopi, et totius Universitatis Parisiensis, et alia quamplura, quae pro sua videbantur esse opinione.*“ Die im Herzen der *immaculata Conceptio* zugethane Mehrheit des Concils suchte Zeit zu gewinnen. Es erging ein „*mandatum Concilii*“, worin (nach Aufzählung aller „*disputationes, quae factae fuissent apud delegatos Concilii pro rebus fidei tractandis de Concept. B. V., utrum ejus anima in instanti suae infusionis in corpore praeservata fuerit a peccato originali an non*“, — man beachte diese eigenthümliche Fassung der Streitfrage!) dem Card. Ludwig von Arelate aufgetragen wurde, „*ut diligenter procuraret per omnes bibliothecas et singula archiva universarum ecclesiarum, monasteriorum, regumque et principum perquiri quoscumque libros, scripta, acta, deliberationes, decisiones, conclusiones publicas vel privatas quaslibet in generalibus studiis et alibi de hac materia factas atque ad eam quomodolibet spectantes, easque extrahi et ad synodum deferri, ut iis adjuta possit illa quaestionem hanc decidere et diffinire.*“ Augenscheinlich wollte man durch diese unerhörte Forderung die „*Diffinitio*“ auf die griechischen Kalenden hinausschieben; doch bei dem hitzigen Eifer der Dominikaner gelang das nicht. Denn „*post quadriennium*“ zeigte Card. Ludovicus dem immer noch tagenden Concil die Erfüllung seines Auftrags an, und nun erhielt der als „*theologus ipsius Eugenii IV.*“ in Basel anwesende Torquemada den Auftrag, „*secundo loco*“ den Satz zu vertheidigen: „*B. V. M., sicut et ceteros omnes, communi lege conceptos, peccato originali in illis sui primordiis obnoxiam fuisse.*“ Zum ersten Vertheidiger dieser These wurde Joh. v. Montenigro, Provinzial der Lombardei, gewählt, ein damals hochgefeierter Mann. Zum ersten Opponenten bestimmte man den Joh. von Segovia,

spätern Cardinal des Gegenpabsts Felix IV., welchem gleichfalls ein (ungenannter) Gehilfe beigegeben wurde. „*Iisdem respondendi et collegae sui argumenta sustinendi, objecta vero diluendi, officium ipsi incubuit Turrecrematae. Ad hoc vero opus conficiendum supellex largissima singulis adfuit, qualis in universis Europae bibliothecis hodie ne sparsim quidem repetenda est. Codices quippe universos, ad hanc partem spectantes, ubicunque exstiterint, in usus Concilii Basileensis extrahi mandaverat Praeses Concilii.*“ So arbeitete denn Torquemada seinen *Tractatus* in 13 „*Partibus*“ (jede in verschiedene Capitel getheilt) aus, konnte aber die Vorlesung seiner Arbeit von dem Concil nicht erlangen; im Gegentheil unterstand sich dieses, „*causa maxima ex parte inaudita, decretum fidei pro immaculata B. M. V. conceptione facere*“, und da der französ. König aus politischen Gründen die basler Beschlüsse anerkannte, so hat jenes „*infelix conciliabulum, cum suo decreto*“, schon seit jener Zeit ökumenisches Ansehen in Frankreich erlangt. (Ausführlich berichtet hierüber die „*Praefatio*“.) Dass der basler Synode sogar der gute Wille fehlte, die christliche Wahrheit gegen Irrthum und Aberglauben zu vertreten, zeigt schon die „*quaestio*“, über welche Torquemada und seine Gegner antwortend zu referiren hatten: „*Utrum magis pium sit credere, animam beatissimae Dei genetricis fuisse in instanti suae infusionis in corpore praeservatam a peccato originali, quam credere, ipsam virginem fuisse conceptam in peccato originali.*“ Man wollte eben keine reine, sondern eine „fromme“ Lehre, — just so, wie es der Pelagianismus aller Zeiten gefordert hat. Torquemada hat nun zwar schliesslich geantwortet: „*Magis pium est credere, B. Virginem conceptam esse in originali peccato, quam oppositum*“, aber er tadelt auch hart die selbstgewachsene „*pietas*“ des grossen Haufens und seiner unwissenden oder gewinnsüchtigen Leiter. Es gelte nicht, die Theorie nach der Praxis zu gestalten und den christlichen Glauben einer halbheidnischen „Frömmigkeit“ anzubequemen; gerade auf das Entgegengesetzte sei zu dringen. Ehe man die „Privilegien“ der h. Jungfrau nach eigenem Gutdünken, durch ein blosses „*Decet*“ oder „frommes“ *Libet*, festsetze, müssten zuvörderst die unveräusserlichen „Prärogativen“ des Erlösers sichergestellt werden. Für Christi unbefleckte Empfängniss zeuge die ganze „allgemeine Kirche“ und die ganze „theologische Schule“. Eine „*immaculata conceptio Mariae*“ dagegen werde von keinem Propheten noch Apostel, von keinem Kirchenvater oder „Heiligen“, von keinem nur irgend namhaften Kirchenlehrer behauptet; sie sei lediglich eine Erfindung obscurer, bornirter Köpfe und werde (*salva tamen semper pace!*“)

durch häretische Sophistereien, gefälschte oder untergeschobene Zeugnisse, Verdrehungen der Wahrheit, Verunglimpfung der Gegner, erdichtete Wunder und ähnliche Künste vertheidigt (für welche schweren Anklagen Torquemada überall den Beweis führt). So sei es denn dahin gekommen, dass man die h. Jungfrau dem Herrn Christo, die Creatur ihrem Schöpfer, fast ganz gleich stelle. Es werde bereits öffentlich gelehrt, *„quod B. Virgo sit aequalis Christo in omnibus, hoc excepto quod non est Deus"*; desgleichen, *„quod B. Virgo sedet a dextris Dei"*; ferner: *„B. Virginem satis fecisse cum Christo ad perficiendum sacrificium ejus pro peccatis nostris"*, und, *„quod Christus non fuisset perfectissimus mediator inter Deum et homines, si non praeservasset B. Virginem ab originali peccato."* Könne man sich bei solchen Ansichten gelehrter Theologen wohl noch verwundern, wenn unter dem gemeinen Volke und den niederen Klerikern die gröbsten Irrthümer hinsichtlich der Maria Platz griffen? Volk, wie gemeine Priesterschaft, *„non intelligens, quid est contrahere peccatum originale"*, verstehe unter der *immaculata conceptio* nichts Anderes als *„non per concubitum maris et feminae esse conceptam. In cujus signum* (heisst es darüber weiter, pg. 585) *in multis locis depingunt Virginem Benedictam ex solo osculo conceptam esse. Imo, quod gravius est et citissime per Ecclesiam radendum, in nonnullis clericorum breviariis scribitur historia B. Annae* (bekanntlich die angebliche Mutter der h. Jungfrau, wie Joachim ihr angeblicher Vater), *habens verba, quae sequuntur, ipsi Joachim per angelum dicta, videlicet: ‚Propter quod revertere ad conjugem tuam, et invenies eam habentem in utero de Spiritu Sancto. Pro quo gratias offeres Deo, et semen ejus erit benedictum, et ipsa erit benedicta et mater benedictionis aeternae constituetur'*, *etc. Quae verba* (sagt Torquemada schliesslich), *quoad illam partem, quod Anna erat in utero habens de Spiritu Sancto, quanto sint conformia fidei nostrae, et an sint praejudicialia privilegiis Christi, Ecclesia sponsa sua examinet et judicet."* Hierbei hat nur leider Torquem. selbst nicht begriffen, dass auch seine eigene, wie überhaupt die ganze mittelalterliche Vorstellung von der h. Jungfrau zu ähnlichen Monstrositäten drängt. Ist Maria schon in der ersten Minute oder Secunde nach ihrer Empfängniss so geheiligt worden, dass sie zeitlebens keine „Thatsünde" begangen hat (wie die Dominikaner lehren), so ist ja bis zur Annahme ihrer gänzlichen Freiheit von der „Erbsünde" kaum noch Ein Schritt. (So lange freilich dieser Schritt nicht gethan wird, besteht dennoch zwischen den betreffenden Partheien eine principielle Kluft, — von unermesslicher Tiefe, aber von der geringfügigsten Breite.) Aus

diesem Grunde bleibt Maria auch dem Dominikaner ein Wesen höherer Art, welchem er nach der göttlichen Trinität die grösste Ehrfurcht schuldig zu seyn glaubt. Bei so überschwänglichen Begriffen von Maria's Majestät und Heiligkeit vermag auf die Dauer der dominikanische Widerspruch gegen die *immaculata conceptio* keine Beweiskraft auf das Volk zu üben, welches sich mit einer Halbheit (und mehr ist ja die dominik. *Conc. maculata* nicht) niemals zufrieden gibt. Noch weniger freilich vermag sich der schlichte Laienverstand in die „Präservationstheorie" zu finden, da diese, wie der „*Tractatus*" schlagend nachweist, eine blosse Sophisterei ist. (Wir möchten freilich jetzt, wo sie den Stützpunkt eines neugebackenen römischen Dogma's bildet, noch etwas Anderes wider sie geltend machen, nämlich, dass sich hinter dieser Sophisterei der vulgärste Pelagianismus versteckt: die „Präservationslehre" affirmirt für jeden Nachkommen der gefallenen Protoplasten die Möglichkeit einer sündlosen Abstammung von Vater und Mutter; ohne diese, noch hinter Kant's Rationalismus zurückbleibende, Affirmation wäre die *immaculata conc. Mariae* eine absolute Sinnlosigkeit. Dieses eigentliche Princip der Präservationssophistik deutet selbst Torq. mehrfach an, — freilich nur soweit es sein eigener Semipelagianismus zulässt.) Kurz: die römischen Marienanbeter *minorum gentium* fragen, namentlich *in praxi*, ebensowenig nach den dominikanischen und antidominikanischen Conceptionsspinositäten, als nach dem subtilen Unterschiede von „*Dulia*" und „*Latria*", — und sie sind hierbei in gutem Recht. Die sicherste, consequenteste, einfachste und beruhigendste Grundlage des Mariencultus findet sich für jeden römischen Nichttheologen doch unbestreitbar nur in dem Satze: Ich glaube an die Himmelskönigin Maria, welche empfangen ist vom heiligen Geist und geboren von der Jungfrau Anna. Eine synodale oder papale Dogmatisirung dieses Satzes unmöglich gemacht zu haben, bleibt nun zwar das unverkennbare Verdienst der Dominikaner: sie drängten ihre wissenschaftlichen Gegner wider deren Willen von den, doch immerhin consequenten, Opinionen der „*multitudo*" hinweg auf das nichtige, widerchristliche Gebiet der „Präservation"; — weiter aber bringt es selbst Torquemada's Gelehrsamkeit nicht, weil auch sie in den Fesseln antichristischer Religiosität gefangen liegt. Wohl finden sich in dem „*Tractatus*" erfreuliche Tiefblicke in den Unterschied des Christenthums vom Marianerthum; aber sie verschwinden fast spurlos unter einem Wust von Aberglauben und Menschensatzungen. Der wahre Charakter der Erbsünde und ihrer unwiderstehlichen Herrschaft auch über die Jungfrau Maria, — die rechte Erkennt-

niss des Verdienstes Christi und der Kraft des Glaubens an dasselbe, — die unvergleichliche Bedeutung der h. Schrift und ihrer Auslegung durch sich selbst, — sind für Torq. doch verschlossen und versiegelt; nur dämmernde Ahnungen über Werth und Gewicht dieser Hauptstücke des christlichen Wesens tauchen zeitweise in dem „*Tractatus*“ auf, — fast nur, um sofort in den festen Gewahrsam der kirchlichen Obedienz eingesperrt zu werden. Das Traurigste hiebei ist die gänzliche Unfähigkeit, mit den göttlichen Dingen Ernst zu machen. Auch die gründlichst erkannten Objecte der Religion gelten für Torq., gerade so wie für die „gläubigen“ Unionisten, nur als subjective Menschengedanken, die weder durch die h. Schrift, noch durch die Tradition, ja selbst durch kein ökumenisches Concil, sondern definitiv erst und allein durch den obersten Bischof der „allgemeinen“ Kirche ihre Berechtigung erhalten können. Von diesem Punkte aus betrachtet erscheint der „*Tractatus*“ als ein Erzeugniss des Stockpapismus. Hierin waren nun Joh. v. Segovia und seine Genossen der Wahrheit ungleich näher: sie hielten die ökumenischen Synoden für keine willenlosen Mägde des römischen Pabstthums, — was Torq. ebenso heftig bekämpft, als den „*Error ex adverso, non fuisse B. Virginem post ascensionem Christi subjectam Petro, et consequenter cuicunque pontifici Romano, qui pro tempore fuisset.*“ Es fehlt wenig daran, dass er Christum selbst unter den Pabst stellt; ja factisch geschieht dies wirklich, weil er des Pabstes Wort über Christi Lehre setzt, — nicht weniger wie über die gesammte (patristische und scholastische) Tradition. Wir freuen uns also wohl der vielen Wahrheitsfunken, die im „*Tractatus*“ glimmen; zum Lodern und Zünden konnten sie aber doch nur erst durch den lebendigen Sturm erwachen, der 100 Jahre später von Wittenberg her und über Basel hinweg brauste. [Str.]

XVI. Christliche Ethik.

1. Rothe, Richard, *Dr.*, Theologische Ethik. Dritter Band. 2 Aufl. Wittenberg (Kölling) 1870. XV u. 33 Bogen in gr. 8.

Den Freunden der Rothe'schen Speculation wird die Erscheinung der 2. Auflage des 3. Bandes seiner theologischen Ethik, dem der IV. und V. Band noch im Laufe dieses Jahrs folgen soll, sehr erwünscht seyn. Professor *Dr.* Holtzmann hat sich der Mühe der Herausgabe mit grosser Gewissenhaftigkeit unterzogen, indem er durch Zuhülfenahme der Handausgabe des sel. Verfassers und dessen Kollegienheftes diejenigen,

immerhin geringen, Abweichungen von der ersten Auflage parenthetisch vorgenommen hat, welche *Dr.* Rothe selbst vorgenommen haben würde, sich aller eigenen Zuthat enthaltend, wie sehr er auch an einzelnen Stellen dazu versucht seyn mochte. An den Stellen nämlich, wo mit nachweisbarer Gewissheit nach der 1. Auflage eine spätere Aenderung in Rotheschen Gedanken eingetreten war, die sich aber weder in der Handausgabe, noch in dem Kollegienhefte vermerkt fand. Es ist diese Art Selbstverleugnung sehr anzuerkennen, weil sie dem Leser Gewissheit gibt, dass er Nichts empfängt, als was Rothe selbst geschrieben hat. Auch der Lehrumfang des vorliegenden Bandes ist dem der ersten Auflage gleich und umfasst somit die 2. Abtheilung der Güterlehre — das höchste Gut in seiner konkreten Wirklichkeit — die Tugend- und die Pflichtenlehre. Unsere Zeitschrift kann sich deshalb in ihrer Beurtheilung des Werks auf frühere Besprechung desselben beziehen, zumal sich darin, auch nach wiederholt angestellter Prüfung des Ganzen, nichts geändert hat. Die Gedankenwelt von Rothe ist nicht die unsrige und wird es nie werden. Wir räumen gern ein, dass wir es hier mit einem grossartig angelegten und mit eminenter Gedankenschärfe consequent durchgeführten wissenschaftlichen Werke zu thun haben und zollen hierin dem Verf. gerechte Bewunderung, aber gerade an den entscheidenden und am weitesten greifenden Stellen seines speculativen Gedankenganges drängt sich uns aus Gründen der objectiven Wahrheit der entschiedenste Widerspruch auf, über den wir nicht hinaus können. Bei vorliegendem Bande erhebt er sich besonders gegen die Lehren von der Sünde, von der Erlösung, von der Kirche und dem tausendjährigen Reiche. Denn soll die Sünde aus der materiellen Natur des Menschen causiren und mit dieser ursprünglich gesetzt seyn, „da die Schöpfung derselben an sich den Menschen in absoluten Gegensatz gegen Gott gesetzt“, so muss die Sünde nothwendig seyn, sie muss an Gott ihren Urheber haben und ihre Schuld muss auf Gott fallen, Rothe'sche Kunst wehre sich dagegen wie sie wolle. Und soll die Erlösung darin bestehen, dass der, allerdings wunderbar geborene Mensch Jesus sich zu der Gemeinschaft mit Gott emporarbeitet und sich darin hält und erhält, so muss sie, angenommen dass jenes richtig wäre, auf das Individuum Jesu beschränkt bleiben, da ein Mensch doch über seine nothwendige Umgrenzung nicht hinaus kann. Und soll die Kirche an ihrer Selbstauflösung und an ihrem Uebergang in den Staat arbeiten, so hat sie aufgehört Kirche zu seyn oder vielmehr sie ist nie Kirche gewesen. — Nicht als ob wir der speculativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten

abhold wären, die tiefsten Geister arbeiten daran, aber man entkleide die Rothe'schen Gedankenwege eben ihrer reichen Umhüllung und dringe auf den einfachen Kern, so blickt uns der dürre Satz des alten Rationalismus an mit vorwiegender Negation biblischer Grundwahrheit. [A.]

2. *Dr.* A. F. C. Vilmar, Theologische Moral. Academische Vorlesungen. Nach dessen Tode herausgegeben von C. Chr. Israel. Erster Theil. Gütersloh (Bertelsmann) 1871. XII u. 392 S. $1^5/_6$ Thlr.

Mit grosser Freude begrüssen wir vorliegendes Werk. Freuen wir uns doch über jede neue Erscheinung auf theologisch ethischem Gebiete. Es ist gewiss nicht ohne Bedeutung, dass gerade in der Gegenwart mit solchem Eifer auf diesem Gebiete gearbeitet wird. Die Ethik offenbart uns den universellen Charakter des Christenthums, sie zeigt uns, dass letzteres nicht blos eine neue Lehre, auch nicht blos ein System göttlicher Thaten und Gedanken ist, sondern auch ein schöpferisches Lebensprincip, welches das individuelle Menschenleben wie den Gesammtbereich natürlicher Lebenspotenzen erneuernd und verklärend zu durchdringen im Stande ist. Diese Erkenntniss thut aber gerade in der Gegenwart angesichts der riesigen Entfaltung aller kosmischen Mächte besonders noth, und zu ihr zu verhelfen, ist gewiss eine Hauptaufgabe der Theologie der Gegenwart.

Wer sollte sich nun auch nicht von vorn über eine Ethik von Vilmar freuen? Auch derjenige, der den theologischen Standpunkt Vilmar's nicht nach allen Seiten, und die politische oder kirchenpolitische Richtung desselben gar nicht vertreten möchte, muss zugeben, dass Vilmar eine hochbegabte, reich ausgestattete Natur, ein gewaltiger Geist war, wie deren in den letzten Jahrzehnden in deutschen Landen nicht viele aufgetreten sind; dass er aber noch mehr war, einer der kräftigsten, muthigsten Zeugen der christlichen Wahrheit, einer der geistvollsten, wirksamsten, unerschrockensten Vertreter der christlichen Weltanschauung in der Gegenwart. Es war in diesem Manne inderthat eine seltene Vielseitigkeit, ein seltener Geistes- und Gemüthsreichthum. Wie klang in seiner Seele alles Hohe, Grosse und Herrliche der deutschen Vorzeit an, und mit welcher Liebe hatte er sich in dieselbe versenkt! Wer hätte sich an seiner Literaturgeschichte, die ein wahres Volksbuch geworden ist, nicht schon erquickt? Welch eine Fülle ächter Geistespädagogie, welch ein seelsorgerlich reiches und weites Herz muss dieser Mann ferner in seinem früheren Amte als Gymnasiallehrer seinen Schülern entgegengebracht haben! Wir fühlen die Schläge dieses Herzens heute noch,

wenn wir Vilmar's Schulreden lesen. Etwas Schöneres, etwas geistig und geistlich Nahrhafteres kennen wir auf diesem Gebiete nicht.

Sehen wir uns nun das vorliegende Werk näher an, so tritt uns vor allem eins entgegen, die volle Entschiedenheit und Charakterfestigkeit des Verfassers: ein Mann, ein ganzer Mann, ein Mann in Christo spricht zu uns. Vilmar hat bekanntlich eine Theologie der Thatsachen geschrieben; wenn dieses Buch auch manches bietet, dem wir nicht beipflichten können, so enthält es doch auch ungemein viel Kernhaftes und Schlagendes und ist eine bittere Arznei gegen die Glaubensschwäche der Zeit. Vilmar hat es durchaus mit Thatsachen, mit Realitäten zu thun, und was er schreibt ist selbst eine That; eine That ist das vorliegende Buch; seine ganze Seele hat Vilmar in seine Vorlesungen über Moral, die er in den Sommersemestern der Jahre 1856—1867 in Marburg hielt, niedergelegt. Aus diesen Vorlesungen ist das Werk als ein *opus posthumum* — Vilmar starb am 30. Juli 1868 — hervorgegangen. Mit tiefer Pietät redet der Herr Herausgeber, ein dankbarer Schüler Vilmar's, von diesem und von dem Eindruck seiner Vorlesungen über Moral; „es wird allen das Bild unvergesslich seyn, wie er dasteht, der markige Mann, mit tief ernstem Angesicht seinen gewichtigen Vortrag haltend, kein Wort zu viel und keins zu wenig, mit einer Sicherheit und einer Gewissheit, die auch den fernsten Zweifel gänzlich ausschlossen und dem Zuhörer das Gefühl einflössten, dass der Vortragende mit seiner ganzen gewaltigen Persönlichkeit für jedes Wort einstehe."

Das Andere, was uns in dieser Schrift wohlthut, ist die überall hervorleuchtende tiefe Glaubenserfahrung Vilmar's: es ist wirklich an Vilmar etwas zu verspüren von der Vermählung mächtiger Naturkraft mit warmem, glühendem Glaubensleben, wie sie uns in der Person Luther's in prototyper Weise entgegentritt. Vilmar ist ein treuer Sohn Luther's und der lutherischen Kirche. Der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist auch sein Standort. In den gewaltigen Gegensätzen von Sünde und Gnade bewegt sich seine ganze Anschauung. Er hat den sichern Weg von der einen zur andern gefunden; alles athmet starke, fröhliche Glaubenszuversicht.

Vilmar lebt und webt ferner in Gottes Wort. Die *ideae scripturariae*, um mit Bengel zu reden, gelten ihm unendlich mehr als die *ideae scholasticae*. Das Werk enthält namentlich in der zweiten Hälfte eine ungemein reiche, geistvolle, in die Tiefe dringende Schriftbenutzung. Selbst wenn man hinsichtlich der Methode dieser verschiedener Ansicht seyn sollte, ist

es jedenfalls grossartig, wie er an der Hand der Schrift ein reiches, gewaltiges Tableau von Sündengeschichte und Sündenentwicklung uns vor Augen führt, dem das Gepräge tiefster Originalität von Anfang bis zu Ende aufgedrückt ist.

Hiezu kommt der weite geschichtliche Umblick, von dem das ganze Werk zeugt. Vilmar hatte eine Masse geistigen Stoffes in sich verarbeitet und wusste ihn für die Wissenschaft der Ethik zu verwerthen. Ueberall treffen wir auf inhaltreiche sprachliche Untersuchungen, auf culturgeschichtliche Schlaglichter interessantester Art. Seine Liebe zum deutschen Volk, sein brennender Eifer für Erhaltung seiner edelsten Güter, das Evangelium und die Kirche Gottes, durchleuchtet das Ganze. Volksthum und Christenthum berühren und normiren sich in ihm auf's schönste.

Hiemit hängt nun auch sein tiefer Schmerz, ja sein glühender Zorn über so manche bedenkliche Zeichen der Zeit zusammen. Vilmar hat etwas Prophetisches; mit unerbittlicher Schärfe prüft er die Zeitsünden, und schneidet tief ein in das faule Fleisch der Zustände der Gegenwart. Der gewaltige sittliche Ernst, mit welchem der Mann zu uns redet, hat überhaupt etwas tief Ehrwürdiges und Ergreifendes.

Niemand wird an dem vorliegenden Werk, selbst wenn er mit Methode und Anlage nicht durchaus einverstanden ist, die wissenschaftliche Virtuosität verkennen. Mit dieser einigt sich nun aber eine durchaus praktische Art im edelsten Sinne des Worts. Vilmar kann mit seinen Glaubens- und Lebenserfahrungen nicht zurückhalten und er thut wohl daran. Manchmal könnte man bei seiner Art an die alte Casuistik erinnert werden; er verfällt aber nicht in deren zerstückelnde, atomistische, zufällige Weise. Bei dem durchgängigen *habitus practicus* hat das Werk nicht blos viel Lehrreiches für den praktischen Geistlichen, sondern überhaupt etwas geistlich sehr Bekräftigendes, Erbauendes im besten Sinne. Der Herausgeber hat Recht, wenn er sagt: Hier ist Theologie vom Leben zum Leben.

Sprache und Darstellung tragen ganz den aus den Werken Vilmar's hinlänglich bekannten Stempel; sie sind markig, frisch, lebendig und erheben sich häufig zu nicht geringem Schwung und Glanz. Hie und da wird man freilich auch die Spuren des Collegienheftes gewahr.

Ueberhaupt müssen wir nun auch die Schattenseiten an diesem trefflichen, originalen Werke hervorheben. Uns will es bedünken, dass Vilmar bei seinem durchaus reellen Denken und seinen substantiellen Anschauungen doch einen zu grossen *horror* hat vor allen formalen Bestimmungen, auch solchen, die

nun einmal in der Wissenschaft sich eingebürgert haben und in ihr unentbehrlich sind. Dadurch leidet seine Methode und hat sich hie und da, wie wir glauben, wirklich Unrichtiges eingeschlichen.

Hiemit hängt seine tiefe Abneigung gegen die gewöhnlichen theologischen Behandlungen zusammen, die sich nun auch auf die kirchliche Theologie im engern Sinne, und auf so manches in dieser erstreckt, was als wirklicher Gewinn, als nicht zu verachtender Fortschritt bezeichnet werden muss.

Vilmar bewegt sich ferner zu sehr in absoluten Gegensätzen. Vilmar ist kein Mann der Vermittlung, und dass er dies in des Wortes gewöhnlichem Sinne nicht ist, rechnen wir ihm hoch an. Es gibt aber doch auch eine vollberechtigte, zu erstrebende, nothwendige Vermittlung. Mit der falschen scheint uns Vilmar doch auch vielfach die wahre Vermittlung allzusehr zu beseitigen. Es gibt einen Gegensatz zwischen Natur und Gnade, der in keiner Weise überbrückt werden kann. Wir stehen nach dieser Seite ganz auf dem Boden unseres Bekenntnisses. Allein Vilmar scheint uns — wir wollen noch nicht abschliessend urtheilen, bevor der zweite Band erschienen ist — über unser Bekenntniss noch hinaus zu gehen, überhaupt die Verbindungsfäden, welche zwischen beiden Gebieten nun einmal trotz ihrer Geschiedenheit gegeben sind, zu wenig anzuerkennen.

Die angegebene Eigenthümlichkeit zeigt sich nun auch in dem Urtheil über die Gegenwart. Wir haben Vilmar's einschneidendes Urtheil über die Schäden der Zeit gerühmt und rühmen es noch; aber unsere Zeit trägt doch nicht blos Schlimmes in ihrem Schoosse; sie hat auch ihr Gutes. Man darf, man muss dies anerkennen; man rühmt auch hierin das Christenthum, dessen sachlich segnender Einfluss auch da sich manchfach zeigt, wo man persönlich ihm fremd ist und fern steht. Namentlich verurtheilt Vilmar unsere politischen und socialen Zustände geradezu. Hier müssen wir unserntheils ihm bestimmt widersprechen und halten manche seiner Aufstellungen für hochbedenklich. Aber auch solche Aeusserungen, wie S. 358: ‚Darum ist es denn eines der gewissesten Zeichen des bevorstehenden Untergangs unseres Volks, eines der gewissesten Zeichen, dass das Erbe unserer Väter auf die letzte Neige geht, dass zuerst in unseren Tagen Deutsche aufgestanden sind, welche die Dankbarkeit als eine Altweiberalbernheit geschmäht und den Undank als männliche Tugend proclamirt haben‘, sagen uns zu viel. Man kann letzteres doch nicht als einen Grundzug unserer Zeit bezeichnen, und eben darum ist uns ersteres eine übereilte Schlussfolgerung. Ueberhaupt tritt uns

als Kehrseite der selbständigen, entschiedenen, geschlossenen Persönlichkeit Vilmar's manches Outrirte, Paradoxe, Einseitige und Herbe entgegen. In seinem Urtheil auch über verdiente kirchliche Theologen ist er einigemal förmlich absprechend, z. B. S. 66, ja er sieht, wo wirklich nur verschiedene Anschauungen sind, die mit der Heilsidee selbst nichts zu schaffen haben, schon Widerchristisches. Wir heben dies hervor, weil wir das Buch recensiren. Jedes menschliche Werk participirt an der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit. Wir treten hiemit dem Gedächtnisse des ehrwürdigen Mannes gewiss nicht zu nahe. Er selbst steht ja jetzt vor uns, gereinigt von den Erdenschlacken. Manches auch von diesem Werke wird im Feuer der Kritik verbrennen, aber ein edler Kern wird bleiben, und von Vielen zum Segen und zu reicher Befruchtung genossen werden.

Wir gehen nun zur Besprechung des Einzelnen über. In einer allgemeinen und besonderen Einleitung redet der Verf. von Namen, Begriff, Prinzip und Literatur der theologischen Moral; sodann von Normalbeschaffenheit, Bestimmung und Freiheit des Menschen; vom Gesetz und vom Gewissen. Wir können nicht umhin, die Einleitung, namentlich die allgemeine, für das beziehungsweise Schwächere zu erklären. Völlig klare Begriffs- und Grenzbestimmungen sucht man hier vergebens. Ganz recht geben wir dem sel. Verfasser, wenn er sich gegen die wenigstens früher gewöhnliche Eintheilung der Ethik in Güterlehre, Pflichtenlehre und Tugendlehre wiederholt erklärt; diese Eintheilung bekundet von vorn eine Vermischung der theologischen Ethik mit der philosophischen. Wenn er nun aber die theologische Dogmatik und Ethik so von einander scheidet, dass er erstere auf die Frage: worin bestehen die göttlichen Thatsachen der Erlösung des Menschengeschlechts? die zweite auf die Frage: wie vollziehen sich diese göttlichen Thatsachen der Erlösung an dem Menschen? antworten lässt, so ist dies offenbar unzutreffend. Man kann bei letzterem doch nur an die Heilsaneignung denken, diese gehört aber zum mindesten ebenso in die Dogmatik als in die Ethik. So lautet dann auch die Gliederung letzterer ganz dogmatisch, sofern sie dem Verfasser 1) die Lehre von der Sünde, 2) die Lehre von der Wiedergeburt und 3) die Lehre von der Heiligung umfasst. Der Verfasser beruft sich hiefür auf die Dreitheilung des Römerbriefs; allein man wird doch stets die ersten beiden Theile des Römerbriefs, sofern von dieser Eintheilung überhaupt gesprochen werden kann, als mehr dem Gebiet der Dogmatik als Ethik angehörig betrachten. Wir leugnen nun durchaus nicht, dass der Verfasser dasjenige, was formell ganz

dogmatisch lautet, in der wirklichen Ausführung vielfach ethisch behandelt; worauf schon die andere für jene Eintheilung gewählte Form: Krankheits-, Heilungs- und Gesundheitsgeschichte des innern Menschen hinweist. Allein es ist die Bezeichnung: innerer Mensch, offenbar wiederum etwas unklar, sofern man nicht weiss, soll man an den Menschen überhaupt oder an den Christen denken. Thatsächlich geht dem Verfasser in der spätern Ausführung beides in einander über. Und jedenfalls sind ihm Dogmatik und Ethik nicht scharf gesondert. Zu weit gegangen ist es, wenn der Verf. behauptet: ‚Es ruht übrigens die Weglassung der Lehre von der Sünde aus der Moraltheologie noch, wenngleich mitunter vielleicht unbewusst, auf der im Uebrigen längst antiquirten Grundanschauung von der Autonomie des Menschen, nach welcher der Mensch ursprünglich gut ist, das Sittengesetz vollständig in sich trägt, und nur in einzelnen Fällen und Handlungen aus Schwäche von diesem autonomischen Gesetze (?) abweicht.‘ Man könnte sich grade im Interesse einer spezifisch christlichen Anschauung gegen jene Aufnahme erklären. Die theologische Ethik hat es nun einmal mit dem christlichen Leben als solchem zu thun, für dieses ist die Sünde wohl Voraussetzung, auch ist von der Sünde innerhalb desselben als fort und fort zu überwindender Macht der als einer im Gegensatze zu demselben sich wieder geltend machenden widergöttlichen Potenz (man denke z. B. an die Sünde wider den h. Geist) die Rede; aber genau genommen hat es die christliche Ethik als die Wissenschaft vom christlichen Leben mit der Lehre von der Sünde oder den Sünden unmittelbar nicht zu thun. Wir gestehen nun freilich, dass der Verf. von Art und Entwicklung der Sünde so vortrefflich handelt, dass wir den ganzen Abschnitt um keinen Preis missen möchten. Allein es tritt hier doch weiter recht sichtlich zu Tage, wie unsere Theologie noch im Unklaren ist über das von der theologischen Moral zu umschliessende Lebensgebiet und in welcher Unsicherheit die Methode derselben sich bewegt. Hierüber klagt z. B. auch Luthardt (Ethik Luthers S. 5) und fügt bei: ‚Bei aller Freiheit, welche der individuellen Auffassung und Behandlung gelassen werden mag, müssen sich doch für diese wie für jede andere Wissenschaft gewisse allgemeingiltige Grundzüge festsetzen lassen, welche sich aus der Natur und dem Wesen dieser Wissenschaft ergeben.‘ Auffallend ist uns namentlich, dass die Grundzüge eines ethischen Systems, wie sie von Hofmann im Schriftbeweis gegeben hat (vgl. auch in der Zeitschrift für Protest. u. Kirche Jahrg. 1863. I, 251 den interessanten Artikel: lutherische Ethik), noch so wenig Berücksichtigung ge-

funden haben. Es ist allerdings die Gefahr vorhanden, dass wenn der ethische Stoff rein auf dem Wege der Evolution gewonnen wird, der Schein entsteht, als sei das christliche Leben überhaupt eine Art naturnothwendige Entfaltung von einem ein für allemal gegebenen immanenten Prinzip aus; dass dasselbe Kampf und Arbeit ist und auch gleichmässig über ihm stehender Potenzen bedarf, kann allzusehr zurücktreten; Begriffe, die bisher vollkommenes Bürgerrecht in der Ethik erlangt hatten, und innerhalb derselben doch wohl nicht zu entbehren sind, wie Gewissen und Gesetz, können aus ihrem Gebiete völlig ausgewiesen werden oder doch in sehr dürftiger Gestalt zur Behandlung kommen. Wenn nun aber eine scharfe wissenschaftliche, aus der Natur des christlichen Lebens und der von ihm umschlossenen Gebiete sich von selbst ergebende Architectonik mit dem nicht zu verachtenden Grundsatze, den von Harless in seiner Ethik (6. Auflage S. 17) aufstellt: ‚über dem wissenschaftlichen Bedürfnisse formell-logischer Schematisirung steht mir das Verständniss der Realitäten', sich verbände oder doch die Verbindung beider Momente allen Ernstes erstrebt würde, wäre man wohl dem Ziele um einen Schritt näher. Denn das wäre allerdings vom Uebel, wenn um der formellen Behandlung und systematischen Stringenz willen das Verständniss der Sache selbst Schaden litte.

Sehr schwankend und unsicher sind nun auch die Bestimmungen des Verfassers über das Prinzip der Moraltheologie; letzteres liegt ihm lediglich in dem geschichtlich gegebenen Verhältnisse des Menschen zu Gott: sie geht aus von Gott und kehrt zurück zu Gott durch Jesum Christum. Dies ist nun an und für sich ganz richtig, aber ein Prinzip ist damit nicht bezeichnet. Das Prinzip der theologischen Ethik muss nach der Natur des Christenthums gerade im Gegensatz zu den Prinzipien der ausserchristlichen Moral nicht blos eine objective sondern auch eine subjective Gestalt tragen, vielmehr ist es Prinzip im vollen Sinn erst durch seine subjective Existenz. Das Christenthum steht uns nicht blos als objective Thatsache gegenüber, sondern gewinnt in dem Einzelnen durch den heiligen Geist auch eine persönliche Gegenwart; das gesammte christliche Leben ist nach der einen Seite wenigstens Entfaltung aus dieser Verinnerung der göttlichen Heilsthat in Jesu Christo durch den Glauben und heiligen Geist; das heisst, das Christenthum ist immer auch eine neue Lebensschöpfung innerhalb des gläubigen Subjects und in dieser neuen Lebensschöpfung ist die ganze Fülle des christlichen Lebens wie im Keime enthalten. Hiernach wird man unter dem Prinzip der theologischen Ethik die Wiedergeburt, die Gottesgemeinschaft

des Menschen in Christo durch den heiligen Geist, die mit der Wiedergeburt gegebene aus dem rechtfertigenden Glauben quellende Liebe oder dem Aehnliches zu verstehen haben. Absichtlich gehen wir auf nähere Bestimmungen hier nicht ein.

Diesem christlich-ethischen Lebensprinzip steht dann die gesammte sittliche Welt gegenüber, um von ihm durchdrungen und verklärt zu werden. Mit Unrecht polemisirt hier der Vf. gegen von Harless, sofern derselbe ein menschlich anerkanntes, auch ausserhalb der Offenbarung vorhandenes Ethisches setzt, welchem nur göttliche Sanction zu geben sei, während er selbst hierinnen, wie er mehrmal wiederholt, ‚versprengte Trümmer aus dem Urzustande des Menschen', ‚Trümmer einer zersprengten ethischen Urwelt' erkennt. Irren wir nicht ganz, so verwechselt hier der Vf. Sittliches im engern und weitern Sinne. Die sittlichen Triebe und Anschauungen, die in dem gefallenen Menschen noch vorhanden sind, seine Erkenntniss dessen, was vor Gott Rechtens ist, mögen so genannt werden, ‚*tenet homo aliquam particulam legis*', sagt mit Recht die Concordienformel in dieser Beziehung. Neben diesem durch die Sünde tief getrübten sittlichen Bewusstseyn existirt allerdings im Zusammenhang hiemit eine sittliche Welt, welche als solche nicht erst vom Christenthum geschaffen worden ist, sondern auch ausserhalb desselben vermöge der auch in der gefallenen Menschheit noch vorhandenen Gegenwart Gottes sich findet. Diese sittliche Welt hat ihre bleibenden Grundformen, Ehe, Familie, Staat u. s. w., und bezüglich dieser Grundformen gilt allerdings das obige Wort von Harless's, was derselbe übrigens in der letzten Auflage seiner Ethik noch klarer so ausspricht: ‚Zu dieser concreten Welt sittlicher Lebensmächte verhält sich das, was von Christus ausgeht, weder wie ergänzende Vervollkommnung, noch wie eine gegensätzliche Aufhebung. Die vom Geiste Christi ausgehende Macht ist vielmehr einerseits das göttliche Ja und Amen, durch welches das menschlich-sittliche Bewusstseyn besiegelt wird, andererseits die volle Gegenwart und Wirksamkeit dessen, welcher wie Schöpfer so Versöhner und Heiliger alles kreatürlichen Daseyns ist, in den Herzen der Seinen; es handelt sich in beiden Fällen nicht um Neuschaffung des menschlichen Lebens nach seinen substantiellen, ethischen Verhältnissen, wohl aber um Darstellung der von einem verneuenden Geistesprinzip durchdrungenen und verklärten Naturgestalt des menschlichen Lebens' (S. 8 f.). Dass der sel. Verfasser sich mit solcher Energie gegen die Verrückung der Grenzen theologischer und philosophischer Ethik erklärt, können wir ihm nur danken. Aber sein Urtheil über letztere ist doch wohl zu scharf. So wird z. B. die

ethische Anschauung eines Fichte (des älteren) unter diejenigen gerechnet, „welche von uns als abgöttisch und die Menschheit in ihrem Lebenskerne mit scharfem Gifte zerstörend unbedingt verworfen“ werden müssen, während z. B. ein Theolog von dem sittlichen Lebensrecht wie Heinrich Thiersch Fichte einen Mann von so „ungemeiner sittlicher Würde und Energie“ nennt, „dass seine Sittenlehre wohl das Beste zu nennen ist, was je auf philosophischem Standpunkt über Ethik geschrieben worden ist“ (Ueber christliches Familienleben S. 96). Auch ist es wiederum allzu radical, wenn der Verfasser Begriffe wie „sittlich“, „höchstes Gut“ ohne weiteres aus der theologischen Moral verbannt wissen will. „In der neuern Zeit“, sagt er, „ist vor dem Gebrauch des Wortes sittlich in der Theologie zu warnen, da das Wort eigens dazu gebraucht worden ist, um die individuelle Ueberzeugung, Neigung dem Gesetze gegenüber auszusprechen; z. B. ist es für unsittlich erklärt worden, die Heiligkeit der Ehe zu behaupten“ (S. 4). Eine Verkehrung aller ethischen Begriffe, nach welcher gut bös und bös gut, der Teufel selbst wohl nach Proudhon der „Gesegnete des Herrn“ genannt wird, hat doch mit dem Gebrauch des Wortes „sittlich“ nichts zu schaffen, das zunächst ein *terminus medius* und in der Ethik unbedingt unentbehrlich ist.

Bezüglich der sehr aphoristisch angegebenen Literatur möchten wir nur das Eine bemerken, dass unter der Rubrik: Eudämonismus doch kaum der edle treffliche Mosheim neben Steinbart, Michaelis und Bahrdt angeführt werden kann. Mosheim hat allerdings das Prinzip der Glückseligkeit obenangestellt und hat dadurch dem Eudämonismus der Wolf'schen Popularphilosophie Bahn gebrochen; er selbst steht aber durchaus noch auf biblischem Grunde; seine Moral ist von evangelischem Geiste durchhaucht. Uebrigens erkennt dies Vilmar S. 111 selbst an: ‚Mosheim mit seiner zwar höchst weitschichtigen aber in allen Hauptsachen gründlichen und treffenden Kritik verdient nicht die Geringschätzung, welche ihm zu Theil zu werden pflegt.‘

Neben der allgemeinen hat nun Vilmar, wie schon gesagt, noch eine besondere Einleitung, in welcher er von der Normalbeschaffenheit und der Freiheit des Menschen, vom Gesetz und vom Gewissen redet (S. 23 — 115). In dem ersten Abschnitt wird Vieles behandelt, was rein dogmatischer Natur ist und sonst in dem *locus de statu integritatis* zur Sprache kommt. Ganz klar sind uns die Ausführungen des Vf. wieder nicht geworden, und wie wir glauben, um dessetwillen nicht, weil die sittliche Lebensbewegung im Allgemeinen und dieselbe

unter der Voraussetzung der dem Menschen anerschaffenen Gottesgemeinschaft, und in letzterer, d. h. in dem ursprünglichen Zustande des Menschen die substantielle und die ethische Seite nicht klar geschieden ist. Der Vf. streitet gegen von Harless, der die Natur des Sittlichen in der freien Uebereinstimmung mit einem Lebenszwecke findet — eine ganz richtige und für die allgemeine Natur des Ethischen nothwendige Bestimmung. Der Lehre der Schrift und Kirche ist hiedurch in keiner Weise zu nahe getreten. Wohl aber geht Vilmar zu weit, wenn er behauptet, ‚dass der Mensch als Ebenbild Gottes blos seyn solle was er ist, Ebenbild Gottes, und nicht werden solle.' Hier ist entweder alle Entwicklung des ersten Menschen ausgeschlossen oder es muss gesagt werden, wenn der Mensch seyn soll, was er ist, d. h. doch wohl wenn er die Gottesbildlichkeit nach allen Seiten durchführen solle, so muss er auch zugleich etwas werden was er noch nicht ist. Aehnlich wie der Christ auch in der Gottesgemeinschaft steht, in dieselbe von neuem versetzt ist und sie nun nach allen Seiten zu bethätigen hat, eben damit aber in die von ihm schon besessene und genossene Gemeinschaft mit Gott immer mehr hinein wächst. Es ist viel zu viel geschlossen, wenn Vilmar mit der Annahme eines dem Menschen ursprünglich gesetzten Werdens die mehr oder weniger klar gehegte Voraussetzung gegeben findet, dass der Mensch sich aus den Naturkräften heraus habe entwickeln müssen; wäre dies richtig, so wären so ziemlich alle neueren kirchlichen Theologen und auch Luther Naturalisten. Denn auch Luther sagt zu Gen. 2, 17: *Adamus de innocentia puerili esset translaturus in innocentiam virilem.* Sehr schön sagt Vilmar: ‚Der Mensch hing mit seinem ganzen Wesen nach Leib, Seel und Geist an Gott, mit tiefem, innigem und sonnenhellem Schauen in Gottes Willen und Werk, wie ein Kind an der Mutter Brust; in der vollen und ungestörten Harmonie mit Gott, mit den Werken Gottes und mit sich selbst.' Aber hiemit ist nicht ausgeschlossen, dass man doch wohl thut, dem ersten Menschen nicht geradezu eine ‚anerschaffene Heiligkeit' zu vindiciren, weil dieser Begriff eine sittliche Vollendung in sich fasst, die die Möglichkeit des Falls ausschliesst. Luther fügt zu jener oben angeführten Stelle ausdrücklich hinzu: *qui tamen poterat decipi et cadere.* Eine Ermässigung der altkirchlichen Bestimmungen auf Grund der Schrift und im Einklang mit der Darlegung unserer ersten symbolischen Bücher kann nur der Sache selbst frommen. Man kann auch nicht wohl mit Vilmar von einer *ἀθανασία* als zur Ebenbildlichkeit Gottes gehörig reden, weil diese die Möglichkeit der Unterwerfung unter die Gewalt

des Todes ausschliesst. Gerade wenn Vilmar, wie jetzt so ziemlich allgemein auch von den kirchlichsten Dogmatikern geschieht, in der Ebenbildlichkeit des Menschen eine doppelte Seite, eine unverlierbare substantielle und eine verlierbare ethische unterschieden hätte, hätte er zu grösserer Klarheit und Sicherheit über die Fassung des Urzustandes gelangen können. So ist es ihm aber eine pseudophilosophische Auffassung, wenn man die Ebenbildlichkeit des Menschen vor allem in der Persönlichkeit desselben erblickt. Wir verstehen nicht, wie Vilmar behaupten kann: ‚Dieser Begriff Persönlichkeit gehört zu den allerschwankendsten und unsichersten auf dem ganzen philosophischen Gebiete, und es muss das jedenfalls bestimmt in Abrede gestellt werden, dass derselbe Gott primär, dem Menschen secundär zukomme.‘ Wie soll denn der Gegensatz des theistischen Gottesbegriffs zu dem pantheistischen ausgedrückt werden, wenn nicht dadurch, dass Gott Persönlichkeit ist, und wie soll der bleibende Vorzug des Menschen vor der aussermenschlichen Schöpfung bezeichnet werden, wenn nicht dadurch, dass der Mensch ein persönliches, sich selbst bestimmendes und seinselbstbewusstes Wesen ist? Was soll die Schrift unter dem Ebenbilde Gottes, sofern dieses dem Menschen noch jetzt einwohnt (1 Mos. 9, 6. Jac. 3, 9), auch verstehen, wenn nicht, dass er ein persönliches, vernünftig sittliches Wesen ist? Gehört dies aber nun zu der einen Seite der Gottesbildlichkeit des Menschen, so hatte dieser darin gerade die Aufgabe und Fähigkeit, die andere, seine Conformität mit Gott, in welche er geschaffen war, zur eigenen Willensthat zu erheben, die Sünde in selbständiger Entscheidung von sich auszuschliessen und so auf dem Wege frei persönlicher Entwicklung immer mehr nach Innen und Aussen das zu werden, was er dem potentialen Anfang nach schon war, Gottes Bild und Gottes Stellvertreter auf Erden. Der Begriff des ‚göttlichen Ebenbildes‘ ist ein so reicher, dass er ganz wohl mit dem der Entwicklung sich verträgt. Vollendet ist das Bild Gottes am Menschen auch erst dann, wenn er zur wirklichen Athanasie, zur Verklärung hindurchgedrungen ist.

Sehr viel Gutes enthält der kurze Abschnitt über die Freiheit des Menschen. Freilich auch hier zeigt sich die Abneigung des Verfassers gegen alle rein formale Bestimmungen, eine einseitig energische Beziehung der allgemeinen ethischen Potenzen auf die christliche Heilsidee, und eine Vorliebe, sich nur in absoluten Gegensätzen zu bewegen. Er unterscheidet zwar zwischen formaler und realer Freiheit, fasst aber beider Verhältniss zu einander in folgender charakteristischer Weise: ‚Diese beiden Freiheitsvermögen sind die beiden Pole, zwischen

welchen sich das ethische Leben des Menschen bewegt: der erste, die reale Freiheit, weist auf das ewige Leben, der andere, die formale Freiheit, auf die Sünde und den ewigen Tod hin.‘ Die innere Einheit beider Momente kommt hier gar nicht zu ihrem Rechte, und namentlich ist ganz übersehen, dass auch die reale Freiheit ohne die formale d. h. ohne das Bewusstseyn und die Fähigkeit sich anders bestimmen zu können, aufhört Freiheit zu seyn. Die formale Freiheit ist dem Verfasser nur die Freiheit zum Bösen, kein Gut an und für sich, ja der Gebrauch dieser Freiheit ein Nichtgut, ein Unheil für ihn (S. 40). Sehr gut ist, was Vilmar gegen die Leugner der Willensfreiheit sagt, mag diese Leugnung mehr von naturalistischen oder deterministischen Voraussetzungen ausgehen. Mit Recht weist gegen ersteres der Vf. auf die Erscheinung des Selbstmords hin, während er letztere Anschauung gut mit den Worten charakterisirt: „Das Individuum ist dann nur eine Blase auf dem Ocean unterschiedloser Wassermassen, Menschheit genannt.“

Viel Anregendes und Tiefeingehendes bietet die Behandlung der unleugbar sehr schwierigen Lehre vom Gesetz; doch tritt auch hier uns Manches entgegen, was wir zum Theil im Zusammenhang mit dem schon Gesagten beanstanden möchten. Sogleich im Anfang sagt der Vf. geradezu, dass der erste Mensch eine Entwicklung nicht habe, so wenig wie von einer Entwicklung des Menschen nach der Auferstehung zum Leben die Rede seyn kann. Es steht wohl mit dieser über das richtige Mass weit hinausgehenden Behauptung in Verbindung, dass die Bedeutung des Gesetzes für die Protoplasten doch nicht völlig zu ihrem Rechte zu kommen scheint. Adam hatte allerdings kein positives Gesetz; aber was ihm gegeben war, war doch nicht blos Schranke und Verbot, sondern wie von Harless sehr richtig sagt (a. a. O. S. 123): „Die erste Bedeutung des im Wort erscheinenden Gebots und der im Wort gegebenen Erklärungen Gottes (Gen. 2, 16 ff.) ist die, dass der Mensch das Gesetz seines Geistes und die ihm natürlichen Neigungen nicht als Autonomie seines Geistes und seiner Natur, sondern als gottgeordnet, als Wirkungen eines über ihm stehenden persönlichen Gotteswillens erkenne.“ Der Ueberpannung des Urstands entspricht bei dem Vf. ferner eine zu geringe Würdigung der auch dem natürlichen Menschen noch gelassenen sittlichen Elemente. Gewiss haben unsere alten Dogmatiker den sittlichen Stand des gefallenen Menschen nicht zu hoch gestellt; gleichwohl tadelt sie Vilmar bezüglich ihrer Bestimmungen über die *lex naturalis*. Es könne von einer „*naturaliter impressa lex*“, von „*per se rectis et honestis*“

ohne schreienden Widerspruch gegen die Geschichte nicht die Rede seyn; es widerstreite dies der Augustana mit ihrer Lehre von der *justitia civilis.* Allein der Vf. der Augustana sagt doch auch in der Apologie IV, 7: *humana ratio naturaliter intelligit aliquo modo legem.* Im deutschen Texte heisst es: „Dieweil das natürliche Gesetz, welches mit dem Gesetz Mosis oder zehen Geboten übereinstimmet, in aller Menschen Herzen angeboren und geschrieben ist und also die Vernunft etlichermass die zehen Gebote fassen und verstehen kann, will sie wähnen, sie habe gnug am Gesetz und durch das Gesetz könne man Vergebung der Sünden erlangen.“ Hier ist in unübertrefflicher Weise Maass und Schranke des sittlichen Vermögens auch der Heidenwelt gezeichnet, wenn auch nach dem historischen Sinne zunächst nur der römische Irrthum zurückgewiesen ist. Das Naturgesetz und das positive Gesetz sind in Grund und Wesen wirklich eins, wie dies auch Paulus Röm. 2, 14 klar lehrt; stammt doch beides von einem Gott. Aber ersteres schaut der Mensch nur in einem getrübten Spiegel; er hat ja das Gesetz nur in seinem Gewissen und das Gewissen, wie es jetzt ist, ist eine Bewusstseynsform des sündigen, gefallenen Menschen, obwohl auf der einen Seite die Reaction gegen seinen sündigen Kampf, doch auf der anderen Seite selbst der Trübung und Verdunkelung unterworfen. Die Sünde ist aber vor allem Abkehr von Gott. Weil der Mensch Gott nicht erkennt und ohne Offenbarung nicht voll erkennen kann, darum erkennt er auch sein Gesetz nicht vollkommen. Aber nichts ist merkwürdiger, als zu sehen, wie das sittliche Bewusstseyn der Heidenwelt im Ganzen genommen zu einer Gesesetzeserkenntniss, zu einer Erkenntniss dessen, was recht und gut ist, sich hindurchringt, in welcher die wesentlichen Züge des Decalogs, so fern es sich handelt um das Verhältniss des Menschen zum Menschen, wiederzufinden sind. Klingt doch durch die heidnische Sittenweisheit hie und da mit wunderbarer Reinheit das Gebot der Liebe hindurch. Kein Volk ist von Selbstsucht mehr zerfressen, als das indische, und doch kann man im Kural lesen:

> Weiht dem werthen Selbst die Selbstsucht alles,
> Leiht die Lieb' an Andr' auch ihr Gebein.
> Leben leiht die Lieb'; — an Liebelosen
> Weben Haut und Knochen blos den Leib.
> Süss für Sauer, dass er sehr sich schäme;
> Dies heisst recht betrüben deinen Feind.

Aber, wie die Apologie sagt, es war hiemit der Wahn verbunden, als thue es auf sittlichem Gebiet das Gesetz, die Erkenntniss des Guten und des Menschen Kraft allein. Die Lüge eigener

Gerechtigkeit war mit all dem verbunden; die Einsicht in den sündigen Grund fehlte und die Nothwendigkeit höherer Hülfe; welcher Mangel selbst wieder von einer völlig getrübten Erkenntniss Gottes herrührte. Darum war auch keine Kraft vorhanden, trotz aller oft überraschenden Erkenntniss der sittlichen Norm diese zur Form des Lebens zu machen; Sünde und Selbstsucht blieben ungebrochen und drängten dann allmählich auch das reinere sittliche Bewusstseyn zurück. Uebrigens sagt der Vf. selbst viel Treffendes über den Unterschied geoffenbarter und heidnisch-natürlicher Gesetzeserkenntniss. Unrecht thut er aber S. 62 Nitzsch, wenn er ihn an einem pantheistischen Gesetzesbegriff partizipiren lässt.

Mit grosser Freude begrüssen wir den vom Gewissen handelnden Abschnitt. Thiersch sagt in seinen auch jetzt noch sehr lesenswerthen Vorlesungen über Protestantismus und Kirche II, S. 79: „dies führt uns auf die an sich so unendlich schwierige Lehre vom Gewissen.“ Wir können ihm in diesem Urtheil nur Recht geben. Kaum ein anderer Gegenstand der gesammten Ethik dürfte so schwer zu behandeln seyn als dieser. Charakteristisch genug hat Rothe in der zweiten Auflage seiner theologischen Ethik den Namen „Gewissen“ ganz eliminirt, weil er wissenschaftlich unanwendbar sei. Das heisst aber doch den Knoten statt zu lösen zerhauen. Es ist nun aber jedenfalls sehr erfreulich zu sehen, wie man in unseren Tagen auch dem Schwierigsten auf den Grund zu kommen sucht. Gerade über das Gewissen ist in den letzten Jahren unendlich viel geschrieben worden. Zwei Monographieen sind erschienen, und eine Menge einzelner Abhandlungen, sowie nähere Expositionen in grössern Werken, wobei wir namentlich auf die äusserst interessanten Verhandlungen zwischen Delitzsch in der biblischen Psychologie und von Harless in der 6. Auflage seiner Ethik verweisen. Ein recht dankenswerther Beitrag zur Lösung des Problems ist nun auch Vilmar's sehr sorgfältige Ausführung, interessant besonders durch die sprachlichen und geschichtlichen Erörterungen, worinnen derselbe unleugbar Meister ist. Allein wir müssen in Bezug auf die Hauptsache seinen Resultaten widersprechen. Vilmar ist das Gewissen allzusehr ein subjectiver Begriff; er sagt S. 83: „Die Gegenstände des Gewissenszeugnisses und Gewissensurtheils ändern sich und hiernach ändert sich auch das Zeugniss und Urtheil des Gewissens selbst: worüber es früher zustimmend geurtheilt hat, darüber urtheilt es später verwerfend. Dies ist die unzweifelhafte und unangreifbare Lehre der Schrift, und auf das entschiedenste müssen als schriftwidrig und unchristlich wo nicht als widerchristlich alle diejenigen Lehren vom Gewissen

verworfen werden, welche dem Gewissen einen selbständigen Inhalt zu vindiciren unternehmen.“ Hiemit hängt zusammen, dass der Vf. S. 89 f. geradezu behauptet: „Die Möglichkeit des Gewissens ist identisch mit der Möglichkeit der Sünde; der Grund des Daseyns, der Aeusserung, der Thätigkeit des Gewissens ist die Sünde“, hierin Schenkel in seiner bekannten Abhandlung in der Realencyclopädie Recht gebend, welcher sagt: „vor dem Sündenfall gab es kein Gewissen.“ Wir möchten nun hiegegen die Aeusserungen dreier kirchlichen Theologen setzen: von Harless sagt a. a. O. S. 64: „Es ist um es gerade heraus zu sagen, etwas Uebermenschliches und Uebernatürliches, wessen sich der Mensch in der Wirkung des Gewissens bewusst wird, mag er es selbst so nennen und als solches erkennen, oder nicht“, und S. 68: „Die Behauptung, dass sich das Gewissen dem jedesmaligen empirischen Ich conformirt, schlägt allen Thatsachen, von deren Empirie aus wir dazu kommen, von einem Gewissen zu reden, in's Gesicht“; Delitzsch in der biblischen Psychologie erste Auflage S. 103: „Was über das Gewissen als Gottes Stimme in uns von Alten und Neuern gesagt wird, hat darin seine Wahrheit, dass das Zeugniss des Gewissens allerdings auf einer über uns erhabenen göttlichen Grundlage ruht, nämlich auf dem mit seinem Seyn, seinen Forderungen und Urtheilen unserer Willkür entrückten Gottesgesetze in uns“; von Hofmann im Schriftbeweis I, S. 572: „Das Gewissen ist seinem Wesen nach nicht ein Etwas im Menschen, noch eine in ihm erzeugte Wirkung, dass er es sich zurechnen könnte, sondern unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an ihn, welche inne zu werden weder ein Zeichen rechten Verhaltens zu Gott ist, noch dazu dient, ein solches herzustellen.“ Wir leugnen nicht, dass die Bestimmungen Vilmar's Wahrheit enthalten. Das Gewissen ist zunächst nämlich allerdings, wie schon das Wort sagt, ein subjectiver Begriff, aber dieser subjective Begriff hat objectiven Inhalt. Das Gewissen ist nicht erst durch die Sünde hereingekommen; seine Erscheinungsform ist nur eine andere geworden durch die Sünde. Das Gewissen ruht allerdings auf einer Selbstbezeugung Gottes, dies ist sein Grund und nicht die Sünde. Gott bezeugt sich dem Menschen in seinem Innern als höchstes Gut und höchstes Gesetz; der Reflex hievon in der Persönlichkeit des Menschen ist das Gottesbewusstseyn und das Gewissen. Das Gewissen ist, um mit Calvin zu reden, *quiddam inter Deum et hominem medium*, es ist etwas Göttlich-Menschliches, eine menschliche Thätigkeit, aber auf Grund eines unentrinnbaren göttlichen Thuns in uns, es ist die Theonomie Gottes in der Form der Autonomie, es ist die Einheit des religiösen und

sittlichen Bewusstseyns. Ganz richtig sagt z. B. auch Hirscher: „Das Gewissen ist der über allen Geistern und so auch über dem Menschengeiste stehende Schöpfergedanke und Schöpferwille als unverletzliche Ordnung und Aufgabe in ihrem Bewusstseyn stehend; es ist die Heiligkeit Gottes und die Majestät dieser Heiligkeit wiedertönend im Menschengeiste.“ Kurz es ist nichts gewisser, als dass das Gewissen einen objectiven Grund und einen selbständigen Inhalt habe. Hiemit ist nun freilich nicht gesagt, dass das Gewissen den Gesetzesinhalt stets vollkommen explicirt in sich trage, was nicht der Fall ist; „das Gewissen ist kein formulirter Codex, sondern ein unformulirtes, substantielles Verhältniss Gottes zu unserm Geiste und umgekehrt“; auch nicht, dass das Gewissen nicht Verdunkelungen, Schwankungen und Irrungen unterworfen werden könnte, darinnen geben wir Vilmar wiederum recht.

Aber wir nennen doch die allerdings veränderliche sittliche Anschauung noch nicht Gewissen, sondern wir verstehen unter dem Gewissen ein Allerheiligstes im Menschen, in dem er seine unbedingte Abhängigkeit von einem höheren Willen inne wird und sich verhaftet fühlt der Heiligkeit dieses Willens. Damit ist so sehr ein selbständiger Inhalt gegeben, dass das Gewissenszeugniss dem Menschen geradezu in absoluter Erhabenheit und absoluter Unterwerfung seines Gesammtdaseyns unter das eigene Urtheil entgegentritt. Auch muss man doch immerhin sagen, was wir schon andeuteten, dass in dem sittlichen Bewusstseyn der Völker gewisse Grundzüge hervortreten, welche selbst für die göttliche Grundlage des Gewissens als letzten Quell aller sittlichen Anschauungen und Normen Zeugniss ablegen. Vilmar führt nun hiegegen gerade die Wandelbarkeit letzterer an, und betrachtet alles, was von sittlichen Erkenntnissen in der Heidenwelt vorhanden ist, als Trümmer und Rest einer Uroffenbarung. Allein hiedurch wird die Verschiedenheit der sittlichen Maximen doch nicht einleuchtender, als wenn wir auf das Gewissen in unserem Sinne als letzte Norm recurriren. Das Gewissen kann wie die Uroffenbarung verdunkelt werden. Es scheint uns hier nun aber eben die Grundanschauung Vilmar's vom Zustande des gefallenen Menschen hervorzutreten. Vilmar scheint in diesem, fast möchte man sagen, nichts reell Göttliches anzunehmen. Es besteht aber fort und fort ein inneres Urverhältniss und eine Urverwandtschaft des Menschen mit Gott; ohne diese wäre auch das Einwirken einer Uroffenbarung nicht denkbar; diese selbst müsste sich allmählich völlig aufzehren. Nun finden sich ja aber allenthalben noch Ueberreste wahrhaft sittlichen Bewusstseyns, oder kann doch ein Responsorium für Recht und

Unrecht auch in dem Versunkensten geweckt werden. Vilmar sieht das Gewissen nur mehr als eine Verarbeitung der dem Menschen traditionell zugekommenen ethischen Stoffe an, denn als ein inneres Tribunal über bös und gut selbst. Die Verschiedenheit sittlicher Anschauungen unter den einzelnen Völkern, welche hiefür sprechen soll, dürfte Vilmar jedoch als zu gross ansehen. Allerdings war es z. B. bei den Griechen herkömmlich, den Ehebruch des Mannes als indifferent anzusehen; gleichwohl erklären ihn einzelne Stimmen auch unter diesem Volke für Sünde, so Xenophon und Socrates (Nägelsbach, Nachhomerische Theologie S. 272). Gar nicht verstehen wir aber Vilmar, wenn er S. 99 sagt: „In älteren Zeiten war es herkömmlich, die Erinys oder die Erinyen aufzufassen als Gestalten, unter welchen das böse Gewissen vorgestellt werde; indess ist diese Auffassung wohl jetzt ausser etwa aus Trivialschulen gänzlich beseitigt.“ Aber ein so tiefer Kenner der sittlich religiösen Mächte des Alterthums wie Nägelsbach sagt ja geradezu, was Vilmar in seinem Citat ausgelassen hat, a. a. O S. 339: „Die innerliche Gewissensangst wird angeschaut als eine Macht ausserhalb des Frevlers, welche diesen verfolgt.“ Wenn der Vf. S. 100 sagt: „Die Gesammtvorstellung des Volkes von dem, was dem Menschen zukomme, was nicht, bildete in der antiken Welt die Grundlage des Gewissens“, so dürfte gerade das Gegentheil wahr seyn. Das Gewissen ist die Grundlage der allerdings auch noch unter der Mitwirkung äusserer Verhältnisse entstandenen sittlichen Gesammtanschauungen und gültigen Maximen. Wenn ferner das christliche Gewissen als die Fähigkeit, alle Zustände und Handlungen des eignen Ich auf die Schrecken vor Sünde und ewigem Tod und zugleich auf die Vergebung der Sünde um Christi willen zu beziehen, bezeichnet wird, so finden wir dies nicht recht zutreffend.

Erst nunmehr treten wir in die eigentliche Ethik ein, deren erster Theil: Lehre von der Sünde, Krankheitsgeschichte, überschrieben ist; hier ist zunächst vom Sündenfall, von den Keimen der Sünde, von Begriff, Wesen und Ursprung der Sünde, von der Versuchung, von den Folgen der Sünde, von Schuld und Erbsünde die Rede. Der Natur der Sache nach greift dieser Abschnitt vielfach in die Dogmatik zurück, behandelt aber auch die zunächst dogmatischen Gegenstände in ächt ethischer Weise; eine Fülle richtiger Bemerkungen, aus der Tiefe geschöpfter Ausführungen, ein Reichthum innern Erfahrungslebens tritt uns hier entgegen. Die Erörterungen über das Wesen der Sünde erinnern an Sartorius: dieses ist auch Vilmar Mangel an Liebe, Verletzung der Liebe zu Gott;

wobei über die Natur der Liebe und das Gesetz der Liebe als ein auch durch die Thierwelt hindurchgehendes schön gesprochen wird. Man kann sich hier an Manchem, was an die Art unser Mystik erinnert, ergötzen. So sagt der Vf. S. 138: „Uns aber gehen Gesetz und Gehorsam in der Liebe auf: das Gesetz besteht darin, dass der Mensch sein Antlitz niemals von Gottes Antlitz abwende, um zu erfahren, wie das Leben ohne Gott, das Leben für sich, der Genuss der Creatur ohne Gott und wider Gott sich gestalte; der Gehorsam besteht in der unverwandten Richtung des Antlitzes (des ganzen Menschen mit Herz, Seele und aller Kraft) auf Gott, in dem Willen des Menschen, welcher mit Gottes Willen eins ist, sich niemals von ihm losreisst und zum eigenen Willen sich macht: darin, dass wir Alles was wir thun vor dem Angesicht Gottes thun, niemals essen, trinken, einen Schritt thun, auch nicht den leisesten Gedanken fassen, der nicht ganz in die Gedanken an Gott, in die Gegenwart Gottes eingetaucht wäre.“ In dem Capitel über Ursprung der Sünde werden die gewöhnlichen Ableitungen der Sünde in anregender Weise besprochen. Man könnte mit dem Vf. rechten, ob es formell angesehen gut gethan war, gerade an dieser Stelle mit solcher Ausführlichkeit von der Versuchung zu sprechen; aber gerade dieser Abschnitt enthält vieles, was für Seelenkunde und Seelenpflege, für Erkenntniss der schwersten pathologischen Zustände des Christenlebens von Bedeutung ist. In gewaltiger, ergreifender Weise wird S. 164 von dem Zustande sogenannter hoher Anfechtung gesprochen. Der Vf. geht hier auf die Frage ein, ob Satan auch jetzt noch unmittelbar wie die Protoplasten und Christum zu versuchen im Stande sei. Er scheint diese Frage zu bejahen, wenn auch unter einigem Schwanken; wir unserntheils müssen sie unbedingt verneinen, und möchten uns auf von Hofmann im Schriftbeweis I, S. 390 berufen, wo sehr richtig und bedeutsam die Einzigartigkeit der Versuchung Christi betont wird: „Person gegen Person musste er hier versuchen — Versucher und Versuchung treten hier unverhüllt und offen auf, wie nie zuvor und niemals wieder.“

Aus den noch folgenden Abschnitten: Folgen der Sünde, Schuld und Erbsünde, können wir nicht umhin noch einiges hervorzuheben, was der tiefsten Lebenserfahrung des Christen entspricht. S. 201 sagt der Vf. bezüglich der Zustandssünde: „Erfahrung von der eigenen Sünde, welche in dem Spiegel des göttlichen Wortes erkannt worden ist, ist das einzige Vehikel, durch welches wir zur Einsicht in diese tiefsten Zustände des Menschlichen gelangen, und doch reicht noch nicht einmal die Erfahrung von der Sünde vollständig aus, um die-

ser Zustände inne zu werden: es gehört dazu weiter auch die Erfahrung von der Erlösung aus der Sünde durch Jesum Christum. Dann erst verstehen wir, dass unsere Thatsünden all insgesammt aus einem dunklen Grunde hervorbrechen, der mit uns geboren ist, und an dem wir dennoch uns persönlich auf das nächste und unzertrennlichste betheiligt fühlten, und dass eben in dieser, der Vernunft unfassbaren Doppelnatur der Sünde dieselbe erst ihr wahres Wesen offenbare, dass diese Doppelnatur der Sünde eben eigentlich die Sünde sei und folglich auch die ursprüngliche Schuld, welche ich nicht hinwegnehmen, wohl aber vermehren kann; dass ich um dieser Zustandssünde willen allein schon auf ewig von Gott geschieden, ewig verloren seyn würde, wenn nicht Gott selbst die Scheidewand zwischen sich und mir hinweggenommen hätte durch eine neue That der Schöpfung und Liebe, durch die Hingabe seines Sohnes in meinen Tod, für mich"; ferner S. 203: „Kein Mensch von jeher, kein Mensch von jetzt, kein Mensch in der Zukunft ist ohne Sünde; kein Winkel des Herzens (des Fühlens, Denkens), keine Aeusserung meiner Werkthätigkeit ist vorhanden, die nicht von Sünde befleckt, d. h. an sich ohne Gott wäre, und zwar von Sünde befleckt, nicht von Gott erfüllt, so lange ich denken kann, so dass dieser Zustand schon vor die Zeit meiner Denk- und Erinnerungsfähigkeit zurückverlegt werden muss."

Ungemein treffend, drastisch richtig ist, was der Vf. S. 208 f. gegen den römischkatholischen Lehrbegriff von der Erbsünde sagt: „Alle diejenigen, welche die Erbsünde nicht so wie die evangelische Kirche auffassen, entweder in der Sünde überhaupt keinen Zustand, oder in der Erbsünde keinen bösen Zustand anerkennen, müssen nothwendig dahin kommen, das Verhältniss zwischen Sünde und Heiligung (vielmehr Sünden und guten Werken) als ein Rechenexempel der Addition und Subtraction aufzufassen: Böses hier, Gutes dort, mehr Böses hier, weniger Gutes dort = Verdammniss; weniger Böses dort, mehr Gutes hier = Rechtfertigung, Seligkeit; das Gute wird gegen das Böse einzeln aufgezählt und gegen einander abgezählt und abgewogen, das Böse durch das Gute aufgewogen und zu nichte gemacht. Damit löst sich die Moral in ein Calcul, in eine Klugheitslehre, zuletzt in rohen Eudämonismus, in die Sünde selbst auf."

Auf Einzelnes müssen wir noch hinweisen, was uns in dem angeführten Abschnitt einseitig oder geradezu unrichtig erscheint.

S. 143 ist in der Behauptung, dass nach dem Fall das Schuldbewusstseyn einzig und allein durch das Wort Gottes,

das Gesetz, vermittelt, erweckt und zur Erlösungsbedürftigkeit gesteigert werde, nur das Letztere richtig, das Erstere nicht; denn ein Schuldbewusstseyn gibts auch ausserhalb der Offenbarungsreligion, wenn auch nicht das volle und rechte, abgesehen davon, dass die Worte: nach dem Fall, die noch dazu unterstrichen sind, ohne Bedeutung sind, da ja vor dem Fall Sünde und Schuld nicht gegeben sind. So unbedingt kann doch auch nicht, wie S. 162 geschieht, behauptet werden, dass das Object der Versuchung niemals die Welt, die noch in der Entfernung von Gott sich befindende Menschenwelt, sondern allein die Heiligen sind; die Versuchung freilich, von welcher der Verfasser hier redet, gilt allein den Heiligen, den wahren, lebendigen Christen; auch setzt alle Versuchung einen gewissen Grad von Sittlichkeit voraus, wo dieser aber ist, kann von Versuchung überhaupt gesprochen werden. Unrichtig ist auch, was wir S. 185 lesen: „Mag man alle diese Bestrebungen als in der ursprünglichen Anlage der Menschheit begründet, als instinctiv gegeben und unvermeidlich, mag man sie als Gaben, Vorzüge, Kleinodien der Menschheit betrachten: es ändert das an dem Urtheil, dass auch diese Bestrebungen gleich allen Bestrebungen des Menschen als solche, zur Concupiscenz gehören und in ihrem natürlichen Zustande Sünde sind, nicht das Geringste.“ Dies ist die Lehre des Flacius, die der Vf. S. 159 doch mit Entschiedenheit verwirft, nur vom Menschen auf das Menschliche übertragen. Das sociale, das politische, das ästhetische, das wissenschaftliche u. s. w. Leben der griechisch-römischen Welt — an diese denkt Vilmar zunächst — ist an und für sich nicht Sünde, sondern gerade eine Reaction gegen die Sünde. Die sittlichen Ordnungen, die Poesie, die Philosophie des Heidenthums zeigen gerade, dass trotz allen Abfalls und aller Gewissensverdunklung in der Heidenwelt der Geist Gottes des Schöpfers noch waltet, und wo dieser waltet, ist nicht Sünde sondern ein wirkliches Gut gegeben. Allerdings können alle diese Dinge, die an und für sich nicht Sünde sind, zur Sünde missbraucht werden, wie die Kunst, wenn sie der Sinnlichkeit dient, das ganze natürlich geschichtliche Leben, sofern der Heide lediglich darinnen aufgeht und es zum Götzen macht. Dies hebt der Vf. zur Begründung seiner Behauptung im Folgenden auch hervor; diese selbst ist damit aber nicht erwiesen; und muss die hier vorliegende Form des Gedankens jedenfalls als einseitig und missverständlich bezeichnet werden. Noch entschiedener müssen wir unserntheils aber widersprechen, wenn Vilmar S. 186 dem Satze Augustins: „*paganorum virtutes splendida vitia sunt*“, die vollste Wahrheit zuerkennt und sich in nicht zu billigender Weise in einer An-

merkung gegen diejenigen auslässt, welche ihn beanstanden. Jedenfalls hat dieser Satz wohl nur eine sehr relative Wahrheit, sofern auch die glänzendste Tugend des Heiden vor der selbstsuchtlosen Liebe des Christen in den Schatten tritt; wie er lautet widerspricht er aber der Schrift, denn diese lehrt eine gewisse Gesetzerfüllung auch der Heiden, und der symbolischen Lehre unserer Kirche von einer *justitia civilis*. Auch Gerhard redet von *operibus civiliter et moraliter aliquo modo bonis* und Quenstedt eignet sich Augustin's Satz doch nur mit grosser Einschränkung an. Das absolut Gute ist allerdings nur innerhalb des Christenthums zu finden, ein relativ Gutes hat aber auch die Heidenwelt (vgl. von Harless Ethik 5. Auflage S. 69: „Nur ist man ebenso wenig damit berechtigt, sie (eine gewisse Gesetzerfüllung) ein Laster, wenn auch immerhin etwa ein glänzendes, zu nennen. Im Gegentheil was Beistimmung zum Gesetze heisst, muss nicht minder gut seyn als das Gesetz selbst"). S. 195 heisst es: „Unter Schuld hat man in der theologischen Moral die zukünftige Strafe für die Sünde zu verstehen." Schuld fällt genau genommen nicht mit Strafe zusammen, sondern ist ein Mittleres zwischen Sünde und Strafe. S. 198 scheint uns das über die *imputatio immediata* Gesagte nicht völlig richtig zu seyn, denn dieselbe wird doch mit der *mediata* in unserer kirchlichen Lehre immer verbunden; auch scheint uns erstere wirklich Röm. 5, 19 gelehrt zu seyn.

Der nun folgende letzte Abschnitt ist, wie er am meisten mit eigentlich ethischen Stoffen sich beschäftigt, so auch ohne Zweifel die Krone des ganzen Werks. Man kann und muss auch hier Einzelnes beanstanden; gleichwohl stehen wir nicht an zu behaupten, dass die hier zu lesenden Ausführungen einzigartig in der theologischen Literatur dastehen. Es ist hier eine inderthat grossartige Geschichte der menschlichen Sünde gegeben, die uns um so mehr anzieht, als dieselbe nicht blos das individuelle Leben, sondern auch die sittlichen Charakterzüge der bedeutendsten Culturvölker berücksichtigt. Manches ist ein schätzenswerther Beitrag zu einer Völker-Psychologie und -Pathologie. Vilmar's Beobachtungsgabe, geschichtliche Bildung, Kenntniss der Gegenwart und der sie bewegenden sittlichen Mächte, seine Gabe klarer und feiner psychologischer Entwicklung wie drastischer und ergreifender Darstellung tritt hier im glänzendsten Lichte uns entgegen. Namentlich findet auch der praktische Geistliche, der Seelsorger hier eine Sammlung reicher Lebenserfahrung, Menschen- und Sündenerkenntniss, aus welcher er zur Befruchtung seines amtlichen Wirkens immer neu wird schöpfen können. Vilmar hat wie Wenige in die Abgründe menschlichen Verderbens, insbesondere auch

in die Tiefen sittlicher Entartung der Gegenwart hinabgeblickt, hat aber auch die errettende Macht der Gnade so tief und völlig erkannt wie Wenige, und hat das Resultat beider Erkenntnisse in diesem Abschnitt seiner Ethik in so schöner Verbindung niedergelegt, dass man einen tief befriedigenden Eindruck erhalten muss. Seine Liebe zum deutschen Volk und Vaterland, aber auch seine Trauer über so manche Anzeichen von Schädigung und Verderbniss seines innern Lebens tritt gerade hier dem Leser mit aller Macht entgegen und ruft sympathische Gedanken und Empfindungen wach. Mehreremal erhebt sich die Sprache zu einschneidender Gewalt, zu hohem Pathos und wirklicher Schönheit. Bezüglich der Anordnung bemerken wir, dass der Verfasser zuerst von der Eintheilung der Sünden spricht und zwar in materieller und formeller Weise. In ersterer Beziehung nimmt er drei Sündenkreise an nach 1 Joh. 2, 16: nach den hier bezeichneten drei Kategorieen behandelt er nachher auch seine Sündengeschichte. Die formelle Eintheilung der Sünden bestimmt sich ihm nach Sündenerweisungen ohne und mit Beziehung auf die Erlösung. Originell aber doch etwas gewagt ist die Aeusserung S. 216: „Diese Sündenkreise umschliessen jedes Individuum. Aber sie umschliessen auch ganze Völker, und sind die eigentlichen Schlüssel zur Völker- und Weltgeschichte. Die Chamiten und ein grosser Theil der Semiten sowie die orientalischen Japetiden sind beschlossen in der Fleischeslust; die Hellenen in der Augenlust; die Römer in der Hoffahrt.“ Unter der Rubrik „formelle Eintheilung der Sünden“ geht der Vf. auf die in der früheren Moral eingeführten Gliederungen zurück und macht mit denselben bekannt; weiss aber auch diesem etwas spröden Stoffe den Stempel des Originalen aufzudrücken. Bei den Theilnehmungssünden *(peccata participationis)* wird auch vom Aergernisse geredet; zu diesem rechnet der Vf. ausser „den jetzigen Einrichtungen unserer Gefängnisse und Strafanstalten“ auch „die öffentlichen Verhandlungen der Criminalprocesse“, und fügt dann bei: „dass man heut zu Tage unbedenklicher in diesem Aergernissgeben ist als jemals in der Christenheit, rührt daher, dass man den Fluch des Herrn Christi nicht mehr kennt oder ihn verachtet, weil man ihn für eine Floskel hält, wie man sie selbst im Munde führt.“ Ferner wird zu jenen Sünden gerechnet, sich den Sündenlohn gefallen zu lassen, und hiezu wieder, „die Folgen der Revolutionen zu acceptiren.“ Diese Aeusserungen müssen wir unsererseits nicht blos zu dem Baroken und Outrirten rechnen, wovon sich in dem vorliegenden Buche mehr als ein Beispiel findet, sondern auch zu demjenigen, woran sich schweres, für die Kirche und ihre

Diener geradezu verhängnissvolles Missverständniss knüpfen kann. Sind diese Dinge wirkliche Aergernisse, so kann sich der Geistliche etwa auch angetrieben fühlen dagegen zu eifern, also gegen Schwurgerichte in Criminalprocessen, gegen die gesammte bestehende Ordnung, weil sie irgendwie mit einer wirklichen oder vermeinten Revolution zusammenhängt, sich zu erklären. Gerade hiedurch würde er aber offenbar in ein fremdes Amt greifen und auf ein ihm nicht heimisches Lebensgebiet sich verirren. Wir sind übrigens auch fest überzeugt von der vollen Berechtigung der öffentlichen Gerichtsbarkeit und sehen in der hiemit gegebenen Betheiligung des Volkes an der Strafrechtspflege einen wirklichen Fortschritt unserer Zeit. Bezüglich der zweiten Aeusserung müssen wir aber sagen, dass der Christ mit der Revolution nichts zu schaffen hat und sie verurtheilen muss; dass aber „die Folgen der Revolutionen nicht acceptiren“ bei einiger Consequenz doch nichts Anderes heissen kann, als das ganze gegenwärtige System politischer, nationaler und socialer Verhältnisse nicht anerkennen, da ja dasselbe offenbar mit unzähligen kleineren oder grösseren gewaltsamen Erschütterungen des Staats- und Volkslebens geschichtlich zusammenhängt. Die Weltgeschichte geht nun einmal, allerdings durchaus nicht nach Gottes Willen, sondern vermöge der ihr einwirkenden Potenz der Sünde und Selbstsucht, nicht ihren geradlinichten Weg; sondern ist in ihrem Gange hundertfach bedingt durch sündliche Einbrüche in die bestehende Ordnung der Dinge, welche aber gleichwohl die Hand des lebendigen Gottes zu ihren Zwecken zu benutzen und aus welchen sie einen neuen Boden für die innere und äussere Lebensentfaltung der Menschheit zu bereiten weiss. Der Grundsatz, die Folgen der Revolutionen in keiner Weise zu acceptiren, könnte selbst zu revolutionärem Gebahren führen.

Bei Beschreibung der einzelnen Sündenkreise beginnt Vilmar mit den Fleischessünden, die sich ihm gruppiren in Geschlechts-, Bauch- und Trägheitssünden. Einzelne treffende Bemerkungen können wir uns nicht versagen anzuführen. S. 255 sagt der Vf. in Beziehung auf erstere Sünde: „Es ist eines der eigenthümlichsten allerbedenklichsten Zeichen unserer Zeit, dass der Name dieser Sünde für einen Anstoss gilt, während die Sünde selbst in vollster Blüthe steht — es sieht aus als wollte man Gott damit betrügen, dass man das Wort nicht aussprechen oder ausgesprochen haben will, gleich als sei damit Gesinnung und That auch weggeschafft. Daher kommt es denn auch, dass Mittel gegen die Folgen dieser Sünde jetzt gerade so öffentlich angekündigt und ausgeboten

werden wie einst in den Zeiten des verfallenden Römerreichs. Ein Zeichen des rohsten Heidenthums und des — Untergangs." Die Trägheitssünde nennt Vilmar auch Akedie; sie kommt ihm zur Erscheinung in der Blasirtheit, in der Europa- und Weltmüdigkeit. Schön sagt er: „Die Akedie ist das contradictorische Gegentheil der Glaubensfreudigkeit des Christen, welche allein der unerschöpfliche Quell des Lebensmuthes und der Lebenslust und zwar darum ist, weil dieselbe einen lebendigen Christus kennt und sieht und hat. Die Akedie, welche überhaupt noch von einem Christus weiss, kennt nur einen gemalten Christus."

Eigenthümlich gruppirt Vilmar die Sünden der Augenlust, er fasst sie zusammen als Besitz-, als Gestalten-, als Wort- und Wissenslust, als Lüge, als Gottesversuchung; scharfsinnig, wenn auch künstlich, wohl allzu künstlich rechtfertigt er dies mit den Worten: „Es kann das Daseyn der Dinge in der Welt an sich in unmittelbare Beziehung zu dem Individuum treten, so dass die Existenz der Creatur als ein Theil des Individuums gefasst wird: dies ist der Besitz; oder es kann die Erscheinung der Creatur lediglich in ihrer veränderlichen Existenz Gegenstand der Lust des Individuums werden; oder es kann nur der Reflex der Creatur in der menschlichen Psyche die Lust des Individuums erregen (Wissen — Kunst — Wort); es kann die Abstraction an und für sich, die Negation der Realität als Gegenstand der Concupiscenz auftreten; oder es kann endlich auch Gott selbst als blosse Erscheinung gefasst werden." Es liegt am Tage, dass die Grenze zwischen der Augenlust und Hoffahrt nicht scharf eingehalten ist; aber gerade in diesem Abschnitt findet sich ungemein viel Geistvolles und Herrliches. Ueber die Grundlage der Besitzlust, die *φιλαργυρία*, sagt Vilmar: „Ein Zug nach diesen Gegenständen der Tiefe der Erde liegt in dem Menschen als ein Räthsel, als ein unenthülltes Geheimniss, und im Zustande der Sünde ist es ein Zug von Gott hinweg nach der Tiefe; — es beruht die Sehnsucht des Menschen nach Gold auf der tiefen Verwandtschaft des menschlichen Leibes mit dem Erdstaub, aus welchem der Mensch gebildet ist. — So geht denn diese *auri sacra fames* durch alle Völker der Erde und beherrscht dieselben sowohl in ihren Anfängen, wo sie im Uebrigen noch die reichsten Traditionen göttlichen Lebens aus der Urzeit besitzen, als in ihrer tiefsten Versunkenheit und Barbarei. Aber es fehlt den Völkern auch nicht an der Ahnung, dass über dem Golde der Tiefe, über den funkelnden Schätzen der Erdnacht der Teufel sitze als Hüter und dass wer die Schätze dem bösen Geist entwinde, selbst Theil bekomme an der Fin-

sterniss des Abgrunds.“ Höchst bemerkenswerth ist, was S. 295 über den falschen Fortschritt gesagt wird: „Dieses Fortschreiten von dem Neuen zu dem Neuern und von dem Neuern zu dem Neusten, diese Zuführung von stets veränderten ‚Bildungsstoffen‘, dieser antihistorische Sinn ist nicht, wie man thörichter Weise meint, Erhaltung, Neukräftigung der Menschheit für das Leben der Zukunft, sondern im Prinzip und dem Wesen nach Auflösung, totale Schwächung der Menschheit d. h. der einzelnen Völker in ihrem Bestande; es ist dies nicht Kultur, sondern eben das, was man Barbarei nennt. So Griechenland, so Rom.“ Schön ist S. 304 die Bedeutung des Worts entwickelt: „An sich trifft auch auf dem natürlichen Lebensgebiet das Wort mit der Sache zusammen; sodann werden die Worte entweder als willkürliche Bezeichnung der Gegenstände angesehen oder wirklich so gebraucht; es bildet sich ein sogenannter Redeschmuck. — Bald gelten aber die Worte selbst für Sachen d. h. man meint die Sache zu haben, wenn man das Wort, wenn man einen auch noch so willkürlichen Namen für dieselbe hat; es bildet sich eine förmliche Phraseologie“ u. s. w. Wie tief wird S. 311 die Lüge charakterisirt: „Die Lüge beruhet in ihrem tiefsten Grunde auf dem Wohlgefallen an dem Nichts, auf dem Wohlgefallen an der Vernichtung aller Realitäten, vor allem der Realität Gottes selbst.“ Wie schön [leider nur jetzt nicht mehr gleich wahr — die Red.] charakterisirt Vilmar unser deutsches Volk: „Am wenigsten Neigung zur Lüge hat unter allen Völkern der Erde das germanische Blut, dessen Treue von alten Zeiten her sprüchwörtlich gewesen ist und dessen politisches Leben sogar einzig und allein auf dieser Treue und Wahrhaftigkeit beruht, was bei keinem einzigen Volk der Erde sonst der Fall ist.“ Dagegen heisst es S. 317: „Mischvölker sind in der Regel lügenhaft, weil ihrer Natur eben die Eigenschaft, das Nichtandersseyn, fehlt; sie haben eine gewisse Dipsychie von Natur.“ Wie frei, wie wenig pietistisch verengt Vilmar's Urtheil bei aller Strenge und Schärfe ist, geht aus dem hervor, was er über den Tanz S. 299, über Dichtkunst S. 319: „Alle Dichtung aber als Lüge zu bezeichnen, wie von Eiferern geschehen ist, ist kleinlicher Rigorismus“, und über Magie (Sympathie) S. 326 sagt: „An und für sich, d. h. wenn nicht theurgische, heidnische oder gar zauberische Elemente mit eingemischt werden, gehören diese Heilungen nicht zu den Sünden, so wenig wie Pockenimpfung, Magnetismus und Electricität.“

Doch wir eilen zum Schlusse. Widersprechen müssen wir, wenn der Vf. in dem letzten Abschnitt, der vom Hochmuth handelt, S. 347 behauptet: „Der Selbstmord innerhalb der christlichen Kirche ist allerdings eine Aeusserungsform

der Sünde wider den heiligen Geist.“ Namentlich aber fordern uns einige Aeusserungen, in denen Vilmar gewisse politische Anschauungen entwickelt, zum schärfsten Widerspruche heraus. S. 367 f. sagt der Vf.: „Alle diese Lehren (die Lehre von der Gleichberechtigung der Menschen u. s. w.) sind wesentlich Lehren des Ungehorsams und ruhen auf der dem *usus legis politicus* gerade entgegengesetzten Auffassung: dieser ist eben auf die Voraussetzung, als auf eine zur Erziehung des Vorgeschlechts nothwendige, gebaut, dass die zu Erziehenden das Gesetz nicht kennen, also auch den Grund des Gesetzes nicht begreifen, noch auch mitgetheilt erhalten können und dürfen, dass der Mensch der Sünde nicht frei, sondern Knecht der Sünde, dass die Masse dem Individuum nicht gleichberechtigt sei. Wo, wann und so lange das politische Gesetz unter diesen Voraussetzungen gehandhabt wird, mithin auch unter der Voraussetzung, dass dasselbe etwas Unveränderliches, schlechthin Feststehendes sei, an welchem die Veränderlichkeit und Unruhe der Welt sich brechen solle, da kann und soll Gehorsam so gefordert und geleistet werden, und ist der Ungehorsam in jeglicher Form Sünde des Hochmuths. Wo aber wie in den modernen, verdeckt oder offen communistischen Staatsverfassungen das Gesetz selbst fahren gelassen wird (wo man diejenigen z. B. zur Theilnahme an der Gesetzgebung zulässt, gegen welche eben das Gesetz gerichtet ist), da freilich finden die Gebote des Gehorsams nicht mehr Statt und Geltung; es ist dann ein Abfall der politischen Ordnung eingetreten: die Obrigkeit ist dann nicht mehr von Gott.“ Wir können unser Staunen über diese Aeusserungen nicht verbergen; eine solch vollendete Theorie des beschränkten Unterthanenverstandes hätten wir auch bei Vilmar nicht für möglich gehalten. Wir sagen: es gibt wirklich eine Gleichberechtigung der Menschen, welche gerade als hohes Gut durch das Evangelium dem Principe nach in die Welt eingeführt worden ist; es gibt gewisse allgemeine Rechte und Pflichten, denen gegenüber wir alle gleich stehen; es gibt freilich dann wieder besondere Berufsarten und Thätigkeiten innerhalb des staatlichen und socialen Lebens, denen gegenüber wir nicht gleich sind, und bezüglich deren wir eine demokratisch-revolutionäre Nivellirungssucht entschieden desavouiren müssen. Hätte nun Vilmar nur gegen Letzteres sich ausgesprochen, so wäre kein Streit zwischen ihm und uns. Aber Vilmar meint mehr; er nimmt eine absolute Ungleichheit der Regierenden und Regierten, derer, die das Gesetz handhaben, und derer, die dem Gesetze untergeben sind, an; er schafft zwischen beiden einen Gegensatz, wie er nur zwischen Gott dem Herrn und uns Menschenkindern oder

abbildlich zwischen den Eltern und den unmündigen Kindern statt hat. Letzteres Verhältniss darf aber schlechterdings nicht ohne Weiteres auf das zwischen Obrigkeiten und Unterthanen übergetragen werden. Vilmar vergöttert gradezu das Gesetz, indem er es als absolut feststehend ansieht; wo aber in aller Welt gibt es absolut unveränderliche staatliche Gesetze? Vilmar verurtheilt sodann geradezu unsere constitutionelle Verfassungen, er sieht in ihnen Communismus, er schliesst grundsätzlich das Volk von aller positiven Betheiligung am staatlichen Leben, an staatlicher Gesetzgebung aus; und was das Auffallendste ist, er erkennt, wo dergleichen stattfindet, die Obrigkeit als nicht mehr von Gott bestehend an; mit all dem ist doch nichts Anderes gesagt, als dass es bei unseren constitutionellen Staatsverfassungen eigentlich keine förmliche Obrigkeit und keinen Gehorsam um Gottes willen gibt. Wir beklagen auf's tiefste diese ganz exorbitanten Aeusserungen und hätten gewünscht, dass der Herr Herausgeber dieselben gestrichen. Dergleichen kann dem Christenthum und der Kirche nur schaden, weil es den Schein erweckt, als sei mit beiden ein absoluter Zerfall mit den bestehenden politischen und socialen Ordnungen gegeben. Die h. Schrift und unsere Kirche lehren ja aber wahrlich nicht etwa eine bestimmte politische Verfassungsform als allein von Gott eingesetzt, sondern ihnen ist die Obrigkeit überhaupt wie auf der einen Seite eine menschlich-natürlich-geschichtliche (1 Petr. 2, 13), so auf der andern eine göttliche Ordnung (Röm. 13, 1. 2). Wir möchten alle Freunde Vilmar's, die ihm etwa auch auf diesem bedenklichen Wege folgen, bitten, doch hiemit zu vergleichen, was Männer von gewiss conservativer Gesinnung wie Julius Stahl und von Harless über diese Dinge gesagt haben. Stahl sagt in der Schrift: Die politischen Parteien in Staat und Kirche (S. 165): „Ich gehe davon aus, dass die rechtlich uneingeschränkte Monarchie weder die an sich vollkommnere, noch die den geschichtlichen Verhältnissen der germanischen Völker entsprechendere Staatsform ist, dass also die Existenz einer Landesvertretung, welche den Fürsten einschränkt, unter gesunden Verhältnissen und bei gesunder Einrichtung eine Entfaltung und Bereicherung der Verfassung, dass sie namentlich ein Element des germanischen Staatswesens ist.“ Er nennt S. 328 „den Gedanken des Staatsbürgerthums die wesentliche Gemeinschaft und wesentliche Gleichheit aller Staatsgenossen — da jeder unmittelbar und selbst Glied der Nation und ihrer Gemeinschaft seyn soll.“ Bei von Harless Ethik S. 560 f. vergleiche zugleich die trefflichen Ausführungen in dieser Ethik: Die Volks- und Staatsgemeinschaft und ihr Verhältniss zur Bethätigung christ-

licher Tugend S. 510 ff. und von demselben Verfasser: Das Verhältniss des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart: Christenthum und Politik S. 57 ff. Wo möglich noch stärker äussert sich Vilmar S. 387: „Die Vollziehung dieser Strafe (Todesstrafe) unterlassen, die Todesstrafe nur theilweise (*condonando* aus Gnaden oder aus sogenannten Milderungsgründen richterlich) oder gar gänzlich (durch förmliches Gesetz) aufzuheben, ist mithin ein Abfall von Gottes Recht, und zwar ein Abfall von Grund aus, da ein Gemeinwesen, welches sich nicht mehr befugt oder zu schwach hält, diese Strafe zu vollziehen, sich damit des Rechtes begibt, überhaupt noch Strafen als Vollziehung göttlicher Gebote zu vollziehen — es bleibt dann nur eine willkürliche menschliche Strafgerechtigkeit übrig —; das Gemeinwesen, der Staat, hat sich damit der Handhabung des *usus legis politicus* unfähig gemacht, und kann seitens des Reiches Gottes (der Kirche) eine solche Obrigkeit nicht mehr als eine nach den apostolischen Vorschriften bestehende anerkannt werden.“ Wir fragen: sollen also z. B. in Baden die Diener der Kirche der Obrigkeit den Gehorsam aufkünden, weil hier die Todesstrafe abgeschafft ist? Die hohen Apostel haben die damaligen Obrigkeiten als Gottes Ordnung erkannt, obwohl sie mit den Greueln des Heidenthums und dem Blute der Christen befleckt waren, und wir sollen die Obrigkeit nicht mehr anerkennen, wenn sie die Todesstrafe abschafft! Man kann doch auch nicht die bürgerlichen Strafen geradezu als Vollzug göttlicher Ordnungen betrachten; es findet sich in all diesen Aeusserungen die bedenklichste Vermengung des geistlichen und natürlichen Lebensgebietes. Die Kirche hat gar kein Recht, dem Staate gleichsam absolute Vorschriften im Namen Gottes zu geben, und ihre Anerkennung desselben von der Befolgung jener abhängig zu machen. Sie mag, wo der Beruf sie hiezu bestimmt, warnen vor dem bedenklichen Zug der Zeit, um eines falschen Humanitätsprinzips willen unverrückliche Rechtsprinzipien dahinzugeben. Aber sie kann nicht einmal behaupten, dass der Staat von Gottes- und Rechtswegen unbedingt und für alle Zeiten verpflichtet sei, die Todesstrafe *de facto* festzuhalten, so sehr auch wir das göttliche Recht dieser Strafe an und für sich behaupten und der Staat es behaupten soll. Wir möchten auch hier wieder einen ganz conservativen Mann zu Worte kommen lassen; Wuttke sagt in seinem Handbuch der Sittenlehre II, S. 567: „Ist das sittliche Recht des christlichen Staats in Beziehung auf die Todesstrafe unantastbar, so ist es eine andere Frage, ob derselbe nicht auf die Vollziehung dieses Rechtes zu Gunsten der Gnade verzichten solle —

ob für den christlichen Staat zureichender Grund vorhanden ist, diese Gnade allgemein walten zu lassen, und auf jenes Recht für immer zu verzichten? und da hängt die Antwort nicht von dem Grundgedanken ab, sondern von dem wirklichen sittlichen Zustande der Gesellschaft, ist also auch gar nicht als allgemeingiltig zu geben." Das Recht der Gnade im einzelnen Fall auch bei todeswürdigen Verbrechen erkennt Wuttke unbedingt an, während Vilmar dasselbe ebenso unbedingt verwirft, aber damit auch genöthigt ist, das alte entsetzliche Strafverfahren zu vertheidigen, was keinem Christen und keinem Theologen beikommen sollte. Was liesse sich dagegen sagen, wenn auf Grund dieser Expositionen von ausserchristlichem Standpunkt Vilmar als Vertheidiger des Despotismus und früherer peinlicher Strafexecution, die doch wahrlich nicht blos einem falschen, sondern auch dem vollberechtigten und wahren christlichen Humanitätsprinzip vielfach widerstrebt, gebrandmarkt würde? Wir wollen mit demjenigen nicht rechten, der solche Anschauungen als seine Privatmeinung glaubt festhalten zu müssen, obwohl sie unrichtig sind; aber sie den Zeitgenossen als göttliche Gebote, als nothwendige Ausflüsse der christlichen Wahrheit und des christlichen Ernstes darzustellen — heisst dem Christenthum schaden im Urtheil jener und das Christenthum ihnen verhasst machen.

Man verüble uns diesen Tadel nicht; wir wünschten nichts mehr, als dass bei einer künftigen zweiten Auflage, die wir dem trefflichen Werke so sehr wünschen, diese uns und gewiss Unzähligen anstössigen Sätze ausgelassen würden.

Wir schliessen mit einigen Worten, in denen Vilmar seine Liebe zum deutschen Volk und seine Würdigung deutscher Art, die durch das ganze Buch in wohlthuender Weise sich hindurchziehen, noch einmal kundgibt. Er muss hievon S. 389 sagen: „Vor allen anderen Völkern der Erde hat das deutsche Volk die traurige und wahrhaft entsetzliche Prärogative, das eigentliche Blut- und Mördervolk der Erde zu seyn." Aber welch Ehrendenkmal setzt er dem deutschen Volke mit den Worten (S. 357 f.): „Kein Volk in der Welt, auch Israel nicht ausgenommen, hat von dem gnädigen Gott ein so tiefes Dankgefühl, einen solchen Dankbarkeitssinn als ein Organ für die Ewigkeit, als das Mittel, die Erlösung von Christo vor allen andern Völkern zu fassen und sich anzueignen, empfangen, wie das deutsche; eine Mitgabe, durch welche sogar unser Heidenthum, soweit das an sich möglich ist, geheiligt erscheint. Unser ganzes Volksleben in politischer und socialer Beziehung ist einzig auf Wohlthun von der einen und auf Dankbarkeit (Treue) von der anderen Seite fundirt."

So bilden nach Vilmar Dankbarkeit und Treue die Signatur des deutschen Volkscharakters. Wir möchten sagen, sie bilden auch die Signatur dieses Werkes. Denn von der tiefsten Dankbarkeit für die höchste Gabe, die Gabe der Erlösung, ist dasselbe getragen, und von edler Treue gegen das Volk, gegen die Kirche, denen der Vf. angehört und mit deren tiefsten Lebenswurzeln sein Innerstes verwachsen ist, saugt es. Wir scheiden von ihm und bezeichnen es trotz theilweisen Widerspruchs als ein höchst geistvolles, originales, höchst lesenswerthes und höchst fruchtbares Werk. Wir sind dem sel. Vilmar, der nun längst aus hartem Streit zum Frieden gekommen, wir sind dem Herausgeber, wir sind dem Verleger, der es auf's schönste ausgestattet hat, dankbar dafür, und wünschen ihm einen gesegneten Lauf durch die christliche Welt. (A. St.]

3. Gerhard Heine (Sem.-Oberl.), Was ist von der Ernährung der Kinder durch Ammen zu halten? Köthen (Heine) 1870. 31 S. 8.

Der rühmlich bekannte pädagogische Schriftsteller, welcher seit einigen Jahren auch die Leitung des ‚deutschen evangelischen Schulvereins' in Händen hat, der im graden Gegensatze zu den anticonfessionellen liberalistischen Bestrebungen der Gegenwart vor Allem das christliche Princip gemäss der hl. Schrift auf dem Gebiete der Schule und der Erziehung zu voller Geltung zu bringen an seinem Theile bemüht ist, bringt in dem vorliegenden Schriftchen auf Grundlage von Verhandlungen, welche in diesem Vereine vorgekommen sind, ein ernstes Zeugniss wider das Ammen-Unwesen, das ernste Eltern, vor Allen christliche Pastoren zu thätiger Mithülfe auffordert. S. 3. 4 bieten kurze Nachricht über den noch zu wenig bekannten Verein und seine Thätigkeit. Nähere Auskunft gewährt der in Köthen wohnhafte Ordner desselben, der Herausgeber des hier angezeigten Büchleins. [Ko.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Chr. C. A. Brandt (ev. luth. Pastor zu Suspension Bridge in N.-Amerika), Homilet. Wegweiser durch die evangel. Perikopen des ganzen Kirchenjahrs. Eine neue Blumenlese der classischen evangel. Predigtliteratur Deutschlands von Luther bis auf die neuste Zeit und ein neues Dispositions-Magazin. Erster Band. Advent bis Sexagesimä. Halle (Fricke) 1870. gr. 8.

Der Verf. ist derselbe, welcher in den Jahren 1855 bis 1858 ein Homiletisches Hülfsbuch und Dispositions-Magazin

von 7 Bänden herausgegeben hat, und die erste Lieferung wurde in dieser Zeitschrift angezeigt 1855, S. 174. Wie fleissig der Verf. gesammelt hat, davon dienen als Beispiel, dass zum 1. Advent 55 Stücke aus berühmten Predigten abgedruckt sind, zusammen 38 Seiten, und dann 66 Dispositionen. Also viele gute Muster. Wir wünschen nur, dass die Trägheit sich nicht diese Krücke kauft. Als älteste Prediger werden Luther und Herberger, dann Heinr. Müller und Scriver, ferner Schade, Rieger und Burk, gleichsam als Vertreter dreier Jahrhunderte berücksichtigt; die grösste Fülle, besonders für die Dispositionen, bot natürlich das predigtreiche Jahrhundert der Gegenwart. [H O. Kö.]

Brandt, Homiletischer Wegweiser u. s. w. Lieferung 1 – 4. 40 Bogen. Halle (Fricke) 1870. Die Lieferung 15 Gr.

Es ist das der Anfang eines Werks, das gegen Ende des Jahres 1871 vollendet vorliegen soll. So weit es vorliegt kann es sehr empfohlen werden, da es seinem Zwecke entspricht und ein wirklich guter Wegweiser für fruchtbare und erbauliche Predigt aus den Evangelien ist. Der Herausgeber führt uns eine grosse Reihe bewährtester und geistreicher Homileten vor, wir zählten etwa 50, deren Namen einen guten Klang haben — Fr. Arndt, Albrecht, Brückner, Büttner, Burk, Besser, v. Böckh, Bomhard, Beck, Caspari, Diedrich, Delitzsch, v. Gerock, C. Harms, Harnack, v. Harless, Hüter, Herberger, Huth, v. Kapff, Kögel, Kraussold, Löhe, Langbein, Luther, Münkel, H. Müller, Petri, Thomasius, Tholuck, Souchon, Rieger, v. Zezschwitz u. v. A., wählt aus ihnen zu den betreffenden Evangelien hervorragende Predigtstellen aus und reiht so Perlen an Perlen, Goldstücke an Goldstücke, die dem Leser die reichsten Lichtblicke über die predigtmässige Behandlung einer Schriftstelle öffnen, dass man sich, auch abgesehen von der Befruchtung des meditirenden Homileten, wie in einem Hörsale heiliger Rede befindet, die erbaut, belehrt, erquickt. Viele Stimmen, Mannichfaltigkeit der Auffassung, ein Zeugniss des unausforschlichen Reichthums Christi. Der Herausgeber verfährt bei der Auswahl mit sicherem Blick und kirchlichem Takt, und es ist seinem Sammelfleisse sehr zu danken. Weniger anziehend dürfte dagegen das jeder Perikope zugegebene Dispositions-Magazin seyn. Beabsichtigt der Herausgeber damit Hülfe zu bieten in rathlosen, unfruchtbaren Zeiten, von denen jeder Prediger wissen wird, so vereitlen oft blosse Dispositionen in ihrer Kürze und Nacktheit viel den beabsichtigten Zweck und mehren die Rathlosigkeit. — Erwähnt sei noch, dass der Verleger das Werk bei seiner Wohlfeilheit trefflich ausgestattet hat. [A.]

2. Adventsgaben in vier Predigten von G. Knak, Kuntze, Müllensiefen, Souchon, Predigern in Berlin. Berlin (Beck) ohne Jahreszahl (1870). Zweite Ausgabe. 54 S.

Die Schrift ist schon einmal von dem Ref. angezeigt worden, nämlich in dieser luth. Zeitschr. 1859, S. 401. Nach unserer Ueberzeugung hat kein neuer Abdruck stattgefunden, ausgenommen der Titel, auf dem früher Müllensiefen voranstand. Anerkennung und Tadel von damals halten wir deshalb auch bei dieser sogenannten „zweiten Ausgabe" aufrecht. [H. O. Kö.]

3. Fr. Pfannenberg (Past. i. Rensekow i. Pommern), Der Glaube des kananäischen Weibes. Stettin (Brandner) 1870. 16 S. 8. 1 Gr. Ertrag für die Chines. Mission.

Die vorliegende Predigt des im Dienste des HErrn ergrauten, aber jugendlich frischen Vf.s verdient in weiteren Kreisen bekannt zu werden um ihrer kräftigen, männlich ernsten Zeugenkraft willen, der Graben im Schacht des Gottesworts und lebendige, aber einfache Darstellung trefflich dienen. Besonders beherzigenswerth ist die kurze, klare und doch umfassende Lobpreisung der Wahrheit des Lutherischen Bekenntnisses S. 15. Auch in exegetischer Beziehung ist das Schriftchen der Beachtung würdig. [Ko.]

4. Der kleine Kempis oder kurze Sprüche u. Gebete aus Thomas v. Kemp. zusammengetragen zur Erbauung der Kleinen durch Gerh. Terstegen u. s. w. Stuttg. (Steinkopf). Ohne J. 208 S. 16.

Des Thomas von Kempen tief fromme Weise ist auch unter Evangelischen, denen der ihm noch bezugsweise verhüllte trostreichste reformatorische Kern des Evangeliums völlig enthüllt ist, hoch geachtet und hochachtungswerth. So bekannt nun aber im allgemeinen auch bereits Thomas' Hauptwerk „von der Nachfolge Christi" ist, so unbekannt meist sind doch seine übrigen. Des seligen Terstegens Bemühung, auch aus diesen letzteren Sprüche und Gebete zur Erbauung zusammenzutragen, verdiente daher allen Dank; und dass nun den Hauptheil dieser Sammlung K. Ehmann auf jeden Tag des Jahres für 2 Jahrgänge geordnet hat, wird wieder christlich einfältigen Seelen zum täglichen Einblick besonders willkommen seyn. [G.]

5. W. Löhe, Beicht- u. Communionbuch für evangel. Christen. 5. verm. u. verb. A. Nürnberg (G. Löhe) 1871. XII u. 391 S.

Nachdem das Löhe'sche Beicht- und Communionbuch (Prüfungstafel und Gebete für Beicht- und Communiontage) seit 33 Jahren schon 4 mal seinen gesegneten Gang durch die

Kirche und die Welt angetreten und vollendet hat, beginnt es ihn jetzt zum 5ten Mal. Ohne die Art des bekannten Verfassers und seines bekannten Werks jetzt erst näher bezeichnen zu wollen, bemerken wir nur, dass er bei dieser 5. Auflage alle 3 Haupttheile seines Werks einer genauen Revision unterzogen hat, bei welcher ihn durchweg das Streben beseelt hat, nicht etwa durch Erweiterungen das Ganze schwerfällig und dadurch unbrauchbar zu machen. Sachlich ist dabei der erste Haupttheil, der die Beichte behandelt, fast ganz in der Gestalt der vorigen Auflage geblieben. Der 2te dagegen, das Abendmahlssacrament selbst, hat manche beachtungswerthe Zusätze empfangen, und der 3te, ein Liederanhang, ist durch den tiefen Eindruck, welchen auf den Herausgeber die Bekanntschaft mit einem älteren Werke: „Gottgeheiligter Christen Tafelmusik, bestehend in einem Kern der auserlesensten Buss- und Communionlieder, mit Vorrede von J. Wülfers, Nürnberg 1718“ gemacht hat, fast neu geworden. Die verschiedenen Auflagen des Buchs haben nach des Verf.'s Sinn und Meinung „gleichen Schritt einhalten wollen mit der sacramentlichen Neuentwicklung der lutherischen Kirche“, und „er hatte immer gehofft, es noch zu erleben, dass eine neue Auflage mit einem Zeitpunkt zusammentreffen könnte, in dem die lutherische Kirche ihren Wiedereintritt in die alte gute Zeit feiern werde, wo allgemein die richtige Abendmahlspraxis wieder eingetreten seyn würde, die ehemals die herrschende war.“ Aber diese Hoffnung ist ihm nicht nur bis heute nicht in Erfüllung gegangen, „in den lutherischen Landeskirchen herrscht mehr oder minder noch immer dasselbe unionistische Streben und dasselbe Ringen nach allgemeiner Anerkennung der Sacramentsmengerei“; sondern „wenn irgend vormals da oder dort die Hoffnung eines Sieges der altlutherischen Praxis gewaltet hat, so haben die preussischen Siege von 1866* dieselbe wieder zerstört, und die hannoverisch-hessischen Wehen geben dafür einen solchen Beweis, dass wir auf einen Sieg der Wahrheit nur mit geschlossenen Augen hoffen, d. h. hoffen können wo nichts zu hoffen ist. Daher hat auch der Vf. nicht mehr den Muth, sein Communion-Buch gewissermassen zu einem Träger lutherischer Hoffnungen zu machen.“ Er „befiehlt nur dem Gott der Wahrheit die Aussicht auf einen Sieg der göttlichen Wahrheit.“ Wir thun das mit ihm, sprechen aber dennoch das *ἐπ' ἐλπίδι παρ' ἐλπίδα* nicht seufzend, sondern jauchzend (Luc. 21, 28). [G.]

---

* Geschweige denn die von 1870 und 71.

Die Red.

6. Sammlung von 1280 Denksprüchen für evangelische Schulen und Familien. Stuttgart (Vogler & Beinhauer) 1870. 12.

Eine gute Lehre prägt sich kaum anderswie so leicht und gefällig und tief dem Gedächtnisse und Herzen ein, als in der Form des Denkspruchs. Aber die deutsche Literatur ist nicht reich an solchen epigrammatisch kurzen Sprüchen, und der Verf. obiger Sammlung hat deshalb manches Mittelgut, manche dogmatische *versus memoriales* nach Art der grammatischen, manchen Liedvers aufgenommen, aber es findet sich auch eine Fülle sinniger, schlagender und, einmal gehört, nicht zu vergessender Sprüche, welche nicht allein der Christ als solcher, sondern auch der Katechet und Homilet sich nicht ohne gesegneten Erfolg zunutze machen wird. Lediglich für das jugendliche Alter ist nur der 11te der 12 Abschnitte bestimmt. [D.]

7. W. Löhe, Geistlicher Tageslauf. 3. verm. A. Nürnberg (G. Löhe) 1870. 74 S. 16.

Eine wohlgeordnete Sammlung von Bibelsprüchen, kurzen und kernhaften evangelischen Ansprachen, Gebeten und Liedern für den ganzen Tag und alle seine einzelnen Zeiten und Verhältnisse: ein wahrhaft geistlicher Tageslauf, welcher als untrennbares Vademecum schlichte Christen und Christinnen, die noch ausser der h. Schrift im Ganzen und ausserhalb ihres eignen Selbst geistliche Hülfe zu suchen haben, auf allen Schritten und Tritten des Tages zu begleiten trefflich geeignet ist. [G.]

8. Die Marterwerkzeuge Jesu Christi, eine Andacht zum bittern Leiden unsers Herrn. Von einer armen Magd Gottes. Mit Vorw. von W. Löhe. Nürnberg (G. Löhe) 1869. VIII u. 32 S.

Der bevorwortende Löhe sagt: „Erst habe ich die Andacht der armen Magd zu den Marterwerkzeugen nicht lesen wollen. Lange liess ich sie liegen. Da ich aber einmal eine müssige Viertelstunde hatte, in der ich in mir stille war, griff ich wie unwillkürlich zu ihr und las sie. Mein Herz bewegte sich in Andacht, und ich dachte, es wird manch Anderem wie mir ergehen.“ Er fügt hinzu: „Die arme Magd hatte ein Vorwort gewünscht. Ehe ich las, dachte ich: du bleibst unverworren. Nach dem Lesen dachte ich: die Andacht findet den Weg ohne mich zu den Herzen.“ Ref. theilt wie von Haus aus ein gewisses Misstrauen gegen derlei Büchlein, so bei näherer Bekanntschaft innigste und wahrhaft erbauende Befriedigung von dem vorliegenden mit dem Vorredner aufs vollste. Das tief bescheidene Büchlein (auch in würdiger äusserer Ausstattung) ist als vor den Augen und nach dem Her-

zen Gottes von einer selbst Leidenserfahrenen geschrieben, und ein wahrer Schatz, zumal für die Passionszeit. [G.]

9. Eben-Ezer. Gedenktage einer christl. Familie. Basel u. Ludwigsburg (Riehm). Ohne J. 48 S. 8.

Die Gemeinde lobsingt dem HErrn gemeinsam an Seinen Tagen. Aber es gibt für die Familie und für den Einzelnen noch besondere Gedenktage von Gnadenerweisungen oder Heimsuchungen Gottes, Geburts-, Confirmations-, Trauungs-, Sterbetage u. s. w.; und auch solche Tage als Gedenktage erfahrner Gnade oder gnädiger Heimsuchung Gottes zu feiern, gibt dies Büchlein in Bibelwort und Lied eine bescheidene evangelische Anleitung. Es empfiehlt sich zudem durch schöne Ausstattung und die Beigabe unbeschriebener Notizblätter. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Franz Xav. Haberl (Musikpräfekt an den bischöfl. Seminarien zu Passau), *Magister choralis.* Theoretisch-praktische Anweisung zum Gregorianischen Kirchengesange. 2te verb. u. verm. Aufl. Regensburg u. New-York (Pustet) 1866.

Gottlob! so lasen wir kürzlich in diesen Blättern, es mehrt sich ja die Zahl derjenigen deutschen Universitäten, die den Studirenden liturgischen Gesangunterricht darbieten (1871. 2tes Heft S. 327); und auch wir begrüssen es als ein erfreuliches Zeichen, dass in der luther. Kirche unserer Tage mit der Liebe und dem Verständnisse für die altkirchlichen Schätze an polyphonem Chorgesange auch die Liebe für den Altargesang der Geistlichen wieder erwacht und in weiteren Kreisen zunimmt. Es sind gewisslich Viele, die diese fast entschwundene Sitte in unsern Gottesdiensten wieder einbürgern möchten, aber es sind immer nur Wenige, die eine gründliche Anleitung und Anweisung zu dieser Form des Altardienstes bekommen haben: wer Herz und Sinn für die Sache hat, sieht sich meist darauf angewiesen, durch eignes Studium, oft auch durch eignes Experimentiren sich mit dieser Gesangsweise vertraut zu machen. Es stehen der Einführung des Altargesanges — wo ihn einmal die neue Zeit hat in Verfall kommen lassen — nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Wir denken hier weniger an die mancherlei Vorurtheile in den Gemeinden, die es dabei zu überwinden gilt, auch nicht an die besonderen Schwierigkeiten, die der Mangel an musikalischer Begabung und Vorbildung dem Einzelnen in den Weg legt. Selbst wo eine Gemeinde am Altargesange Freude und Erbauung findet, selbst wo der Liturg hinreichend musikalisch

beanlagt und gefördert ist, selbst da bleiben noch mancherlei nicht unerhebliche Schwierigkeiten zurück: es fehlt den meisten Theilen der luther. Kirche in diesem Stücke an einer lebendigen Tradition, es fehlt denen, die schon im Amte stehen, an den Lehrern im Altargesange, an der Gelegenheit zu praktischen Vorübungen; es mangelt theoretisch in so vielen Fällen an dem Verständnisse des gregorianischen Kirchengesanges, seiner wesentlichen Verschiedenheit von unserer modernen Musik. Will Jemand nun die musikalischen Schätze unserer alten lutherischen Kirchenordnungen und Agenden für seinen Gebrauch flüssig machen, so sieht er sich zuerst einer ihm fast unverständlichen musikalischen Sprache gegenüber, deren Deutung ihm die allergrösste Mühe macht, ja deren Deutung ihm unmöglich bleibt, wenn ihm nicht ein klarer und einfacher Schlüssel geboten wird. Da gilt es sich zurechtfinden mit einem vierlinigen Notensystem, mit Schlüsseln, die der heutigen Musiksprache, ja zum guten Theil auch den heutigen Musikern ganz fremd sind, mit einer ebenso fremden wie unverständlichen Notenschrift. Wer Gregorian. Musik kennen lernen will, muss diese formalen Schwierigkeiten überwinden. Wir wollen damit aber keineswegs denen zustimmen, die, wenn sie für den Gebrauch (nicht für das Studium) unsrer Tage Kirchenmusik, *in specie* Altarmusik drucken lassen, zugleich mit den alten Tonweisen auch die alte Tonzeichensprache repristiniren. Es erscheint uns als höchst unpraktisch, wenn z. B. Löhe in seiner herrlichen Agende das vierlinige Notensystem, die vierkantigen Noten und die alten Schlüssel drucken lässt; die Meisten, die sein Buch praktisch gebrauchen wollen, werden sich wahrscheinlich genöthigt sehen, diese Musik erst in eine Notenschrift umzusetzen, die uns heutigen Tages geläufig ist. Ebenso unpraktisch ist es, wenn der neue Druck der Brandenburger K.-O. von 1572 (Berlin 1846) die *Verba coenae* im sogen. Barytonschlüssel wiedergibt. Wie Mancher liest die Noten und wundert sich über die seltsamen Töne, weil er nicht merkt, dass das Zeichen am Anfange nicht wie es ihm geschienen, der Bassschlüssel, sondern der Barytonschlüssel ist. Will man die praktischen Schwierigkeiten nicht ganz überflüssiger Weise vergrössern, so müssen auf diesem Gebiete entschieden Concessionen gemacht werden an den Stand unsrer musikalischen Bildung.* Eine andre Schwierigkeit liegt

* Dass solche Concessionen zu machen seien, darüber sind die Meister der Kirchenmusik einig, nur darüber mag man streiten, in welchem Umfange sie zu machen seien. Prof. Fr. Commer z. B. in seinem verdienstlichen Werke: Geistliche und weltliche Lieder aus dem 16.—17. Jahrh. (Berlin bei Trautwein) bemerkt mit vollem Rechte, er habe die nicht mehr gebräuch-

in der Ausführung der Altarmusik; denn der Vortrag derselben hat eben seine besonderen Gesetze. Viel hilft hier freilich und muss helfen ein gesunder kirchlicher Takt, der wohl den Liturgen vor gröberen Verstössen bewahren wird; wir meinen aber, dass eine kurze und klare Anweisung über die Eigenthümlichkeit des gregor. Gesanges Jedermann, der zur Erneuerung desselben Hand anlegen will, angenehm und willkommen seyn muss. Eine solche Anweisung hat Recens. mit Freude und Dank in oben genanntem Büchlein des Musikpräfekten am Passauer Seminar, Haberl, begrüsst, auf welches ihn einer der kundigsten Liturgiker der luther. Kirche aufmerksam gemacht hatte. Wir dürfen ja nicht Anstand nehmen in Sachen der Liturgie von den Römischen zu lernen, mit ihnen Fühlung zu behalten; bei ihnen finden wir eine lebendige Tradition bis auf unsre Tage — mag sie auch nicht immer rein und ungetrübt seyn. Das Buch ist zunächst für den Gebrauch kathol. Geistlicher, Organisten und Cantoren bestimmt, und enthält natürlicher Weise mancherlei, was für unsern Gebrauch bedeutungslos ist: wenn wir das aber auch ausscheiden, wie z. B. die Gesänge für die mancherlei Benedictionen (die *aspersio aquae benedictae*, *benedictio candelarum, cinerum*, *palmarum* u. s. w. S. 118 folg.), so bleibt doch für unsern Zweck des Brauchbaren und Instructiven genug übrig, um das Büchlein zu weiterer Verbreitung zu empfehlen. Es gibt in klarer, fasslicher Form zunächst die Vorkenntnisse über die Notenschrift, die Schlüssel, Pausen (S. 7—19), Anweisungen über Stimme und Aussprache (S. 19—22), dann behandelt es ausführlich die Kirchentonarten (S. 28—52). Der zweite praktische Theil bespricht die einzelnen Gesangstücke: zunächst die Altargesänge der Messe (S. 55—92), von welchen uns besonders die Präfationen in ihrer reichen Mannichfaltigkeit vollständig mitgetheilt werden; dann die Gesänge der Tagzeiten (*Matutin, Laudes* u. s. f.), wobei namentlich das Psalmodiren gelehrt wird. Interessant und lehrreich sind auch einige Zugaben; so erhalten wir §. 22 ein reiches Quellenverzeichniss mit kurzer Charakteristik der

---

lichen Schlüssel (für Mezzo-Sopran und Bass-Schlüssel auf der 3ten Linie) in gebräuchliche transponirt; er hätte aber, um seine mühevolle Arbeit brauchbarer zu machen, noch viel mehr umsetzen müssen; wer, der nicht grade Musiker von Fach ist, will sich wohl in einem Liede zurecht finden, bei dem wie in Nr. 9 der Sopran im Violin-, der Alt im Discant-, der Tenor im Alt- und der Bass im Tenor-Schlüssel geschrieben ist? Ed. Grell, der gewaltige Meister der 16stimmigen Messe, hat sich darein gefunden, auch den Alt-Schlüssel fallen zu lassen, und behält nur die Schlüssel für Discant, Tenor und Bass.

Quellen: *missale*, *graduale*, *pontificale*, *rituale*, *antiphonarium*, *psalterium*, *directorium chori*; ferner einen besonderen Abschnitt (§. 42) über die Orgel beim gregorianischen Choral; Winke für den Kleriker, den Dirigenten, den Organisten und für die Sänger. Das ganze Buch ist von einer edlen Begeisterung für die ehrwürdigen Schätze seiner Kirche durchweht: es möchte die gregor. Musik in ihrer vollen Reinheit und Keuschheit allen modernen Richtungen gegenüber bewahrt wissen. Den Grundton bildet der Satz: *musica ecclesiastica est pars integralis cultus ecclesiastici.* Der Singende soll ein Mann des Gebets seyn; und dass andächtiger Gesang des Geistlichen mit wunderbarer Macht die Gemüther der Gläubigen zu erheben und zu ergreifen vermöge, das ist des Verfassers guter und — wie wir hinzufügen — nicht vergeblicher Glaube.

Die Brauchbarkeit des Buches möchte auch darin eine Empfehlung finden, dass es schon nach 2 Jahren in neuer Auflage erschien; es ist sauber ausgestattet, zu einem sehr mässigen Preise (10 Gr.); es kommt aus dem Verlage des um Erneuerung katholischer Kirchenmusik hochverdienten „Typographen des heil. Apostol. Stuhles“ Fr. Pustet in Regensburg.

[Berlin.] [Ka.]

2. Thomas (Prediger an der Nikolai-Kirche), Das neue Gesangbuch (amtlicher Entwurf). Ein Votum. Berlin (Löwenstein) 1869.

Der Verf. bricht seiner Kritik des vom Consistorialrath *D.* Bachmann ausgegangenen Gesangbuchsentwurfs dadurch die Spitze ab, dass er den confessionellen Standpunkt als Parteistandpunkt ansieht, dass er nicht blos die ältere kirchliche Glaubenssprache, sondern auch unleugbar biblische Anschauungen vor das Forum der seit Schleiermacher gereinigten und geklärten Theologie zieht, und dass er unanfechtbare Ausdrücke consequenzmacherisch brandmarkt. Zu dem Abendmahlsliedverse: Herr, durch deinen heiligen Leichnam, der von deiner Mutter Maria kam u. s. w. bemerkt er: „Wie weit ist es von hier noch bis zu dem römischen Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria?“ Das ist blinder Eifer, welcher nur schadet. Und wenn der Verf. Gellert's „Und was dir ewig Heil verschafft ist Tugend durch des Glaubens Kraft“ besonders schön findet, so wollen wir nicht mit ihm rechten, aber wenn er ein Herz für das evangelische Volk hätte, so würde er nicht gerade solche Gellert'sche Liederworte reclamiren.

[D.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Pädagogik, Linguistik, Archäologie, Biographie, Poesie, Verschiedenes.)

1. Robert Kübel, *Lic. theol.* (Diakonus zu Balingen), Bibelkunde. Kurze Einleitung in die h. Schrift und Erklär. ausgewählter Abschnitte. Für Religionslehrer und zum Selbstunterricht. Erster Theil. Das alte Testament. Stuttgart (Steinkopf) 1870. 304 S. 28 Gr.

Der Verfasser leistet in dem Buche, was er auf dem Titel sagt und in einer Vorrede von einigen Seiten noch weiter darlegt: er will die Leser in die Bibel selbst hineinweisen und zu diesem Zweck eine Art Literaturgeschichte der Bibel mit Beispielen geben. Wir können die ganze Arbeit nur eine vortreffliche nennen und glauben sicherlich, dass man auf Gymnasien und höheren Schulen einen sehr nützlichen Gebrauch davon machen kann, so sorgfältig ist Uebersicht, Auswahl und Erklärung. Wenn aber der Verf. seine Arbeit zu dem Zweck geschrieben haben will, dass auch in den „gewöhnlichen Schulen“ (S. 7) dieser Unterricht statthaben soll und zwar ausschliesslich, so müssen wir doch unsere abstimmige Meinung aussprechen und motiviren. Der Verf. sagt: „Ich will mit diesem bibelkundlichen Unterricht den systematisch-kirchlichen Unterricht nach Katechismus, Confirmandenbüchlein u. dgl. nicht verdrängen, glaube aber allerdings entschieden, dass man mit dem in der kirchlichen Katechisation und im Confirmandenunterricht ertheilten systematisch-kirchlichen, vorzüglich dogmatischen Unterricht des Guten vollauf genug thut.“ Damit wird also doch der Katechismusunterricht verdrängt, nämlich aus der Schule, er wird in ganz willkürlicher Weise nicht blos dem Schullehrer entzogen, sondern es wird auch dem würtembergischen Pfarrer Zeit und Ort vorgeschrieben, wann und wo er Bibelkunde, wann und wo er Katechismus treiben soll. „Im Religionsunterricht der Schule, den bei uns in Würtemberg, abgesehen von der biblischen Geschichte, der Geistliche in 2 wöchentlichen Stunden gibt, sollte man die Bibel und fast nichts als die Bibel treiben, aber allerdings so, dass dieser Unterricht das lebendige Fundament des dogmatischen Unterrichts abgeben könnte.“ Welch eine pedantische Ausschliessung des brauchbarsten Büchleins, des kleinen Katechismus Lutheri! Wie breit soll denn das Fundament erst gelegt werden, bevor das Schulkind die zehn Gebote, den Glauben, das Vater unser u. s. w. lernt und verstehen lernt? Das Ziel des „bibelkundlichen“ Unterrichts soll ja doch wieder der Katechismus seyn, warum treibt man ihn denn nicht selbst?

„Es müssen daher die biblischen Hauptanschauungen und Hauptlehren stets klar, einfach, bestimmt, und so oft dieselben vorkommen, möglichst auch mit gleichen Worten herausgestellt werden.“ Da fragen wir denn doch wohl mit Recht: warum werden denn nicht die Katechismusworte in ihrer unübertrefflichen Klarheit, Einfachheit und Bestimmtheit gelernt und gelehrt? Wir müssen behaupten, dass der Katechismus, weil er aus der Bibel hervorgegangen, der beste Schlüssel zur Bibelkunde ist, wie denn auch ein guter lebendiger, systematischer Katechismusunterricht immer die Bibel zur Hand hat und mit Benutzung sowohl der biblischen Geschichte als der biblischen Sprüche, Psalmen, Evangelien über den Vorhof hinaus in die Bibel selbst einführt. So ist und bleibt auch für uns und auch für die „gewöhnlichen Schulen“ die Bibel das Hauptbuch, aber nicht durch Verdrängung des Katechismus, sondern durch Benutzung desselben. In gewöhnlichen Schulen muss man Maass halten; sollte sich aber in einer Schule Zeit finden den bibelkundlichen Theil abzuzweigen und in 2 wöchentlichen Stunden besonders zu geben, so ist sicherlich der Nutzen gross, aber dann haben wir dies als eine Art Erweiterung des gewöhnlichen katechetischen Bibelunterrichts, nicht als eine Vorstufe zum Katechismusunterricht. Der Verf. legt den Katechismusunterricht in eine viel zu späte Zeit, wodurch dann der Schaden entstehen würde, dass auf der einen Seite das Gedächtniss nicht geübt und befestigt wird, auf der andern Seite aber anstatt systematischen Verständnisses die *rudis indigestaque moles* einer Bibelkunde den jungen Kindern geboten wird. Also nicht anstatt des Katechismusunterrichts in der Schule, sondern wo Zeit und Stufe es erlaubt, neben demselben, dann ist das Verhältniss geordnet. [H. O. Kö.]

2. Prof. *Dr.* R. T. Schmidt, Gymnasialreden. Berlin (Schultze) 1868. X u. 171 S. 8. 19 Gr.

Eine Auswahl von bereits vereinzelt gedruckten Reden und Betrachtungen, die sämmtlich zuerst als mündliches Wort gesprochen wurden. Ein Theil derselben wurde dadurch veranlasst, dass es fördernd schien, den Schülern von Zeit zu Zeit, nachdem sie selbst zuvor in ernster Anstrengung ihre Kraft erprobt, ein ausgeführtes Beispiel zu geben, wie etwa ein im Unterricht erörterter Gegenstand für einen auf wenige Minuten berechneten Vortrag anzugreifen und zu gestalten wäre. Dabei war es niemals auf eine Probe rhetorischer Stilistik abgesehen, wohl aber stets auf Aneigung eines ob auch noch so geringen Masses lebendiger Wahrheit. Der hochachtbare Verf., am K. französ. Gymnasium in Berlin wirkend und durch seine, in 2 Auflagen vorhandene, Schrift über „das mensch-

liche Erkennen" auch bereits literarisch mit Ruhm bekannt, scheint manche trübe Lebensfügungen durchschritten und in dieser Schule etwas Tüchtiges gelernt zu haben. Wenigstens kann man in den „Gymnasialreden", ihr Gang sei suchend und strebend, oder abwehrend und verneinend, nie den Zug und die Richtung auf Den hin vermissen, der sich selbst als die persönliche Wahrheit bezeugt hat. Der Redner weiss, dass dem Hirtenamte an der Jugend die Lebensquelle klar und unversiegend erst da fliessen kann, wo den Hirten die Herrlichkeit und Liebe Dessen aufgegangen ist, der es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich seyn, sondern der Mensch ward und Knechtsgestalt annahm, um in freier, heiliger Erbarmung eine verlorene Welt mit seinem Blute zu erkaufen. Er weiss auch, dass diese Lebensquelle keinem verschlossen bleibt, wer nur immer, arm in sich, kommen will zu Dem, der, erhöhet über alle Himmel, alles erfüllet und bei uns ist alle Tage, bis zu des Weltlaufs Vollendung. Aus solchem Sinn und Geist sind alle 8 Reden der vorliegenden Sammlung geflossen, wenn auch die Klarheit, Frische und Stärke ihres Zeugnisses, wie überhaupt ihres gesammten Inhaltes, nicht überall gleich ist. Sie stammen sämmtlich aus den Jahren 1859 — 67; die 7 ersten wurden vor 1865 gehalten. Als mustergiltig dürfen bezeichnet werden: vor allen die 5te („Dem Andenken Melanchthons"); sodann die 6te („Zum Gedächtniss Paul Gerhardts"); die 7te („Zum Gedächtniss Aug. Herm. Francke's"); die 3te („Ueber den psychologischen Materialismus"); auch die 2te („Ueber die Anfänge menschlicher Cultur"), und die erste („Zur Würdigung Schillers"). Besser, als hier von *Dr.* Sch. geschehen, möchten sich die genannten Themata für ihren besondern Zweck kaum behandeln lassen. Anders verhält sich's mit der 4ten und 8ten Rede. In jeder von diesen beiden, namentlich in der 8ten („Vom Fundament der deutschen Reformation"), findet sich zwar viel Treffliches, ja Gediegenes, aber in jeder macht sich auch eine zwiespältige Grundanschauung geltend. Der verehrte Gymnasialredner besitzt noch nicht das gehörige Mass von Geisterunterscheidungsgabe: er lässt zu Zeiten apostolisches Christenthum mit dynastischer Politik, deutsche Reformation mit preussischer Union, evangelischen Protestantismus mit Schleiermacher'scher Sucjectivität traulich Hand in Hand gehen. An diesem Gebrechen leidet vorzugsweise die 4te Rede („Unser bleibender Beruf"), welche, abgesehen von dem köstlichen Abschnitte S. 73 — 81, einen Ideenconnex enthält, den eigentlich schon „die vulkanische Erschütterung des Jahres 48, durch welche, wie in verhängnissvoller Betäubung, unser ganzer öffentlicher Zustand ein verändertes Ansehen er-

halten hat", — noch mehr aber das Jahr 66 widerlegt hat. Zum Verdauen dieser Rede reicht Ein *granum salis* noch nicht hin. [Str.]

3. C. W. E. Nägelsbach, Hebräische Grammatik. 3. verb. u. verm Aufl. Leipzig (Teubner) 1869. XIV u. 285 S. 8. 3/4 Thlr.

Diese bereits ziemlich verbreitete Grammatik erscheint hier in entschieden verbesserter Gestalt, wobei auch die Bemerkungen des Unterzeichneten, welche er seiner Zeit in der Zeitschrift für das Gymnasial-Wesen bekannt gemacht, fleissig benutzt sind. Als Leitfaden für den Schul-Unterricht wird man das Buch wohl empfehlen dürfen. Recht zweckmässig ist das jetzt hinzugefügte Register der erklärten Bibelstellen. [Ko.]

4. Ph. Dietz in Marburg, Wörterbuch zu *Dr.* Martin Luthers deutschen Schriften. Erster Band (A—F). Leipzig (F. C. W. Vogel) 1870. LXXXVIII u. 772 S. in 4.

Luther, „der sprachgewaltigste Schriftsteller" des Neuhochdeutschen, hatte bisher noch nicht den Mann gefunden, der uns die Fülle seines Wortschatzes aufgeschlossen und zur lebendigen Anschauung gebracht hätte: Dietz hat es unternommen und im oben bezeichneten Wörterbuche angefangen es zur Ausführung zu bringen. Es war keine kleine Aufgabe, die er sich gestellt hat, „den gesammten Wortvorrath Luthers, wie derselbe in seinen deutschen Schriften mit Einschluss der Bibelübersetzung niedergelegt ist, zu verzeichnen und die verschiedenen Formen und Bedeutungen der einzelnen Wörter mit sorgfältig ausgewählten Beispielen zu belegen." An Vorarbeiten dazu fehlte es fast ganz: denn wenngleich seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts die Sprache Luthers mehr ins Auge gefasst worden ist, so hat sich die Lexicographie doch meistens nur auf die Erklärung alterthümlicher und seltener Ausdrücke in seiner Bibelübersetzung beschränkt. Erst die Gebrüder Grimm in ihrem monumentalen „deutschen Wörterbuche" berücksichtigten ihn in gebührenderer Weise: doch einerseits lässt die allgemeinere Anlage ihres Werkes Luthers Eigenthümlichkeit nicht so hervortreten, da er darin immer nur als einer der vielen Zeugen für den Reichthum unserer Sprache erscheint; andererseits sind ihre Beläge aus Luthers Schriften fast ausschliesslich einer späteren, nicht blos sprachlich unzuverlässigen, sondern auch unvollständigen Gesammtausgabe seiner Werke entnommen. Daher ist es denn gekommen, dass eine ganze Reihe von Wörtern, die uns doch bei Luther begegnen, entweder keine Aufnahme gefunden hat oder doch der Beläge aus ihm entbehrt: das reiche Verzeich-

niss, welches Dietz schon allein von den mit A und B beginnenden Wörtern gegeben hat, ist dafür Beweises genug. Diese Lücke wird mit obigem Wörterbuche auszufüllen gesucht; aber es ist kein blosser Lückenbüsser, es ist eine Arbeit von durchaus selbständigem Werthe. Nicht nur der Sprachforscher wird davon Nutzen ziehen, auch der Theolog kann daraus in vielem Betracht lernen. Die populäre Bibelerklärung, die sich an Luthers Uebersetzung anschliesst, erhält durch die Berücksichtigung auch der sonstigen Gebrauchsweisen zur Reformationszeit eine sicherere Grundlage. Welche Wichtigkeit für den Katechismusunterricht eine klare Entwicklung der deutschen Wörter im Katechismus hat, braucht nicht erst gezeigt zu werden; sie findet hier eine wesentliche Förderung. Selbst dem Prediger muss daran liegen, die Sprache unserer deutschen Bibel gründlich zu verstehen, und was kann dazu besser dienen als die Kenntniss des Sprachschatzes Luthers? Es kann daher nicht dringend genug das begonnene Unternehmen dem Wohlwollen und der Unterstützung aller derer empfohlen werden, welche für Luther und sein Werk, für unser Volk und unsere Sprache ein warmes Herz haben, — ein Blick in das, was vorliegt, wird Jeden von der Gediegenheit der Arbeit überzeugen. Ich will sie noch des Näheren beleuchten.

Das „Vorwort“ behandelt in kurzer Auseinandersetzung Luthers Sprache und fasst dabei zuerst den Gebrauch der Vocale und Consonanten, sodann die Eigenthümlichkeiten der Flexion, endlich die Wortbildung ins Auge. Es ist hier weiter nichts zu bemerken, da Dietz für seinen Zweck hinreichende Auskunft gibt und mit grosser Vorsicht zu Werke geht. So macht er mit Recht darauf aufmerksam, dass es ein Irrthum sei, wenn man meine, dass uns mit Luthers Werken, wenigstens den Originaldrucken, auch dessen Schreibweise genau überliefert sei. Nach den von ihm angestellten Untersuchungen rührt, wie dies auch aus einer eingehenderen Beschäftigung mit seinen Schriften sich bald aufdrängt, der Wechsel im Gebrauch der verschiedenen Laute nicht immer von Luther selbst her, sondern häufig von den Correctoren und Setzern seiner Werke. Einen augenscheinlichen Beweis dafür liefert der S. XI—XVI gegenüber gestellte Text eines Theils der Schrift „vom Abendmahl Christi“ nach dem Manuscript und nach ihren Wittenberger Drucken von 1528 und 1534, sowie des ersten Capitels der Uebersetzung des Jeremias nach Luthers Handschrift, seiner ersten Ausgabe der Propheten und der Bibel von 1545. Auch weist Dietz hin auf die nicht unbedeutende sprachliche Verschiedenheit, welche zwischen den

Luthers früherer schriftstellerischen Periode angehörigen Werken und den späteren Schriften stattfindet; aber wenn er hier neben Hopf und Mönckeberg auch des sehr oberflächlichen und unzuverlässigen Machwerks „über die Sprache Luthers" von Opitz gedenkt, so ist das im Interesse der Frage nur zu bedauern. Es versteht sich, dass ein weiteres Eingehen in das Einzelne auf diesem Gebiete für Dietz um so weniger angezeigt war, als sein Wörterbuch selbst dem Forscher eine reiche Ausbeute zu bieten im Stande ist.

Ein besonders wichtiger Theil des Werkes, namentlich wenn es sich einmal um eine wahrhaft kritische Ausgabe der Schriften Luthers handeln wird, ist das dem Vorworte folgende „Quellenverzeichniss". Es werden darin die benutzten zahlreichen Urdrucke unter 298 Nummern aufgeführt, von denen jedoch manche zwei, drei, vier Ausgaben enthält. Man sieht bald, dass es sich der Verfasser hat angelegen seyn lassen, diejenigen Drucke zu Grunde zu legen, welche unter Luthers Augen herausgekommen sind oder auf ihn zunächst zurückgehen, vornehmlich also Wittenberger Ausgaben, während er die Nachdrucke zurückstellt. Aus der Bezeichnung der Fundorte, die leider bisweilen unterlassen worden, erkennt man zugleich, mit welcher Mühe er sich die Quellen beschafft hat, und die erstrebte Genauigkeit in der Beschreibung derselben ermöglicht die nicht selten schwierige Unterscheidung der verschiedenen Ausgaben. Dass hier gleichwohl keine Vollständigkeit im strengsten Sinne erzielt ist, lässt sich durch die ausserordentliche Ausdehnung dieser Literatur leicht begreifen, und wenn ich im Folgenden Berichtigungen und Ergänzungen bringe, so soll damit auf den Verfasser durchaus kein Tadel fallen.

Die erste Stelle in dem Verzeichnisse nimmt natürlich, da es chronologisch geordnet ist, Luthers erste gedruckte Schrift ein: es ist die noch unvollständige Ausgabe der „deutschen Theologie" von 1516, zu welcher Luther eine Vorrede geschrieben hat und die in dieser Zeitschr. 1865, S. 58 ff. von Plitt ausführlich besprochen worden ist. Dietz hat in dem Titel fälschlicher Weise „buchleynn" st. „Buchleynn" und hinter „vorstand" ein Komma statt eines Punktes gesetzt. In den beiden Nummern der sieben Busspsalmen von 1517 scheint das „sz" unrichtig, wenigstens hat das mir vorliegende Exemplar von Nr. 2[a] ein langes s und am Ende noch „Tausent" statt des auch Erl. Ausg. 37, S. 341 angegebenen „Tausend". Bei dem „Sermon von dem Ablass und Gnade" irrt Dietz in der Abfassungszeit. Es ist hier schon im 29. Jahrg. S. 249 von Plitt gegen Dorner geltend gemacht, dass er erst im

Frühjahr 1518 herausgekommen sei. Dies geht deutlich hervor aus der „Vorlegung gemacht von Bruder Johan Tetzel", wo gleich im Anfange gesagt wird, dass dieser Sermon „yn der fasten, iungst vorschinen, gedruckt ausgegangenn." Die von Dietz für 1517 angezogenen Stellen haben dem gegenüber keine Beweiskraft; denn der Brief Luthers De W. I, S. 70 f. trägt, wie aus dem übrigen Inhalt erhellt, ein falsches Datum, die Aeusserung des Reformators in der *praefatio* zu dem ersten Theile seiner lateinischen Schriften ist zu unbestimmt und die Bemerkung in der Jenaer Ausgabe der deutschen Werke Luthers entbehrt schon wegen ihres späten Ursprungs der Sicherheit, zumal bei der Schrift „Ein Freiheit des Sermons päpstlichen Ablass und Gnade belangend" ein offenbarer Fehler vorliegt. Für die „Auslegung deutsch des Vaterunser" hat der Verfasser zwar einen Wittenberger Druck benutzt, aber, nach der Titeleinfassung zu urtheilen, aus dem Jahre 1520, während die von Luther selbst veranstaltete Urausgabe 1518 bei Melchior Lotther zu Leipzig erschien; es hätte daher in diesem Falle ebensowohl wie bei der „Auslegung des 109. Psalms" von Wittenberg Abstand genommen werden sollen. Dies ist denn auch mit Recht bei dem „Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schloss" von 1519 geschehen, indem Wolfgang Stöckel's Druck zu Grunde gelegt worden ist: Luther hielt die Predigt zur Zeit der Leipziger Disputation und hat sie vermuthlich gleich dort ausgehen lassen. Uebrigens weicht mein Exemplar im Titel bedeutend ab, so dass Dietz wohl eine andere Ausgabe vor sich gehabt hat; ich lese nämlich „pau | li im", „entschuldigung", „abgunstigen" und „Getruckt zu Leypssgk". Unentschieden, ob ich ein Versehen unseres Verfassers oder einen abweichenden Druck annehmen soll, bin ich beim „36. Psalm" (Nr. 42) vom J. 1521, wo es bei mir heisst „Mütterey", „Gleyss | ner", „nach | Laurentij". Das Letztere darf ich jedenfalls bei der Schrift Nr. 165 „an die hochgeborne Fürstin Frau Sibylla, Herzogin zu Sachsen, Oeconomia Christiana" von Justus Menius, zu welcher Luther eine Vorrede geschrieben hat; denn wenn auch der Unterschied meines Exemplars im Titel von dem im Wörterbuche bezeichneten („Vorrhede" st. „Vorrede") wahrscheinlich auf einem Versehen bei Dietz beruht, so weicht doch das Uebrige genug ab, um zu jener Annahme zu berechtigen: ich zähle nur 52 Blätter (Bogen A—N zu je 4 Bll.), deren letztes leer ist, und der Text der Vorrede beginnt schon auf der Titelrückseite, reicht aber auch nur bis Bl. A 4ᵃ.

Nicht selten fand schon in Wittenberg selbst der Nach-

druck statt, wir haben dann mehrere Wittenberger Ausgaben derselben Schrift aus verschiedenen Pressen. In solchem Falle bedarf es einer besonderen Prüfung und Untersuchung, um festzustellen, was man als den ursprünglichen Text anzusehen habe. So erschien 1530 „Ein Widerruf vom Fegefeuer" sowohl bei Georg Rhaw als auch bei Hans Lufft. Letzteren Druck hat Dietz nur in höchst defectem Zustande gekannt und konnte daher nicht näher darauf eingehen; er umfasst 14 Blätter in Quart, deren letztes leer ist, der Titel hat eine Einfassung und lautet vollständig: „Ein Wid- | derruff vom | Fegefeur. | Mart. Luther. | Wittemberg. | M D XXX. | " am Ende des 13. Blattes: „Gedruckt zu Wittemberg | durch Hans Lufft. | M D XXX. | " Ueberhaupt ist es, wenn es zur vollen Würdigung Luthers in schriftstellerischer Hinsicht kommen soll, von grösster Wichtigkeit, möglichst alle Drucke einsehen zu können; es dürften sich da merkwürdige Ergebnisse zeigen, die uns erst einen Einblick in die Verbreitung und Ausdehnung der reformatorischen Ideen eröffnen. Hier fängt es erst jetzt allmählich an Tag zu werden. So können wir durch Nebeneinanderhalten der zwei in unserm Wörterbuche aufgeführten Ausgaben des „Magnificat verdeutscht und ausgelegt durch D. Mart. Luther" (1521) sofort erkennen, dass beide unzweifelhaft aus derselben Officin (M. Lotthers zu Wittenberg) hervorgegangen sind, und Dietz behält mit seiner Bemerkung zu der ersten Recht gegen Bindseil, der die eine für einen Nachdruck halten wollte. Andererseits werden sonst genau übereinstimmende Exemplare sich doch als verschiedene Ausgaben kennzeichnen, wenn innerhalb des Textes eigenthümliche Aenderungen vorkommen. Der letzten Art gehört z. B. Luthers Schrift „wider den Meuchler zu Dresden" vom J. 1531 an, von welcher es neben der Ausgabe bei Dietz Nr. 189 noch eine andere gibt, die aber im Titel nebst der Einfassung und im Schlusse durchaus mit ihr übereinkommt. Aehnlich verhält es sich vielleicht mit der „Auslegung des 117. Psalms", gedruckt bei Georg Rhaw 1530, wo in meinem Exemplar die Jahrszahl mit grossen deutschen Buchstaben ausgedrückt ist, während Dietz sowohl als die Erl. Ausg. 40, S. 280 lateinische setzen; dagegen muss es bei dem Drucke von Hans Beer zu Coburg sicherlich „Ausgeleget" und „Gedrucket" heissen. Durch die eben besprochene innere Verschiedenheit kann der Fall eintreten, dass bei sonst gleichen äusseren Merkmalen der räumliche Umfang einer Schrift in der einen Ausgabe grösser oder kleiner ist als in der anderen, und es wäre gewagt, darin aus einander gehende Mittheilungen als irrig zu verwerfen. Ein schlagendes Beispiel dafür

bietet das Werk Luthers „von den Conciliis und Kirchen“, das bis jetzt blos in der stärkeren Ausgabe zu 33 Bogen (Dietz Nr. 260. Erl. Ausg. 25, S. 219) bekannt gewesen zu seyn scheint; jedoch in meinem Besitz befindet sich ein anderer Druck, der denselben Titel hat, aus derselben Officin stammt und demselben Jahre (1539) angehört, aber nur 27 Bogen zählt: der Unterschied liegt sogleich in den Typen und dem Satze des Textes, ausserdem im Schlusse. Es ist daher in der Beurtheilung der Angaben auf diesem Gebiete die grösste Vorsicht geboten. Dennoch glaube ich Dietz in einem Irrthum, wenn er den Umfang der Auslegung des 82. Psalms von 1530 (Nr. 183) zu 8 Bogen angibt; es sind nur 30 Blätter in Quart und das letzte leer: der Irrthum erklärt sich indess dadurch leicht, dass die Signatur G nicht 4, sondern 2 Blätter hat, also der letzte Bogen ganz durch H bezeichnet wird.

Mit welchen Schwierigkeiten ein Forscher in der Lutherliteratur zu kämpfen hat, davon gewinnt man erst eine Einsicht, wenn man bereits darin steht. Aus Allem, was ich bisher gesagt habe, wird zwar so viel erhellen, dass die bequeme Art unserer Zeit in der Unterscheidung der Auflagen im 16. Jahrhundert noch nicht entfernt durchgedrungen war; sie kam mehr nur bei lateinischen Schriften und auch da nicht eben häufig vor. Man machte kleinere oder grössere Aenderungen im Titel, im Texte oder am Schlusse und überliess es dem Einzelnen, sich, wenn ihm daran lag, zurecht zu finden: eine minutiöse Bibliographie, wie sie sich jetzt angebahnt hat, kannte man nicht. Besonders belehrend in der Hinsicht ist die „Warnung D. Martin Luthers an seine lieben Deutschen“ vom Jahre 1531, die später noch oft, namentlich mit Melanchthons Vorrede, aufgelegt wurde. Blos aus dem genannten Jahre allein zähle ich ausser der plattdeutschen bei v. d. Hardt fünf hochdeutsche Ausgaben, die mit Ausnahme der einen alle bei einem und demselben Drucker erschienen sind und bis auf geringe Abweichungen einander gleichen; ja obwohl die fünfte durch Titeleinfassung, Typen und Umfang als einer andern Officin entstammt sich zu erkennen gibt, so sind doch im Titel selbst die Zeilenabsätze noch irreführend. Es würde uns aber zu weit führen, wenn ich auf alle Einzelheiten in der Beziehung eingehen wollte — ich hoffe das in einem besonderen bibliographischen Werke über Luther zu können —; allein ich durfte auch nicht daran stillschweigend vorübergehen, sollte ich zur richtigen Beurtheilung der trefflichen Gabe, die uns hier geboten wird, beitragen.

Aus demselben Grunde, aus welchem ich eben den wei-

teren Verfolg des Quellenverzeichnisses abgebrochen habe, unterlasse ich auch die Anführung der Wittenberger Drucke Lutherscher Einzelschriften, die nicht darin stehen. Ihre Zahl ist nicht gering, wenn wir, wo keine ausdrückliche Bezeichnung des Druckortes oder des Druckers sich findet, nach den Titeleinfassungen entscheiden. Allein das kann ich mir nicht versagen, was ich in dem Quellenverzeichnisse als Fehler glaube ansehen zu müssen, hier zu geben, damit von Seiten des Verfassers der wirkliche Sachverhalt festgestellt werde und die Menge der Ausgaben sich nicht irriger Weise mehre. Nach den mir vorliegenden Drucken wäre zu lesen in Nr. 4 „Tausent", Nr. 5 „Grünenberg", Nr. 7 „zu | herr", Nr. 9 [a] beide Male „Getruckt", Nr. 11 [a] „Grunenberg. | Nach", Nr. 13 [b] „Grünen- | bergk", Nr. 14 [b] „Doct:", Nr. 16 „dē", Nr. 39 „Leychnamſz" und „ꝛc" st. „pp", Nr. 40 „Augusti. | Vuittemberg.", Nr. 45 „Parisisch | vrteyl", Nr. 52 „tröstlich, | von", „Ereñvestenn", „Anttwortt", Nr. 53 „gestallt", Nr. 57 „Antwortt | deutsch", Nr. 59 „WJlche", Nr. 107 [b] „Yhr", Nr. 108 „Wolfgang", Nr. 110 „Martini", Nr. 111 „Al | gew", Nr. 137 „etce", Nr. 172 [a] „Wittemberg, | durch", Nr. 172 [b] Z. 4 „Wittenberg", Nr. 174 „duch" st. „durch", Nr. 175 Z. 3 „Wittem- | berg", Nr. 178 „Georgen | Rhaw", Nr. 186 „Hauelburg", Nr. 192 „Geor- | gen Rhaw.", Nr. 193 „vnd | wie", Nr. 203 „Preu- | ssen", Nr. 214 Z. 3 „M. D. XXXIII." (die Bemerkung über das Datum ist durchaus falsch: denn es steht nicht da „xxxiij", sondern „xxiiij", und gehört überdies nicht zu dem Briefe Luthers an die zu Frankfurt am Main, sondern zu dem an den Rath und die Gemeinde zu Mühlhausen), Nr. 216 „Merhern", Nr. 221 „Wittemberg, durch", Nr. 222 „Anhalt, | gepredigt", Nr. 224 „DAs", Nr. 230 „nach | Trinitatis", Nr. 232 Z. 5 „*Blatt*" st. „*seite*", Nr. 237 Z. 3 „Wittenberg", Nr. 245 „am | nehisten" und „vorrhede", Nr. 246 „Predigampt" und „Moiba- | num", Nr. 248 „teils", Nr. 249 Z. 2 „XXXVIII", Nr. 250 „Ratschlag" und „befeh" st. „befelh", Nr. 283 „Ostern | bis", Nr. 290 beide Male „Wittenberg", Nr. 292 „Denne- | marck", Nr. 295 „belangend. | Mit". Bei den Schriften, die ihm im Einzeldruck nicht zugänglich waren, hat Dietz die Gesammtausgaben benutzt und hier mit Recht die ältere Jenaer vorgezogen; denn für Luthers Sprache bietet sie immer noch Sichereres als auch die mit Ungrund so gerühmte Erlanger.

Es bleibt mir nun noch übrig, auf das Wörterbuch selbst einzugehen; da jedoch bis jetzt nur der erste Band bis zum Buchstaben F erschienen ist, so will ich nur an einige Wörter Bemerkungen knüpfen. Für abgehen *c. gen.* = „sich

enthalten" findet sich noch ein Belag in den Predigten von der heil. Taufe (1535) Bl. O[b]: „Wo er zuuor vngehorsam, zornig, neidisch, vntrew, vnzüchtig gewest, das er des abgehe." Vermuthlich ist auch in dem Briefe Luthers an Kurf. Johann bei Burkhardt S. 192 „abgehen" st. „abgeben" zu lesen, da sonst das letzt ere Wort in der Bedeutung bei Luther nicht angetroffen wird. Zu Ablass wird bemerkt, dass es anfangs als *masc.*, später wohl in Folge niederdeutschen Einflusses als *neutr.* vorkomme. Dietz hat freilich für das *neutr.* erst eine Stelle aus dem J. 1520 beigebracht; allein schon in dem Sermon von dem Ablass und Gnade (1518) heisst es: „darumb soll man nit widder dass ablas redenn", und so möchte wohl obige Behauptung zu beschränken seyn. Dass das Wort Alter collectivisch = „alte Leute" stehe, wie Armuth = arme Leute, ist nicht angedeutet. Den Uebergang zu diesem Gebrauch von der eigentlichen Bedeutung würde die von Dietz zuletzt unter dem Worte angezogene Stelle bilden. Um so merkwürdiger erscheint die Anwendung desselben im *Ecclesiastes Solom. c. annotationibus D. Mart. Lutheri, Vuittembergae* 1532, Bl. P 8[b]: „Das alter wolt ich gerne sehen, das dis buch gehalten het, das were ein fein man", wozu Luther selber die Erklärung gibt: „*Jucundum est videre hominem excitatum, qui multis annis ista sit expertus.*" Ueberhaupt wäre dem Verfasser noch die Ausnutzung der eben citirten Schrift zu empfehlen. Unter ane = „ohne fehlt die Nebenform ann, Serm. v. d. Ablass Bl. A iij[a]: „ann grundt vnnd bewerung." Bei anregen ist kein Beispiel für die Bedeutung „anrühren" im eigentlichen Sinne erbracht; ein solches steht in der Kirchenpostille (1532) II, Bl. CLV : „wer da dienet, der ist ein knecht, vnd hat nicht das gut, sondern das gut hat jn, denn er darffs nicht gebrauchen, wenn er wil, ia er ist nicht so küne, das ers dürffte anregen." Ob bei Luther die Form Antichrist vorkomme, könnte nach Dietz zweifelhaft erscheinen, es wird nämlich nur unter „antichristisch" auf „Endechrist" verwiesen; indessen sie wird gesichert durch das Passional (1521) Bl. Aij[a]: „Nichts anders ist in des Bapsts geystlichem rechte tzu finden, dan das es seynen abgot vnd Antichrist vbir alle keysser, könig vnd fursten irhebet." Unter ausmachen wird des absoluten Gebrauches nicht gedacht, wie wir ihn finden *Eccl. Solom.* 1532 Bl. L2[b]: „Wenn unser Herr Gott ausgemacht hat, so wirstu nichts dazu machen", was Luther lateinisch so ausdrückt: „*Nemo potest Dei operibus vel momentum addere.*" Auswetzen fehlt ganz bei Dietz; es heisst aber a. a. O. Bl. O7[a]: „Es mus ein guter meister sein, der ein alt uerrostet beyl wol auswetzen wil."

Für die Form „Alter" neben Altar wird der Sermon vom Ablass und Gnade Bl. Aiij[b] angeführt; allein die Stelle ist ungenau citirt, sie lautet: „dan saltu geben, sso du wilt, zu den (Dietz: der) kirchen, altern, schmuck, kilch" — und es fragt sich doch, ob hier nicht „altern" = „Altären" steht. Zu Bad füge ich noch die sprüchwörtliche Redensart: „Man sol das kind nicht mit dem bad ausgiessen", welche Luther gleich setzt dem lateinischen *„Melius est in manibus passer quam sub dubio grus"*, *Eccl. Solom.* 1532 Bl. N 4[b]. Das Substantivum Baden hätte noch durch Bl. Dij[a] der Predigten von der h. Taufe belegt werden können: „geifern viel vom geistlichen baden der seele." Berühren in seiner bildlichen Bedeutung wird auch mit „von" construirt: „dauon wir auch droben berürt haben", ebd. Bl. Liij[a]. Beschliessen m. d. Acc. d. Person = „Jemanden bestimmen" siehe Kirchenpostille 1532. II. Bl. CLV[b]: „Vnd gebraucht nu einer vernünfftigen, natürlichen rede, damit er sie beschliessen wil, das sie fur die narung nicht sorgen sollen." Drei Seiten weiter findet sich dort auch das in unserm Wörterbuche gänzlich übergangene Blümlein. Mit der Absicht, die Eigennamen auszuschliessen, hängt wohl die Auslassung von Constantinheit zusammen, Einer aus den hohen Artikeln 1537 Bl. Dij[b]: „on das er dadurch auch seine Gottheit vnd Constantinheit etwas gestercket hat." Mag dies Wort auch immerhin nur unter besonderen Umständen gebildet seyn, Aufnahme hätte es doch verdient in einem Buche, das den gesammten Sprachschatz Luthers uns erschliessen will. Ueberhaupt muss ich gestehen, dass ich die Eigennamen ungern entbehre: „Juncker Anneberger vnd Joachimstaler" sind nicht schlechter als „Juncker gülden" und „Hans" oder „Claus" haben volksthümliches Gepräge genug, um ihnen entsprechende Artikel zu widmen. Neben „Decret" und „Decretal" fehlen die Decretisten, Predd. von der h. Taufe (1535) Bl. K 4[a]. Dirmeh und Dirmung sind in der Erklärung zu kurz weggekommen, namentlich nach Seiten der Etymologie, vgl. die Aufsätze von Lücke und Mohnike in den Studien u. Kritiken 1831 S. 117 ff. 1833 S. 144 ff. Für Ehe scheint mir nicht sowohl der Begriff des Gesetzes, als des Zwingens, Bindens, Verpflichtens ursprünglich zu Grunde zu liegen, woraus sich dann gleichmässig die Bedeutung „Gesetz" und „Bund" entwickelte: noch in der Reformationszeit wird der Bund Gottes mit dem Volke Israel die alte Ehe genannt. Auch aus dem Gebrauch des Wortes ehehaft lässt sich dies ersehen. So schreibt Chr. Scheurl (Briefbuch II, S. 145), indem er sich wegen seines längeren Verzuges entschuldigt, an den Rath zu

Nürnberg: „gantz vertrewlicher zuversicht, e. f. wurden mir aws angezaigten ehaften ainen aignen rith ins thal nit gewaigert haben.“ Hier steht es sogar substantivisch; aber ob es gesetzmässige Gründe waren, hatte der Rath noch erst zu entscheiden, als zwingende erschienen sie dem Briefsteller. In einem noch ungedruckten „Geschichtbuch der Christenheit“ vom J. 1511 bis 1521 heisst es, König Karl habe die Krönung auf St. Michels Tag vorgenommen (d. i. angesetzt), aber „aus allerlai eehaften“ verschoben. Nur so erklärt sich das Wort „eelugen“ = „Nothlügen“ in *Staupitii opp. I. p.* 44 vgl. *p.* 56; und auch die unter ehehaftig angezogene Stelle hat in ihrer ironischen Färbung mehr den Sinn von etwas durch eine vermeinte Pflicht Gebotenem. Endlich weise ich wegen einer viel umstrittenen Frage (vgl. Studien u. Kritiken 1866, S. 347 ff.) noch auf die Artikel foddern, fordern, fördern, furdern hin, welche ihre sprachliche Seite zur Entscheidung zu bringen im Stande sind. Einige Beispiele mögen zu weiteren Belägen dienen. In den Tischreden nach der Ausg. von Förstemann III, S. 311 legen Stangwald und Selnecker Luthern die Form „födern“, Aurifaber „foddern“ im Sinne von „fördern“ in den Mund; Letzterer hat „födern“ in gleicher Bedeutung ebend. III, S. 312, ja es findet sich dafür in jener Zeit sogar „fuderen“ *Heumann. docc. litt. comm. isag. p.* 6. 7. Sonst wird „foddern“ von Luther mehr = „fordern, verlangen“ gebraucht, wofür eine durch ihre Construction merkwürdige Stelle genügen mag: „Wo aber das nicht geseyn mocht, musten wyr dennoch thun, was vns gott foddert zu thun“, Burkh. Briefw. L. S. 67. Auffallend ist die Anwendung der Form „furdern“ in den sieben Busspsalmen kurz hinter einander einmal = „fördern“ Bl. Giij[a] und dann = „verlangen“ Bl. Gv[b]: bei Dietz tritt dies nicht genug hervor, obwohl er beide Stellen verwerthet. Für „sich furdern“ = „sich beeilen“ scheint bei Luther kein Beispiel vorzuliegen, unser Wörterbuch bringt nur eins von „sich fördern“; dagegen kommt jenes in einem Briefe Carlstadts an Luther vor, Burkh. a. a. O. S. 112, und in manchen Gegenden sagt man noch jetzt dafür „sich födern“. Aus Allem ergibt sich, dass, wenn es im Marburger Artikel von der Taufe heisst: „[Das Sacrament der h. Taufe ist] ein zeichen vnd werck Gottes, dorin vnser glaube gefordert [wird]“, man zu weit geht, wofern man mit Köstlin a. a. O. der Studd. u. Kritt. durch Berufung auf den sonstigen Sprachgebrauch Luthers hier nur die Bedeutung „fördern“ gelten lassen will. Sprachlich steht jetzt durch Dietz vielmehr fest, dass über den Sinn jener Stelle allein aus dem Verlauf des Religionsgespräches und aus

dem Zusammenhange der biblisch-dogmatischen Anschauungen Luthers, der hierin seine Lehre ausgedrückt fand, entschieden werden kann.

Es war meine Absicht, in den letzten Zeilen zu zeigen, wie auch ausser den anfangs angedeuteten Punkten der Theolog aus dem vorliegenden Wörterbuche Manches für sich gewinnen kann, ist das Werk doch neben dem sprachlichen zugleich aus theologischem Interesse entsprungen. Ich möchte dem in jeder Beziehung mir sonst unbekannten Verfasser durch eine weite Theilnahme an seiner Arbeit die zur Fortsetzung derselben so nöthige Freudigkeit bewahrt sehen, und kann ich nur aus wärmster Dankbarkeit für seine gediegene Leistung heraus ihr die grösste Verbreitung wünschen. Dann wird auch ein bescheidener Nebenwunsch seine Erfüllung finden, die Aufnahme des nachträglichen Citats über das Wörtchen „allein" unter die Berichtigungen. [Kn.]

5. Paulus Cassel, Drachenkämpfe. I. Archäologische und mythologische Auslegungen. Berlin (R. v. Decker) 1868.

Der erstaunlich belesene und auf den entlegensten Gebieten wohlbewanderte Forscher verfolgt hier den Schlangenmythus von China und Indien bis Aegypten und Griechenland — überall ist die Schlange das Symbol des feindlichen Princips in Natur und Geschichte, das Symbol des unheimlich Irdischen, aber auch der heimathlichen Scholle und deshalb der Autochthonie, und inwiefern das Feinliche als gebändigt und heilsamem Zweck dienstbar vorgestellt wird, Symbol nicht nur des Krankheitsübels, sondern auch der Heilung. Die Frage, weshalb die Schlange Attribut des Asklepios (Aesculap) sei, wird hier S. 76 aus dem Grundprincip hellenischer Anschauung erklärt, die Nacht, die Tiefe, das Gift, die dämonische Erregung gegen sich selbst zu gebrauchen, das Gleiche durch das Gleiche zu heilen und zu besiegen. Das ist auch die Idee, welche 4 Mos. 21, 8 zu Grunde liegt; die eherne Schlange ist ein Vorbild dessen, der unseres Todes Tod und dadurch unser Heil geworden. Am wenigsten können wir uns mit dem Verf. befreunden da wo er griechische Namen aus dem Hebräischen erklärt: Kerberos aus *Keleb* (Hund), Hermes aus *arum* (listig 1 Mos. 3, 1), Trophenios aus *Saraf* (Schlange), Jolaos aus *Jubal* (1 Mos. 4, 21). Dafür dass das Alterthum Flüsse mit Drachen- und Schlangennamen benennt, war die Hinweisung auf Jes. 27, 1 statthaft, wo die gestreckte Schlange Symbol des Tigris-Reiches und die gewundene Schlange Symbol des Euphrat-Reiches ist.

[D.]

6. F. Pressel, Pauline v. Montagu und ihre Leidensgenossen. Als Thl. VIII. von W. Ziethe Frauenspiegel. Berlin (Wiegandt) 1870. 155 S.

Eine fromme Aristokratin und durch schweres Leiden heimgesuchte, aber endlich doch wieder dauernd erfreute und betagt in Frieden heimgegangene Emigrirte der französischen Revolution wird hier auf Grund der Quellen in den bedeutendsten Zügen ihres und der Ihrigen Lebens und Leidens schlicht und erwecklich uns vorgeführt. Bildet auch einen grossen Theil der geschichtlichen Unterlage des Inhalts dieses Buchs nicht die einzelne Heldin, sondern vielmehr ihre Umgebung und besonders die französische Revolution in manchen ihrer grellsten und scheusslichsten Züge selbst, die ja auch bisher schon nichts weniger als unbekannt oder vergessen waren: immerhin gewährt es ein tiefes Interesse, gerade jetzt, wo von neuem ein Gericht auch noch über jene Vergangenheit sich vollzieht, das Alles neu zu beherzigen. [G.]

7. *Dr.* Aug. Ebrard, Gustav König. Sein Leben u. seine Kunst. Mit Königs Bilde. Erlangen (Deichert) 1871. VIII u. 358 S. 8.

Der Verfasser des vorliegenden Werks, welches einem der trefflichsten Künstler unserer Zeit und zugleich einem der treusten Söhne der deutschen Reformation ein würdiges literarisches Denkmal setzt, bekennt mit Recht im Vorwort, dass wenn Bedeutendheit des Mannes und Merkwürdigkeit seiner Erlebnisse eine Lebensbeschreibung anziehend mache, er getrosten Muthes dem Volke deutscher Christenheit diese Biographie übergebe. Denn merkwürdig war ja der Lebensweg des Mannes, welcher (geb. 2. April 1808 in Coburg, gest. 30. April 1869 in Erlangen) aus gedrückten Verhältnissen im Kampfe mit Dürftigkeit und Kränklichkeit und doch unverwüstlich heiteren Sinnes auf mancherlei Kreuz- und Querfahrten sich zum hochgeachteten Künstler emporrang, als werdender schon die herzliche Liebe eines F. Rückert, G. Schwab, L. Uhland, J. Kerner u. A. gewann und in seinem Mannesalter der Freundschaft vieler der edelsten Zeitgenossen, auch hochgestellter Personen*, sich erfreuet hat, eines Mannes, bei welchem der Mensch, der Christ und der Künstler sich so völlig deckten und durchdrangen, welcher zu den namhaftesten und bedeutendsten Malern der Münchener Schule gehörte, und dabei insbesondere den specifisch evangelischen Geist der Kunst aus der Tiefe eines gläubigen Gemüths heraus und mit Be-

* „Kommt ein König zum andern", hat nach S. 206 König Ludwig I. von Bayern bei dem häufigen Besuch des Königschen Ateliers zu sagen gepflegt.

wusstseyn vertreten und er vor allen in unserer Zeit die evangelische, die lutherischevangelische Kunst zu Ehren gebracht hat. Alle seine Werke, vor allen die für die Erweckung und Stärkung seines eignen innern Lebens so bedeutsam gewordenen Bilder zu Luthers Leben und zu Luthers Liedern, welche ihm den Namen des Luther-Königs gegeben haben*, und die zu biblischen Persönlichkeiten, die Psalmenbilder und die Volksbibel, sind aus schöpferischer Conception hervorgegangen, worüber er selbst mit der ihm eignen Klarheit und Frische sich gründlich ausgesprochen hat, und auch an der Ausführung des Rietschelschen Lutherdenkmals in Worms hat er den bedeutendsten geistigen Antheil gehabt. Was nun über das ganze äusserlich und innerlich denkwürdige Leben dieses Mannes der Verf. aus des Abgeschiedenen eigenem Munde, was er aus zwei schriftlichen Aufzeichnungen von Königs eigner Hand, ferner aus den Mittheilungen seiner Wittwe und Tochter und Anderer, und was er endlich und vornehmlich aus des Abgeschiedenen (der alle seine Briefe sauber aufzusetzen und abzuschreiben pflegte) überaus reichem Briefwechsel, namentlich mit Rietschel u. v. A., wusste, alles das hat er durch alle Phasen des künstlerischen Strebens und persönlich häuslichen Lebens seines Helden in sorgsamer, sachkundiger Treue eingehend verarbeitet und in liebender Anerkennung und lebenvoller Frische uns urkundlich und bleibend vor das Auge gestellt. Dass er dabei (wie schon bemerkt) auch die innere Stellung Königs zu Luther nicht irgend geschwächt und entstellt hat, durfte von eines Ebrard Rechtssinne im voraus erwartet werden, obschon ja allerdings ein eigner Confessionsverwandter gerade diesen Punkt wohl noch mehr ins Licht des Vordergrundes gestellt haben würde; denn der Verf. hebt mit besonderer Angelegentlichkeit nur das eben hervor (S. 59), was einem Anderen mehr selbstverständlich gewesen wäre, „dass König von jeder lutherischen Engherzigkeit frei war und über die reformirte Kirche und Zwingli nicht nur ein mildes, sondern ein gerechtes Urtheil gehabt hat", wobei er als treffenden Belag die Worte anführt, welche König seinem Bilde des Marburger Colloquii beigegeben hat, „wo er nicht Glauben und Unglauben sich

* „Als er — sagt Ebrard S. 60 f. — in treu gewissenhafter Arbeit sich in die Quellen der Reformationsgeschichte und vor Allem in Luthers eigne Schriften hineinlas, da ging ihm zu seinem Erstaunen eine ganz neue Welt auf, da lernte er erst, was Christenthum sei, dass es das Evangelium, die Erlösung der Sünderwelt sei." Kurz zuvor hatte er gesagt: „So ernst und gewissenhaft trachtete König sich Luthers geistig zu bemächtigen. Und dabei geschah es nun, dass Luther sich Königs geistlich bemächtigte. Schöner hat nie ein Held seinem Dichter, ein Fürst seinem Maler gedankt, als Luther seinem Maler vergolten hat."

gegenüber stehen, sondern tiefinnerliche, der scheidenden Verstandesauffassung unüberwindliche Gegensätze des religiösen Denkens und Lebens sich geltend machen sieht."* — So wird denn wenigstens jetzt nach seinem Tode das deutsche Volk immer vollständiger erkennen lernen können, wen es in Gustav König besessen und verloren hat. [G.]

8. M. Dörffling, Die Dichter der Griechen. Zerbst (K. F. Dörffling) 1869. VIII u. 303 S. 8.

Das Buch bildet die 25ste bis 28ste Nr. von E. Wendt's „Familien-Bibliothek"; jede Nr. wird zum Preise von 6 Gr. berechnet. Der Verf. hat hier wirklich „das Schönste aus der poetischen Literatur der Hellenen für gebildete Leser besprochen." Er „hat es versucht, nach der Art, in welcher Vilmar die alte deutsche Dichtung behandelt, die vorzüglichsten Schöpfungen der hellenischen Dichter wiederzuerzählen und kurz zu besprechen. Er will keine vollständige Literaturgeschichte Griechenlands geben: nur von dem Schönen das Schönste, vom Guten das Beste, um es weiteren Kreisen möglich zu machen, das mitzugeniessen und an dem sich mitzufreuen, woran die gebildetsten Geister aller Zeiten soviel Freude und Genuss gefunden haben." Dabei wird schon in der „Einleitung" als etwas nicht aus den Augen zu Verlierendes hingestellt, „dass auch der allerreichste und allertiefste Geist des klassischen Alterthums jenes Reichthums und jener Tiefe entbehren musste, welche den modernen Völkern durch das Christenthum zu eigen geworden sind." Auch der von Göthe gerühmten „unverwüstlichen Gesundheit des antiken Lebens" wird nicht ganz Recht gegeben „gegenüber so vielen Aussprüchen der hellenischen Dichter und Philosophen, welche nur aus Herzen kommen konnten, die an dem innern Zwiespalte des Menschenlebens litten." Richtiger sei mit Lenau in seinem „Savonarola" zu sagen: „eben weil sie die Versöhnung noch nicht kannten, breiteten die Hellenen einen Hauch der Heiterkeit auch über die Schmerzen des Lebens aus und verhüllten ihren Blicken die ganze Tiefe des menschlichen Elends." Im Folgenden werden uns dann „die drei Hauptgattungen der Dichtung, das Epos, die Lyrik und das Drama, der Reihe nach wie

* „Zwingli — sagt dort König — fürchtete die materialistische Versinnlichung, Luther die spiritualistische Verflüchtigung des Sacraments. Jener glaubte einen Eckstein des evangelischen Protestantismus, dieser eine Grundveste der christlichen Kirche zu vertheidigen. Dort rief man: Der Geist ists, der lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze! Hier hiess es: Selige Gegenwart und voller Genuss des ganzen Christus, des ungetheilten Heilandes! — Umsonst rangen die Schweizer nach einer innigen Vereinigung trotz dieser Scheidung und über ihr."

sie in der (hellenischen) Geschichte auftreten", vorgeführt, überall mit Benutzung meisterhafter oder doch guter Uebersetzungen. Im ersten Munpttheile kommen, nach vorgängigen „Bemerkungen über das Epos der Griechen", in ausführlicheren oder kürzeren Darstellungen zur Sprache: Homer's Ilias; dessen Odyssee; das Einwirken der Götter bei Homer; die Homeriden (Hymnen und der Froschmäusekrieg); Hesiodos. Der zweite Haupttheil gibt zuerst „Einleitende Worte" über die griechische Lyrik; sodann Mittheilungen aus und über Sappho, Anakreon, Simonides von Keos, Erinna, Hybrias von Kreta, Alkäos, Kallistratos, Pindaros, Aristoteles, Alkman, Sophokles, Simonides von Amorgos, Theokrit, Bion und Moschos. Endlich im dritten Haupttheile schliessen sich der „Einleitung in die dramat. Dichtung der Griechen" treffliche Berichte an, zunächst über „die Tragödie", und zwar über Aeschylos' Agamemnon, „Todtenspende", Eumeniden und Prometheus; über Sophokles' König Oedipus, Oedipus in Kolonos, Antigone und Philoktetes; sowie über Euripides' Hippolytos und Medea; — alsdann über „die Komödie", speciell über Aristophanes' Wolken und „die übrigen Komödien des Aristophanes." (Möchten wir Deutschen doch auch einen Aristophanes haben, der „die strenge Zucht und schlichte Sittlichkeit der alten Ueberlieferung in Streit verflechte mit der vernünftelnden Schulweisheit, die durch Keckheit, Unglauben und dialektische Gewandtheit schon über die wankende, von der modischen Redefertigkeit gefesselte Jugend zu herrschen beginnt, die heiligsten Bande des Familienlebens auflöst" und auch uns „der innern Zersetzung" entgegenführt!) — Eine nützliche (auch die richtige Betonung fördernde) Zugabe ist das Verzeichniss der „Namen und Fremdwörter", in welchem uns nur zwei kleine, den Vater des Aeneas und den Gemahl der Aphrodite betreffende, Irrungen aufgestossen sind. — Wir haben das lehrreiche, anregende, nach Inhalt und Ausdruck gleichmässig fesselnde, auch buchhändlerisch nobel ausgestattete Werkchen mit grosser Befriedigung gelesen und können es jedem „Gebildeten" bestens empfehlen.

[Str.]

9. Novalis Gedichte, herausgegeben von W. Beyschlag. Halle (Barthel) 1869. 150 S. kl. 8. broch. 10 Gr., geb. 15 Gr.

In unserer materialistischen Zeit gewährt ein zeitweiser Umgang mit der Romantik keine geringe Geisteserfrischung. Dazu wird nun hier Gelegenheit geboten. Bekanntlich gehörte ja Friedr. von Hardenberg (geb. 1772, gest. 1801), genannt Novalis nach dem Namen eines Familiengutes („*novalis sc.*

ager = Brachfeld oder Neubruch"), zu „jener denkwürdigen poetisch-philosophischen Gemeinschaft, welche, in den Jahren 1799 und 1800 sich formend, unter dem Namen der romantischen Schule bekannt ist, ein Bund der bedeutendsten jugendlich aufstrebenden Geister des auf Göthe, Kant und Schiller folgenden Geschlechts, bei sonst sehr tiefgehender Verschiedenheit der Genossen zusammengeführt durch den ahnungsvollen Drang, dem einseitig verständigen und dadurch oberflächlichen und pedantischen Geiste des 18. Jahrh. eine neue, aus den geheimnissvollen Tiefen des Daseyns geschöpfte Lebensfülle wie weissagend entgegenzustellen." Insbesondere war es Novalis, welcher „den Grundgedanken der Romantik, die Wiedergeburt des am einseitigen Verstandeswesen krankenden Jahrhunderts aus mystischen Geistestiefen, religiös zu fassen und in einer (hernach von den politisch-kirchlichen Romantikern unsers Jahrhunderts vielfach variirten) religionsgeschichtlichen Betrachtung zu begründen suchte", was ihm freilich nach dem Urtheile von Göthe, Schleiermacher und Tieck misslungen ist, und misslingen musste, weil in dem ganzen Unternehmen „ein mystisch-pantheistischer und ein idealisirend-katholischer Ton unverkennbar zusammenklingen." Demungeachtet ist Novalis einer der hervorragendsten Romantiker und die Beschäftigung mit ihm eine lohnende. In die vorliegende Sammlung seiner „Gedichte" wurde, „ausser den von Novalis veröffentlichten ‚Hymnen an die Nacht', den von Tieck mitgetheilten geistlichen Liedern und vermischten Gedichten, sowie sämmtlichen in sich selbst verständlichen lyrischen Elementen des (N.'schen Romans) Heinrich von Ofterdingen, auch aus der von Ed. v. Bülow veranstalteten Nachlese dasjenige aufgenommen, was des Genius unseres Dichters würdig erschien." Dass Stücke zweifelhaften Ursprungs, ingleichen „die unreifen Jugendversuche oder flüchtig hingeworfenen Gelegenheitsgedichte, die vielleicht einen biographischen, aber keinen poetischen Werth haben und die der Dichter selbst nie veröffentlicht haben würde, übergangen" wurden, können wir nur billigen; sie würden allerdings wohl „nur das Bild der hohen Originalität und Vollendung stören und entstellen", welches uns der übrige lyrische Nachlass Hardenberg's gewährt. Der Sammlung hat Herausg. eine längere „Einleitung" (S. 5—37) vorangestellt, die zugleich als ausreichende Biographie des Dichters und als brauchbarer Commentar zu den „Gedichten" dienen kann. Wir empfehlen das Büchlein zur Lectüre in Mussestunden, müssen aber ausdrücklich bemerken, dass Novalis zu einer Zeit sang, wo die Religion auch hochbegabter Geister sich nur schwer und selten über den „Glau-

ben an Gott und Unsterblichkeit" zu erheben vermochte. Das will beachtet und zum besten gekehrt seyn bei Aussprüchen unseres Dichters, „die nichts weniger als evangelisch lauten." Es gilt eben, „zur gerechten Würdigung derselben sich in eine Zeit zurückzuversetzen, in der das ganze überlieferte Christenthum wissenschaftlich untergegangen war und auch die genialsten Geister nur unsicher und schwankend an der Aufgabe eines neuen ‚Verständnisses' räthselten. Es geschieht gleichsam versuchsweise, wenn Novalis das Christenthum unter verschiedene halbwahre Gesichtspunkte stellt, von denen jeder, streng durchgeführt, den andern ausschliessen müsste." Der Herausg. nennt 3 solcher „Gesichtspunkte", und im letzten und höchsten erscheint das Christenthum als der „Glaube an Jesus, seine Mutter und die Heiligen." Den Glauben an Christum, den *salvator pro nobis*, kannte Novalis wohl, aber kaum ahnungsweise. „Aber", so möchten auch wir sagen, „die gläubige evangelische Gemeinde hat darum noch keine Ursache, an ihrem Novalis irre zu werden." Denn seine „geistlichen Lieder" sagen uns doch, „dass der Jesusglaube seine eigene Herzensreligion war", und „wer in ein so persönliches Verhältniss zum Heilande eingelebt ist, wird nicht leicht eine mittlerische Kirche zwischen diesen Herrn und die eigene Seele sich eindrängen lassen", — vorausgesetzt, dass dieser „Jesus" und „Jesusglaube" keine Gebilde der Subjectivität sind (denn solche würden der „mittlerischen Kirche" einen schlechten Damm entgegenstellen). Wer, wie N., dem Bekümmerten zuspricht: „Dich muss, wie mich, ein Wesen trösten, das innig liebte, litt und starb, das selbst für die, die ihm am wehsten gethan, mit tausend Freuden starb", — wer, wie N., singen kann: „Unter tausend frohen Stunden, so im Leben ich gefunden, blieb nur Eine mir getreu: Eine, wo in tausend Schmerzen ich erfuhr in meinem Herzen, Wer für uns gestorben sei", — und: „Ich sag' es jedem, dass er lebt und auferstanden ist, dass er in unsrer Mitte schwebt und ewig bei uns ist", — wer so glaubt und spricht, wenn auch kaum in dämmernder Ahnung, sollte dem in der Aera des Nihilismus nicht wenigstens die Function eines von der breiten Heerstrasse abmahnenden Wegzeichens anvertraut seyn? Doch wohl. [Str.]

10. Fronmüller, Theod., Paulus. Dramat. Gedicht in 30 Gesängen. Stettin (Brandner) 1870. VI u. 185 S. kl. 8. broch. 27 Gr. Eleg. gebd. 1 Thlr. 6 Gr.

Eine edele, im Wesentlichen sehr ansprechend durchgeführte Dichtung voll biblischen Glaubens, welche sich dem ‚Moses' desselben Vf.s, der nicht lange vorher in gleichem

Verlage erschienen ist, würdig anschliesst und den besten biblischen Dichtungen unserer Zeit mit Recht an die Seite gestellt werden darf. Möge der Vf., separirt-lutherischer Pastor in Preussen, in gleichem Sinne zur Erbauung der Gemeinde in Schrift und Wort fortarbeiten und auch sein Bayrischer Landsmann, der neu aufstrebende Verleger, es sich zur Fhre anrechnen sein Wirken in bisheriger Weise treu fortzuführen! — Nicht unbemerkt dürfen wir es aber lassen, dass der l. Vf. seine Dichtungen fälschlich und uneigentlich als dramatische bezeichnet; es sind Lieder-Cyklen voll biblischer Wahrheit, ohne Phantasterei; aber freilich von dramatischer Lebendigkeit. [Ko.]

11. Fr. Delitzsch, Ein Tag in Capernaum erzählt. Lpz. (J. Naumann). 1871. VIII u. 160 S.

Ein Tag in Capernaum, ein Tag im Leben Jesu am Morgen, Mittag, Vesper und Abend, ein Tag verlebt in Mitten der Seinen von Jhm in seiner Einsamkeit und seinem Verkehr, in seinem Arbeiten und Ruhen, seinem Lehren und Segnen, solch ein Tag ist es, den der Verf. auf wesentlichen Grund der evangelischen Berichte mit allen Mitteln exacter Auslegung und gelehrt jüdischer Alterthumsforschung in bescheiden gezügeltester Phantasie und innerster Wahrheit und Zartheit uns hier zeichnet, alles Oertliche, Einzelne, Persönliche zum einheitlichen lebenvollen Gesammtbilde verarbeitend und verschmelzend. Freilich hat ja wohl so der Verfasser im Grunde nur ebenfalls gethan, was vor ihm in freier Ergänzung der evangelischen Berichte schon die würdigeren unter den Verfassern der alten apokryphischen Evv. gethan hatten, wenigstens hatten thun wollen; er allein aber hat es in wahrhaft einheitlicher Richtung, in bescheidener Selbstbeschränkung, auf rein geschichtlicher und archäologischer Basis, und er in unendlich zarterer innerer Wahrheit als jene gethan, und wie Ref., so wird wohl Jedweder das in Liebe hier Dargebotene zu inniger, tiefer Erbauung empfangen und geniessen. Allerdings die genaue Zeichnung des Schauplatzes im 1. Abschnitte (sowie dann zum Theil auch im 5.) hätte Ref. lieber nur als eine Zeichnung des Schauplatzes gewünscht, wie er zur Zeit Jesu war, ohne so überreiche Vermengung dieser und sehr verschiedener späterer Zeiten, die den einfachen Leser verwirrt, und dem gelehrten doch nicht genug thut; dazu hätten einzelne Ausdrücke von Jesu, wie „stechendes Auge,“ „Selbstgefühl,“ das schwerlich auf exacter Auslegung beruhende „erstgeborner Bruder“ den *ἀδελφοῖς* und *ἀδελφαῖς τ. κυρίου* gegenüber, insbesondere auch die im Vorwort beigezogene Parellelisirung des Buchinhalts mit dem bei all seiner ergreifenden Schönheit doch widerchristisch grausigen Ober-

ammergauer Passionsspiele, wohl vermieden werden mögen. Doch derlei Einzelanstände vermögen ja nicht entfernt den rührend nachhaltigen Eindruck, den das Ganze macht, zu entkräften oder nur abzuschwächen. Dass endlich (nächst Vielem überhaupt im Buche) am Schluss eine Menge gelehrter Beläge und Erläuterungen auch das Bedürfniss theologischer Kreise bedacht hat, war bei einem solchen Verfasser nicht anders zu erwarten. [G.]

12. Der Wingolf und seine Stellung in der deutschen Studentenschaft. Mit Berücksichtigung der das akademische Leben gegenwärtig bewegenden Fragen dargestellt. Motto: „Ist denn die Welt nicht schon voller Räthsel genug, dass man die einfachsten Erscheinungen auch noch zu Räthseln machen soll?“ Göthe. Halle (Fricke) 1870. 46 S. 6 Gr.

Ref. steht allerdings gegenwärtig dem akademischen Leben fern, und kann es daher nicht unternehmen, über die einzelnen im obigen Schriftchen angeregten Fragen ein Urtheil abzugeben; doch hat er vor anderthalb Decennien dem Wingolf angehört, hat drei Jahre mit ihm rathen und thaten dürfen, und ist auch jetzt noch sogen. „Wingolfsphilister“. So hat er denn gern vom Wingolf, in dem er manche schöne Stunde verlebte, dem er mannichfache Anregung, manchen treuen Freund, ja gewissermassen seinen gegenwärtigen Familienstand verdankt, in dem er sich doch aber nie recht heimisch gefühlt, wieder gelesen, und glaubt ein Recht zu haben, im Anschluss an das obige über den Wingolf erschienene Schriftchen seine Gedanken über denselben und die Eindrücke, die ihm geblieben, kurz niederzuschreiben.

Das Schriftchen, das sich durch Uebersichtlichkeit auszeichnet, handelt 1) vom Ursprunge des Wingolf, 2) vom Princip und den Folgerungen aus demselben, 3) von den Instituten des Wingolf und 4) von seinem Verhältnisse zu den in neuerer Zeit die Studentenschaft bewegenden Fragen. — In einem Vorwort erfahren wir, dass das hier Ausgesprochene in allem Wesentlichen der Auffassung des gesammten Wingolfsbundes entspricht. — Gedenken wir nun daran, dass eine Studenten-Verbindung „Wingolf“ nicht erst seit gestern, sondern seit beinahe 30 Jahren, dass sie nicht nur an dieser und jener, sondern an den meisten deutschen, auch einzelnen ausländischen Universitäten besteht; gedenken wir ferner an die Bedeutung der Universitätsjahre für die weitere Entwickelung und an das Band, welches der Wingolf auch dauernd um seine Hörigen zu schlingen bemüht ist; gedenken wir endlich daran, dass Tausende gegenwärtig, namentlich im geistlichen Amte stehen (auf 12 deutschen Universitäten sind zu-

dem „Wingolfiten" Docenten verschiedener Facultäten), die aus dem Wingolf hervorgegangen, „seinen principiellen Forderungen noch immer unterworfen" sind *(nota bene!)*, „nach deren Thun und Treiben zu fragen" *(sic)* die Verbindung (d. h. die 17—20jährigen jungen Studenten) noch immer das Recht hat: so wird klar werden, dass der Wingolf, sein „Princip", **sein** Thun und Treiben wohl Beachtung, auch in dieser Zeitschrift, verdient und, wenn der Verf. unserer Schrift erklärt, dass derselbe „ein völlig naturwüchsiges Zeichen der Zeit" sei, doppelte Beachtung verdient.

„Der Wingolf ist eine Studenten-Verbindung, welche die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit auf der Basis des positiven Christenthums und des historisch gegebenen deutschen Studententhums zu erreichen strebt", so sagt der werthe Verf. Er will keine *ecclesiola* in der Kirche, keine christliche Secte in der heidnischen Studentenschaft seyn. „Der Wingolf kann und wird es nicht wünschen, dass alle die Studenten, welche die eine Seite seines Princips mit ihm theilen würden, ohne für die andere einen Sinn zu haben, ihm zuströmen." Der Wingolf verlangt also von denen, die ihm beitreten wollen, zweierlei: 1) positives Christenthum, 2) **studentische Anlage**, wie es zur Zeit des Ref. stets kurz genannt zu werden pflegte. Und, heisst es S. 27, „bei der innerlichen Natur seines Princips muss der Wingolf in Bezug auf die Reception neuer Mitglieder mit der grössten Behutsamkeit und Strenge verfahren." „Darum hat der Neuling eine Reihe von Instanzen zu absolviren, um ihn gründlich kennen zu lernen und ein gerechtes Urtheil darüber zu bilden, ob die Bedingungen zu einem brauchbaren und tüchtigen Mitgliede des Wingolf in ihm vorhanden seien."

Was ist „studentische Anlage"? so fragen wir billig. Eine runde, zutreffende, umfassende Antwort wurde zur Zeit, da Ref. actives Mitglied des Wingolf war, vergeblich gesucht und wird auch in unserm Buche nicht leicht gefunden werden. Die ganze Misère der „studentischen Anlage": einerseits das gezwungene Wesen Mancher, die Aufnahme wünschten und um studentische Manieren sich bemühten, sodann andererseits das subjective Belieben bei der Aufnahmeentscheidung, der arge Richtgeist, die Lieblosigkeit, wiewohl so viel (zum Ekel viel) im Wingolf von Liebe geredet wird, die Klatschsucht namentlich in dem aus den älteren und erfahreneren Mitgliedern bestehenden Cirkel, dem „Althäusercolleg", der Zank und Streit, der sich an jene „principielle Forderung" anschloss und oft genug, um nicht zu sagen immer, die Verbindung geradezu in zwei Parteien zerriss: die Rechte und

Linke, das und Anderes wurde dem Ref. in diesen Tagen lebhaft in's Gedächtniss zurückgerufen, da er die Beförderung eines positiv christlichen Mannes zu einem hohen geistlichen Lehramte in der Zeitung las, dem s. Z. der Wingolf studentische Anlage abgesprochen und darum die Aufnahme verweigert hatte. Dem Ref. sind Fälle genug bekannt, wo Jünglinge die schwarz-weiss-goldene Mütze und das Band mit dem *Δι' ἑνὸς πάντα* auf der Brust trugen, deren „studentischen Anlagen" die Marktweiber nachlachten, und wiederum andere, wo freilich die sogen. student. Anlage, nämlich burschikoses Wesen, vorhanden seyn mochte, aber das zweite Erforderniss eines „rechten Wingolfiten" in bedenklicher Weise in den Hintergrund trat, nämlich: positives Christenthum.

Positives Christenthum! Was ist das? „Der Wingolf will die Spaltungen, die noch früh genug das Leben des Mannes zerreissen, in die jugendlichen Kreise der Studentenwelt nicht hineintragen." — Aber positives Christenthum? — „Das Christenthum, das zu allen Zeiten und an allen Orten im Wingolf angetroffen werden soll, ist keine theologische Auffassung, sondern der gemeinsame Lebensgrund aller, die durch den Glauben an Jesum Christum selig werden wollen. Sind doch griechische und römische Katholiken Mitglieder des Wingolf." Dann heisst es wieder: „Bei dem Wingolfiten wird ein aufrichtiges Streben und Suchen nach der christlichen Wahrheit und ein Sinn für studentische Gemeinschaftsformen vorausgesetzt." Wehe uns armen Wingolfsphilistern, wenn sich bei uns diese beiden principiellen Forderungen, denen wir „selbstverständlich unterworfen" bleiben sollen, nicht finden oder nicht mehr finden sollten!

Bei dieser vagen Unbestimmtheit und Unklarheit ist's nicht zu verwundern, wenn der Wingolfsbund und wenn die einzelnen Wingolfsverbindungen aus dem Hader und Streit, Zwietracht und Rotten nicht herauskommen; nicht zu verwundern, wenn der Eine für christliche Wahrheit und Suchen danach hält, was der Andere für das gerade Gegentheil erklärt; nicht zu verwundern, wenn Unlauterkeit und Heuchelei sich den Weg in den Wingolf, der unter den Studenten-Verbindungen die relativ geringsten Ansprüche an den Geldbeutel zu machen pflegt, bahnen sollten, und schliesslich die Aufnahme wesenlich von dem Belieben der gerade herrschenden Persönlichkeiten abhängt; auch nicht zu verwundern, wenn frische Natürlichkeit dem „Wingolfiten" nicht selten verloren geht und, wie es mehr und mehr Regel zu werden scheint, gründliche Ernüchterung das Ende vom Spiele ist. Der Wingolf ist eben, wie der Vfr. sagt „ein völlig naturwüchsiges

Zeichen der Zeit.“ Darin liegt Alles, was etwa sonst noch zu sagen wäre.

Sollte der Wingolf, was wir ihm von Herzen wünschen, aber bei einer gewissen Neigung zur Selbstvergötterung, die er auch jetzt noch nicht abgelegt zu haben scheint, kaum erwarten können, einmal zur Revision seiner beiden „principiellen Forderungen“ schreiten, sollte er ein „Neues pflügen,“ möchte er dann doch auch seinen Namen, der mit Recht sehr unbeliebt ist, mit einem bezeichnenderen vertauschen! [F. G.]

13. H. Piepenberger (Cand. theol., erster Lehrer an der Bürgertöchterschule zu Schwerin), Die Fröbel'schen Kindergärten, 3 Vorträge gehalten im pädagogischen Verein zu Schwerin. Nürnberg (Löhe) 1870.

Vorliegende Vorträge fanden unter den Hörern, denen sie zunächst bestimmt waren, entschiedenen Anklang und sind deshalb, da sie eine wichtige Erscheinung auf dem Gebiete der modernen Pädagogik beleuchten, auch zum Drucke übergeben worden, und zwar zum Besten des Meklenburg. Pestalozzi-Vereins. Dieselben sind denn nun auch inderthat vortrefflich; der Verf. beweist in ihnen scharfen Blick, gesundes Urtheil, Billigkeit in Anerkennung des Guten auch bei vollständiger Verschiedenheit des Standpunktes. Der 1. Vortrag bespricht Frd. Fröbel und sein System und kommt zu dem hier klar nachgewiesenen Resultate, dass das System Fröbel's von einem pantheistischen Gott und einem pelagianischen Menschen ausgeht, in dem durch eine bereits auf der frühesten Stufe anhebende künstliche Erziehung das schlummernde Göttliche gehoben werden soll. Der 2. Vortrag führt uns in den Kindergarten selbst ein, zeigt uns seine Pfleger und Pflanzen, und ist besonders interessant, da er einmal uns ganz in das Detail jener Erziehungsweise einführt, sodann aber auch die Anhänger Fröbels selbst erzählen lässt und nur mit kurzen, aber hell strahlenden Streiflichtern dieselben beleuchtet. Nur Eines wollen wir aus den reichen Belägen dem Leser hier mittheilen. Fröbel lässt die spielenden Kinder zum Zwecke ihrer mathematischen Bildung singen:

Wie wir auch im Kreis uns drehn,
Stets wir doch die Mitte sehn.

Ein einz'ger solcher Zug zeigt uns mehr, als eine ganze Abhandlung, was wir von diesen Kindergärten zu erwarten haben. Mit Recht sagt der Verf: Ziel ist Erholung und muss es bleiben, und es ist verkehrt, in künstlicher Weise aus dem Ziel einen eigentlichen Unterricht zu machen. Es tritt uns hier ein ewiges Einerlei rein mechanischer Beschäftigungsspiele entgegen, die zuletzt monoton und langweilig werden. Der 3. Vortrag weist die Stellung des Kindergartens zur Elemen-

tarschule und seine soziale Stellung nach. Er geht hiebei auf einzelne Vorschläge der Fröbelianer ein, die er jedoch zumeist unpraktisch findet, und inderthat diesen Leuten fehlt der gesunde Volkssinn, die Kenntniss der Bedürfnisse des praktischen Lebens. Bezüglich des sozialen Bedürfnisses des Kindergartens erkennt er die Nothwendigkeit des Eingreifens edler Menschenfreunde bei der Zerrüttung der Familienverhältnisse in unserer Zeit an, sowie den edeln Sinn Fröbels, welchem die Noth der Zeit das Herz bewegte; nur sind die Heilapparate Fröbels viel zu kostspielig und es ist bereits die Noth der Zeit von christlicher Liebe in einfacherer und praktischerer Weise gewürdigt worden; aber allerdings der Kindergarten hat für sich den Zeitgeist, nicht in seiner Position, sondern in seiner Negation liegt sein Einfluss, und bedeutend ist die Thätigkeit, welche er nach vielen Seiten hin entwickelt hat, wie er denn auch bereits in Berlin und Gotha Seminarien gegründet hat. Die Betrachtung dieser Verhältnisse ist eine ernste Mahnung für die Kirche, sich nicht von dieser pantheistisch philosophischen Richtung überholen zu lassen. Daran mit allem Ernste erinnert zu haben, ist die Bedeutung dieses mit grosser Sachkenntniss geschriebenen Büchleins. [E. E.]

14. Der Pilger aus Sachsen. Jahrg. XXXVII. 1871. (Jährlich 1 Thlr. 10 Ggr.)

Dieses von Anfang an in der Justus Naumannschen Buchhandlung erschienene sächsische Volksblatt ist in Sachsen und anderwärts schon so eingebürgert, dass es keiner Empfehlung bedarf. Sein jetziger Redacteur, Pastor M. Richter in Leutewitz bei Riesa, ist Mitglied des sächsischen Haupt-Missionsvereins und hat auch für die Sache Israels ein theilnahmvolles Herz, welches er unter Anderem durch manchen Beitrag zu dieser Saat auf Hoffnung schon bethätigt hat. [D.]

15. Franz Schoeberl (Pfarrer zu Laibstadt), Das Oberammergauer Passionsspiel mit den Passionsbildern von A. Dürer. Eichstätt u. Stuttgart (Krüll) 1870. 90 S.

16. J. Foersch, Das Passionsspiel zu Oberammergau in Bayern. Bamberg (Buchner) 1870. 124 S.

17. *Dr.* Hyacinth Holland in München, Das Ammergauer Passionsspiel im J. 1870. Münster (Russel) 1870. 28 S.

18. Das grosse Versöhnungsopfer auf Golgatha oder die Leidens- und Todesgeschichte Jesu. Weilheim (Warth) 1870. 32 S.

Im verflossenen Jahre 1870 ist das Passionsspiel in Oberammergau durch den Krieg unterbrochen worden, es soll darum im Jahre 1871 fortgesetzt werden. Wer die Reise dahin nicht scheut und über dasselbe sich vorher orientiren möchte, oder wer sich mit ihm aus der Ferne bekannt machen will,

der nehme eines oder einige der obigen Schriftchen zur Hand, und er wird finden, was er wünscht. No. 15 ist ganz besonders nach Ammergau Reisenden zu empfehlen. In objectiver Weise schildert es den Gang des Spieles; dazu ist es mit den Dürer'schen Passionsbildern geschmückt und enthält vor Allem eine treffliche Karte des ganzen Königreichs Bayern und einen Anhang von Reisetouren. Kurz wer das Büchlein hat, kann nach und durch Oberammergau sich finden. Nr. 16 wird Allen, die nicht reisen können oder wollen, aber sich für das Passionsspiel interessiren, zu empfehlen seyn; es wird sie auf das lebhafteste nach Ammergau versetzen. Nr. 17, ein Separat-Abdruck aus den „Zeitgemässen Brochüren," ist für den, der Nr. 15 oder 16 hat, völlig entbehrlich; wem es an Zeit und Geld fehlt, der begnüge sich mit dieser einfachen Brochüre. Nr. 18 endlich (Preis 6 Kreuzer) muss in Jedes Händen seyn, der Nr. 15 nicht besitzt und das Spiel mit Nutzen sehend und hörend verfolgen will. Es gibt den vollständigen Text der Gesänge und überhaupt die nöthige Anleitung zum Verständniss der einzelnen Vorstellungen. Es ist in und um Ammergau leicht zu bekommen.

Ob es nun die weite Reise aus Norddeutschland nach dem äussersten Süden lohnt? Referent, im letzten Jahre selbst Augen- und Ohrenzeuge des Spieles gewesen, muss mit einem unbedingten Ja darauf antworten. Wen das Alter noch nicht gelähmt hat, wer auf Bequemlichkeiten verzichten kann, wer die Natur und wer sein Volk liebt, wer einen frischen, fröhlichen Muth hat, der greife zum Wanderstabe und eile in die Bayerschen Alpen nach Ammergau. Nürnberg, Augsburg, München, und auf dem Rückwege etwa Regensburg, Baireuth, wer machte da nicht gern Halt! Und sitzest du nun erst auf dem Dampfschiff und fährst auf dem Starnberger See den Alpen entgegen oder wanderst im Loisachthale im Angesicht der 9000' hohen Zugspitze, da soll dir das Herz wohl aufgehn. Und pilgerst du endlich die alte Römerstrasse im entzückendsten Laubwalde nach Kloster Ettal hinauf, da wirst du manchen Schweisstropfen vergiessen, doch, glaube nur, du wirst herrlich belohnt, Ammergau ist nur noch eine Stunde entfernt. Refer. hatte das Malheur, einen ganzen Tag in Ammergau brach liegen zu müssen; denn sämmtliche 6000 Sitzplätze waren besetzt, und am folgenden Tage fand deshalb vor c. 5000 Wiederholung des Spieles statt. Das darf denn nicht verdriessen, an Langeweile ist in Ammergau nicht zu denken. Da ist der mächtige Felsenriese, der Kofel, geschmückt mit einem hohen Kreuze, unter welchem Tags vor dem Spiele Beichte gehalten wird. Da hinauf steigen wir mit den Hunderten, die den Muth dazu haben; da blicken wir in das an-

muthige Ammerthal hinab und zu all' den Bergriesen hinüber, da schmücken wir mit allen Anderen unsere Hüte mit den herrlichsten Alpenrosen. Und kommen wir zum Mittag heim, da ist freilich kein Tisch uns gedeckt, da nehmen wir fürlieb, wie wir es eben finden, und freuen uns der wogenden Menschenmassen aus Schwaben, Vorarlberg, Tyrol und weiter her.

Doch kurz noch zum Spiele selbst. Hier sind es gar gemischte Empfindungen, die den Ref. bewegen. Unübertrefflich schön sind die verschiedenen lebenden Bilder, die dem Zuschauer aus dem A. T. vorgeführt werden: wie der HErr z. B. dem Volke das Manna gibt und die Weintrauben aus Canaan, wie Adam muss im bitteren Schweisse seines Angesichtes sein Brodt essen, wie Joseph als Landesvater dem Volke vorgestellt wird, vor Allem wie Moses die eherne Schlange erhebt; trefflich sind ferner die Gesänge des Chors, die mitsammt den lebenden Bildern eine liebliche Abwechselung in das Ganze bringen und jeder Ermüdung während des 8 bis 9 stündigen Spieles vorbeugen. Dem Refer. tönt es noch heute in den Ohren, der Schluss des Chorgesanges der 8. Vorstellung: „Lügner, Heuchler, Schmeichler pflücken — Rosen, Lorbeer ohne Müh'! — Nur die Wahrheit muss sich bücken —, denn die Wahrheit schmeichelt nie." — Und wie ernst und feierlich schallte es in das offene grüne Thal hinein: „Ihr mächtgen Götter dieser Welt — Zum Wohl der Menschheit aufgestellt — Vergesst bei Uebung eurer Pflicht — Des unsichtbaren Richters nicht! — Bei Ihm sind alle Menschen gleich — Sie mögen dürftig oder reich — Geadelt oder Bettler seyn — Gerechtigkeit gilt Ihm allein." Und wahrhaft erschütternd klopften die Worte bei Judas Verzweiflung an jedes Zuhörers Herz: „Und kommt die Rache heute nicht — Wird noch der Himmel borgen — So fällt das doppelte Gericht — Auf eure Häupter morgen." — Ref. muss ferner gestehen, dass er eine solche Meisterschaft in Darstellung der einzelnen Persönlichkeiten, und namentlich der Person des Heilandes selber, nicht erwartet hatte. Es sind für Lebenszeit unauslöschliche Eindrücke, die er von Ammergau mitgenommen; etwas Schöneres und Erhebenderes haben meine Augen nie gesehen als jenen Einzug des HErrn in Jerusalem mit den Palmenzweigen und Hosiannahrufen. Dabei aber kann Ref. auch nicht verhehlen, dass Vorstellungen, wie die Einsetzung des heiligen Abendmahles, der Kampf in Gethsemane, und vor Allem die Kreuzigung mit dem „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" ihn mit unheimlichem Grauen erfüllt haben. Die obigen vier Schriftchen sind sämmtlich vom katholischen Standpunkte geschrieben, sie empfinden davon Nichts; lutherische Christen werden von anderen Eindrücken wissen, als sie jene

äusseren Darstellungen des bittersten Leidens Christi zu geben vermögen. [F. G.]

19. Neues Wetterbüchlein, eingerichtet nach den 12 Monaten. Marburg (Koch). 30 S.

Wetterbeobachtungen und Wetterverkündigungen hat es schon von alten Zeiten her gegeben. Aus dem 15. Jahrhundert sind sogen. Wetterbüchlein vorhanden, die bis in das 17. Jahrhundert hinein gar oft gedruckt worden sind. Dazumal hatte man noch Zuneigung und Liebe zu Gottes freiem Himmel und Gottes schöner Erde, Liebe zum hellen schönen Sommermorgen, wie zu der stürmischen wüsten Novembernacht, Liebe zu dem heitern Sonnen-Untergang, wie zu den trüben grauen Regenwolken, während heutzutag der Blick der Menschen viel zu viel nach unten statt nach oben gerichtet ist, die Liebe überhaupt und die Naturliebe insbesondere unter den Büchern, den Fabriken und dem athemlosen Rennen nach dem täglichen Erwerb und Genuss abgenommen hat, die Naturliebe im besten Fall zur Naturforschung geworden ist. So unser Verfasser, der nun in seinem neuen Wetterbüchlein gibt, was er in 40 Jahren beobachtet hat. Wenn schon an sich seine Mittheilungen für jeden Naturfreund sehr interessant seyn werden, so müssen sie es doppelt seyn, wenn wir vernehmen, dass der ungenannte Vfr. Niemand anders ist als der selige A. F. C. Vilmar in Marburg. [F. G.]

Uebersicht der Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

Druckfehler.

S. 635 Z. 12 u. 13 sind vor Suum und nach rapit die Anführungszeichen (als fremder Worte) fälschlich weggelassen. — S. 747 Z. 15 ist statt [A. St.] zu lesen [A. Stä.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.